

Ibn Jaldún

Introducción a la historia universal

(Al-Muqaddimah)

Al incorporar a su catálogo la obra monumental de Ibn Jaldún (1332-1406), el Fondo de Cultura Económica consuma un acto de justicia en dos planos: frente a la cultura de nuestro tiempo mexicano, que ha desatendido vastamente al mundo árabe —antiguo y moderno—, y con el fenecido Juan Feres, acucioso y meritísimo traductor de la *Introducción a la historia universal*, cuya versión al español consumió veinte años de su vida. El estudio preliminar de Elías Trabulse —erudito que tiene el don de la síntesis aunado al de la accesibilidad— precisa la grandeza de ambos planos: Ibn Jaldún, filósofo de la historia, fue una de las mentes privilegiadas del siglo XIV y un testigo de excepcional honradez, que registró la convulsión de la decadencia inicial del mundo árabe en la Edad Media en una obra «que marca el principio de la escisión cultural entre Oriente y Occidente», en palabras de Trabulse. Juan Feres, profundo conocedor del idioma árabe, dedicó su mejor esfuerzo a poner este libro imponente al alcance de nosotros, lectores modernos de idioma español; su tarea merece el reconocimiento y el agradecimiento de los especialistas y de todos los lectores interesados. La *Introducción a la historia universal* es un libro enorme y compendioso. Con rigor, va trazando el panorama de la historia conocida hasta la segunda mitad del siglo XIV y al propio tiempo va reflexionando sobre hombres, acontecimientos, obras. El alcance de su importancia en la ciencia historiográfica ha de verse en la probidad intelectual con que, al acometer semejante empresa, Ibn Jaldún se comprometió, y que llevó a sus últimas consecuencias; como filósofo de la historia (e incluso, podría decirse, como prefiguración del científico de la historia), Jaldún es un hombre de la decadencia de un poder hegemónico, pero también es un pensador de objetiva fidelidad a los hechos, de los que sabe que no puede sustraerse y de los cuales da constancia con mano firme y segura.



Ibn Jaldún

INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA UNIVERSAL

(Al-Muqaddimah)

ePub r1.0

Titivillus 10.06.2021

Título original: *Al-Muqaddimah*
Ibn Jaldún, 1378
Traducción: Juan Feres
Estudio preliminar, revisión y apéndices: Elías Trabulse
Portada: Detalle del relieve pintado en el Templo de Seti I, Abidos, *ca*. 1290

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



Conversión a pdf: FS, 2021



Índice de contenido

PREFACIO

Poco asequibles y difíciles de encontrar han sido en nuestro idioma las obras clásicas de la historiografía universal. Salvo esporádicas y, por lo general, efímeras tentativas de dar en castellano traducciones fidedignas de los grandes historiadores y dejando aparte las espléndidas ediciones españolas de autores clásicos hechas en los siglos XVI y XVII tales como las de Tucídides y Tácito, la actitud más general de los editores ha sido la de dejar de lado la impresión de obras que ellos consideraban, desde el punto de vista cultural o comercial, como de poco interés. Esta sensible deficiencia ha hecho que los estudiosos de la historia recurran por lo general a ediciones en lenguas extranjeras o bien a traducciones al castellano hechas en el siglo pasado. Obras clásicas como las de Gibbon o Robertson son totalmente inasequibles salvo en inglés o francés o en las deficientes traducciones al español hechas en la primera mitad del siglo XIX. Aun obras de indiscutible importancia dentro de la historiografía americana o mexicana sólo conocieron una primera y única edición que las hacen ser más objeto de curiosidad bibliográfica que de estudio histórico.

Sin embargo, no todo ha sido tan poco favorable a los estudios historiográficos. Recientemente se han editado, con interesantes prólogos hechos por estudiosos de estos temas, ediciones populares de los principales historiadores griegos y romanos y uno que otro de los siglos XVIII y XIX. Herodoto, Tucídides, César, Polibio, así como Solís o Prescott resultan ya asequibles a los interesados de la historia. Inclusive llegaron a

editarse, a iniciativa de la editorial que este libro publica, obras de indudable valía dentro del campo histórico. Voltaire, Ranke, Mommsen, Burckhardt, Gregorovius, Huizinga, Pirenne aparecieron en nuestro idioma en magníficas ediciones que empiezan, atinadamente, a ser reimpresas. Sin embargo, una laguna existe en esta generosa tentativa de difundir los textos clásicos de la historia, y no sólo la europea sino también la americana; es la historiografía medieval. Obras como las de Beda el Venerable, Froissart, Procopio o Ana Comneno no han sido vertidas a nuestra lengua. Menos aún lo han sido, salvo en breves fragmentos, las crónicas de la Alta Edad Media y con menor razón Jas grandes obras de la historiografía islámica.

A llenar parte de esa laguna viene la presente historia, considerada desde hace más de un siglo como una obra clásica del pensamiento histórico. Traducida total o parcialmente a casi todos los idiomas cultos ha sido objeto, sobre todo en los últimos cuarenta años, de multitud de estudios.

Haciendo eco de esa necesidad de publicar en castellano obras indispensables para el estudio del pensamiento histórico, el Fondo de Cultura Económica propuso la edición de esta obra del historiador árabe Ibn Jaldún. Una serie de circunstancias favorables concurrieron para hacer posible ese proyecto. En primer lugar la localización de la traducción hecha en muchos años de paciente y concienzuda labor por el señor Juan Feres quien falleció con la obra casi totalmente vertida del árabe al español; en segundo lugar la favorable acogida que tuvo entre los familiares del señor Feres la proposición de publicar la obra y por último la iniciativa de esta editorial para promover su publicación.

Es pues, y ante todo, un deber intelectual el reconocer el enorme mérito del Sr. Juan Feres en la difícil labor que se echó a cuestas. No escatimando esfuerzos ni ahorrándose molestias o privaciones se procuró los textos a los que dedicaría muchas,

muchísimas horas de ardua e ingrata labor. Con paciencia de verdadero intelectual, el Sr. Feres sin ayuda y con medios bastante precarios realizó la titánica tarea de traducir al castellano una obra histórica del siglo XIV. A él debe ir dirigido el agradecimiento de todo estudioso de la historia.

Por lo demás, no debemos olvidar a los familiares del Sr. Feres quienes nos proporcionaron generosamente el manuscrito. También hemos de agradecer a nuestro amigo Andrés Lira el haber insistido sobre la publicación de esta obra y al Sr. Antonio Marquet el haber colaborado con nosotros en la bibliografía. Nuestro agradecimiento para la Sra. Ana Josefa Sánchez de Nualart y para la Srita. Sara Audelo quienes se encargaron de la pesada tarea de mecanografiar los borradores. Por último, nuestro reconocimiento para los directivos del Fondo de Cultura Económica y para el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México quienes nos permitieron y facilitaron esta tarea.

Elías Trabulse
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

ESTUDIO PRELIMINAR

I. Noticia biográfica del autor

Podría parecer a primera vista relativamente sencillo el escribir la biografía de Ibn Jaldún ya que él mismo tuvo buen cuidado de dejarnos reseñados los principales hechos de su vida en una valiosa *Autobiografía* que al decir de uno de los más distinguidos estudiosos de la obra de este autor es una de las «más detalladas narraciones biográficas de la literatura musulmana medieval»[1] y que en buena medida ha sido el punto de partida para los numerosos trabajos que se han ocupado de nuestro autor. Por otra parte, existen preciosos testimonios de algunos de sus contemporáneos tales como Ibn Jatib[2] que complementan sus datos autobiográficos. Sin embargo, muchos de los hechos de la vida de aquel personaje han permanecido ocultos y probablemente no se conozcan jamás ya que ni Ibn Jaldún tuvo interés en referirlos ni sus contemporáneos consideraron de importancia el reseñar los sucesos que un biógrafo de nuestros días consideraría como imprescindibles para una biografía de tipo «psicológico».[3] Así, desconocemos las circunstancias en las que transcurrió su niñez y los principales hechos de su calamitosa vida familiar. El campo a la conjetura resulta, en consecuencia, amplio y no pocos autores se han dejado llevar por esa tendencia que infiere de ciertas afirmaciones vagas, consecuencias que se nos antojan hasta cierto punto aventuradas ya que no descansan en datos lácticos de positivo valor.[4]

Nuestro interés no es pues el de dar la biografía completa de este eminente historiador, sino solamente el de esbozar una semblanza, un bosquejo de pocas líneas, que sin pretensiones críticas permita ubicarlo en su momento histórico. La inclusión, como apéndice, de la *Autobiografía* podrá esclarecer al lector estudioso de estos asuntos los puntos que aquí sólo mencionamos en forma por demás sumaria[5] (véase Apéndice). Abd-ar-Rahman ibn Muhammad ibn Jaldún al-Hadrami nació en Túnez el 27 de mayo de 1332 en medio de una familia andaluza originaria de Hadramawt (región de la costa sur de la península arábiga), que había emigrado hacia el África del Norte y de allí a España alrededor del siglo IX, algunos decenios después de la invasión musulmana de la península ibérica. Establecidos en Sevilla los antepasados de nuestro autor ocuparon lugares prominentes en los reinados omeya, almoravide y almohade de la España islámica. A mediados del siglo XIII y debido principalmente a los efectos de la reconquista española, la familia Jaldún emigró al norte de África estableciéndose en Túnez. En esta ciudad, el abuelo y el padre de Ibn Jaldún ocuparon puestos destacados en la administración gubernamental.[6]

La educación que recibió Ibn Jaldún fue esmerada y acorde con su posición social. Su padre, que era afecto a las letras y además un erudito e inspirado poeta dirigió los primeros estudios del futuro historiador. En su narración Ibn Jaldún evocará algunos de los poemas paternos y no olvidará consignar los nombres de sus otros preceptores en estudios coránicos, en jurisprudencia, en gramática y en poesía. Cerca de Túnez su familia poseía una propiedad que se veía frecuentada por los amigos del padre, políticos o intelectuales, que propiciarían el desarrollo intelectual de nuestro autor.

En 1349 perdió a su padre, y a algunos amigos maestros y familiares víctimas de la peste que azotó al Magreb.[7] En 1350 se le nombra para un importante puesto político con el que inicia

su azarosa vida de cortesano. Durante nueve años, de 1354 a 1363 lo vemos en la corte merínida de Fez. En estos años aprovecha para completar su formación con los maestros marroquíes a pesar de que los cambios y las peripecias políticas en las que se ve envuelto le cuestan dos años de cárcel (1357-1358). Durante dos años más, de 1363 a 1365, viaja a España. Es embajador ante Pedro el Cruel de Castilla y el año de 1364 lo pasa en Granada. Entre 1365 y 1374 ocupa varios puestos políticos que lo llevan a intervenir en las diferentes pugnas dinásticas y en las rivalidades palaciegas, circunstancias que lo obligan a cambiar constantemente de partido según la fortuna de las armas de los múltiples reyezuelos norafricanos en conflicto. Las peripecias políticas de esta época nos las ha retratado fielmente en su *Autobiografía*.

De 1374 a 1378 se retira a la villa de Qalat-Ibn-Salama donde se dedicará en callada pero activa soledad[8] a redactar su *opus magna*: los *Muqaddimah*. Cuatro años más (1378-1382) le servirán para darle los toques bibliográficos a su obra la cual es ofrecida como presente al sultán hafsida en turno.

A los 50 años emprende una nueva carrera política en Egipto que durará 24 años (1382-1406), hasta su muerte. Cambiando constantemente de protector, de bando y de política, ocupará diversos cargos: será magistrado y maestro. Su elocuencia y su indudable talento le acarrearán enemistades difíciles. Cinco veces es removido de su puesto y otras tantas reincorporado al mismo. Una única y saludable pausa, en 1387, le permite cumplir con su peregrinación a la Meca.

En 1401 lleva a cabo su última misión diplomática ante Tamerlán a quien encuentra cerca de Damasco. En fin, el 17 de marzo de 1406 muere en el Cairo y es enterrado en el cementerio de los sufis.

El frío dato cronológico nos ha ocultado los entretelones de la agitada vida de uno de los más grandes filósofos de la historia en quien la acción y la contemplación lograron en ciertos instantes una síntesis perfecta.[9] Su existencia rica y abundante en peripecias transcurrió en todas las ciudades musulmanas del sur del Mediterráneo: de Granada y Sevilla a el Cairo y Damasco. La mayor parte de su vida la pasa en la Berbería entre Túnez, Tlemcén y Fez.[10] Todo el mundo político del que nos habla ha sido objeto de su experiencia personal. Sus viajes y su habilidad política, humana y social le permitirán familiarizarse con los estados musulmanes del Magreb y con sus instituciones. Conocerá la vida urbana y la nómada, la ciudad y la tribu, sus tradiciones, prejuicios y características peculiares. Político sutil y «oportunista» sabrá colocarse a tiempo en el bando triunfante. Su lealtad, movediza y frágil, lo hará pasar de los hafsidas de Túnez, a los merínidas de Marruecos, a los nasridas de Granada, a los mamelucos de Egipto. Sus gestiones diplomáticas ante Pedro el Cruel y ante el mongol Tamerlán dan la pauta de sus méritos como político. Su larga línea genealógica española lo hará inclinarse con simpatía hacia las instituciones de la España musulmana, aunque no por ello dejará de reconocer su origen magrebino y árabe. Esta triple raíz cultural hará de Ibn Jaldún un historiador cosmopolita. Es asimismo un historiador de la aristocracia y un poli tico fracasado como Tucídides con quien a menudo se le compara. Cronológicamente Ibn Jaldún fue contemporáneo de Petrarca, de Chaucer y de Froissart, pero también de la Guerra de Cien Años y de las invasiones mongoles. Escritor del «otoño de la Edad Media» occidental, nos hace evocar los bustos de Jano que miran al pasado y al porvenir. Filósofo de la decadencia de las culturas, su obra es sin duda uno de los monumentos históricos más impresionantes de la historia del pensamiento.

Como ya dejamos dicho, fue en un breve paréntesis de cuatro años, cuando Ibn Jaldún escribió los *Muqaddimah* o *Prolegómenos* a su *Historia Universal* (*Kitab al-Ibar*). En rigor los *Muqaddimah* comprenden la introducción propiamente dicha y el Libro Primero de la *Historia,* y forman la obra más conocida y representativa de Ibn Jaldún.[11]

Los *Muqaddimah* son una obra enciclopédica donde los temas tratados guardan un orden determinado articulados en una introducción y seis grandes secciones o libros que comprenden toda una suma de los conocimientos de su época desde la cosmografía y la geografía del mundo hasta la retórica y la poética.[12] Este esquema aristotélico, estructurado por un erudito conocedor del estagirita, constituye evidentemente «la síntesis más comprensiva de las ciencias humanas, efectuada por los árabes».[13] Estructura y forma contrastan notablemente con las obras y relatos de otros historiadores musulmanes y de la antigüedad grecorromana que acumulaban los hechos históricos con notable precisión cronológica no carente de tediosa prolijidad.

El plan de composición de los *Muqaddimah* nos revela una estructura lógica rigurosa que nos lleva de principio a fin, siguiendo un hilo conductor no interrumpido sino ocasionalmente por las eventuales digresiones del autor.

Sus fuentes son numerosas y su erudición notable.[14] Sus citas son por lo general exactas, aunque en ocasiones por carecer del documento, cita de memoria o glosa la idea de un autor lo que da por resultado citas incompletas que poseen variantes con los textos originales que han llegado hasta nosotros. Su erudición, sin embargo, no es vacía sino que complementa admirablemente la realidad viva observada y sentida por él.

Su crítica de los documentos es rigurosa y en muchos aspectos «moderna». Recomienda clasificar los hechos según su «importancia relativa», agruparlos e interpretarlos. Propone varias reglas útiles de crítica que favorecen que el historiador acceda a la verdad. Rechaza las fábulas y leyendas y las cifras exageradas de los relatos históricos (aunque él mismo a veces incide en este defecto). Recomienda no dejarse llevar del «espíritu de partido» ni del deseo de adular, ni de la confianza ciega. Más vale confesar la propia ignorancia en el conocimiento de las causas de los hechos que dar crédito a tradiciones poco dignas de fe, aun las religiosas. Insiste en que los textos deben ser analizados y rechazados cuando contengan interpolaciones o alteraciones. El historiador debe evitar incurrir en defectos tales como la confianza ciega en sí mismo, o la búsqueda de lo sensacional.[15] Su único interés, nos dice, es buscar las características peculiares de las civilizaciones. Pero Ibn Jaldún no fue ajeno a su época. El prejuicio histórico se desliza en su obra enmascarado de elitismo y racismo. Su criterio aristocratizante a veces nos parecería incompatible con su intelecto crítico; su idea del individuo «puro de sangre» no concuerda con su noción de la sociedad y de la cultura. Su intolerancia religiosa nos hace ver la difusión de las corrientes místicas y fideístas radicales que invadieron el mundo islámico en el siglo XIV como reacción al racionalismo desmitificador de las décadas anteriores. Ni aun un hombre de genio como Ibn Jaldún pudo sustraerse a las limitaciones de su tiempo. Con criterio oriental a veces gusta y cae en lo maravilloso, pero más como concesión al estilo literario que como afirmación histórica.

Aunque en ciertos pasajes su estilo puede ser calificado de «arabesco literario», por su afán de hacer digresiones y por lo prolijo, oscuro e incorrecto de ciertos fragmentos, en general podemos decir que su prosa es sobria y precisa, sin alegorías, directa, carente del término noble o poético. Su historia no es

trágica o grandiosa sino llana, no aparecen los grandes hechos o las acciones heroicas, sino la implacable vida de lo cotidiano e ineludible que engendra los verdaderos grandes sucesos. No está destinada a entusiasmar; es por el contrario el relato frío de un espíritu lógico, una obra reflexiva, que en ocasiones adquiere la precisión y claridad de un teorema.[16] Nunca sacrifica la exactitud al estilo y aunque no es ajeno a la elocuencia la elude en cuanto lo esencial y frío de los hechos históricos puede verse distorsionado por las sutilezas retóricas de la oratoria. Nada nos permite apreciar cuán lejos se encuentra Ibn Jaldún de Tucídides, de Isócrates o de Cicerón como éste su deseo de hacer de la exposición histórica no una obra de arte que pinte con elocuencia guerras y acciones dignas de la «memoria de los tiempos» sino una obra invariablemente llana, que en ocasiones adquiere el tono lacónico, académico y sentencioso de Tácito. Los *Muqaddimah* contrastan, por su imparcialidad política, con los vaivenes de la vida pública del que los escribió, ya que en ellos no vemos aparecer el compromiso político en ninguna de sus formas y con ninguna casa o dinastía reinante. Su sobriedad estilística recuerda a veces el alegato de un abogado o la exposición magisterial de una cátedra.

A pesar de lo refinado de su cultura literaria, su vocabulario le resulta limitado para la vastedad de sus ideas por lo que se ve precisado a forjar neologismos que reflejen fielmente su pensar, lleno, como bien afirma Rosenthal, de «matices y sutiles variaciones» propias de un poderoso y penetrante intelecto. Estos neologismos requerían constantemente ser adaptados al lenguaje moderno por lo que la traducción de la obra resultaba una pesada tarea sobre todo por la riqueza conceptual que dicha terminología entrañaba. El mismo término tiene en muchas ocasiones varios significados según el contexto en el que está incorporado. Además es necesario tener en consideración las variaciones conceptuales que encierra una misma palabra a

cinco o seis siglos de distancia; por ello la obra no ha dejado de ejercer una cierta atracción sobre los lingüistas de nuestros días.

III. La filosofía de la historia

a. *Generalidades*

Una obra como la de Ibn Jaldún, que abarca una gran porción de los conocimientos humanos, difícilmente puede ser expuesta y analizada tanto en su contenido como en su extensión en unas cuantas páginas. Los estudios sobre su teoría de la historia y su filosofía de la cultura se han multiplicado desde mediados del siglo pasado; sin embargo en algunos aspectos, las raíces profundas de su pensamiento permanecen todavía ocultas ya que las múltiples interpretaciones del sistema filosófico jalduniano no han hecho sino oscurecer aún más su verdadera idea de la historia. Las causas de esta pluralidad de criterios radica en que se ha tendido, en la mayoría de los casos, a identificar las teorías del filósofo tunecino con alguna teoría moderna, sin antes haber dilucidado bien los alcances que el mismo Ibn Jaldún daba a sus postulados. Como bien ha señalado un erudito historiador español, es necesario definir con precisión el significado de las tesis jaldunianas ya que si a primera vista éstas nos parecen idénticas a las sostenidas por algunas teorías sociológicas, económicas o filosóficas modernas, en el fondo se revelan «como derivadas de principios distintos».[17]

Este error de óptica de ciertos estudios jaldunianos ha llevado a sus autores a hacer de Ibn Jaldún un precursor de multitud de teorías modernas, y aunque es patente que en algunos aspectos ciertamente se adelantó a su siglo y es casi un contemporá-

neo nuestro, en otros permanece anclado en el siglo XIV islámico. Se le ha comparado por su idea de la historia con Tucídides y Polibio; por su «duda metódica» con Descartes y Montaigne; por su «ciencia nueva» con Vico; por sus teorías políticas con Maquiavelo y Bodino; por su determinismo geográfico con Montesquieu y Buckle; por su idea del progreso con Condorcet; por su fatalismo filosófico y por su panteísmo con Herder y Hegel; por su idea del hombre natural con Rousseau; por su concepción de las diversas razas con Gobineau; por su idea del hombre civilizado y su servidumbre con Nietzsche; en fin por sus teorías sociológicas se le ha hecho precursor de Comte y Durkheim y por su interpretación materialista de la historia se le ha comparado con Marx. El carácter enciclopédico de su obra ha permitido encontrar todos estos aspectos que lo acercan a uno u otro autor. Nosotros, occidentales, no resistimos la tentación de comparar las teorías que han surgido de nuestro ámbito intelectual con el sistema filosófico ideado por un genio musulmán alejado de nosotros en el tiempo y en el espacio. Pero éste ha sido un gigantesco error que ha desvirtuado las teorías jaldunianas, originales *per se* y que por ello mismo sólo son susceptibles de comparación por mero afán de erudición y no como un intento de explicación de su estructura y contenido filosófico.

Por otra parte, es necesario reconocer que el sistema de Ibn Jaldún es prácticamente aplicable, debido a su amplitud, a cualquier momento o situación de la historia de la humanidad.[18] Ciertamente las limitaciones existen por la índole peculiar del ambiente en que transcurrió su vida, pero los *Muqaddimah* intentan, prescindiendo de lo particular, elevarse a los conceptos generales aplicables a cualquier conjunto de hechos históricos sea cual fuere su situación espacial y temporal. Lejos de concretarse a la historia del Magreb, Ibn Jaldún trasciende el reducido espacio de sus observaciones y extrapola a todas las sociedades

humanas los principios invariables que las rigen; por ello incluye en sus análisis las historias de otros pueblos tales como los asirios, los hebreos, los griegos y los romanos. Su historia es, como él mismo lo advierte, una historia universal.[19] Su cuadro descriptivo se detiene en el siglo XIV después de recorrer una gran porción de la historia de la humanidad conocida de su época.

A pesar de lo revolucionario de su pensamiento parece no haber tenido sucesores. Su heterodoxia política y religiosa favorecieron el olvido en que cayó su obra. Muchos de sus antecesores también nos son desconocidos lo que ha hecho que se piense que fue un fruto único, aislado y sin secuencia visible, de la civilización islámica llegada con él a su cúspide intelectual.[20] Pero el postular tesis semejante entraña contradicción pues si fue el último y máximo representante de una determinada cultura, en este caso la arábiga medieval, es porque sus predecesores facilitaron o permitieron la conjunción de la acumulación cultural con el genio sintético de un hombre. No existe discontinuidad, ni Ibn Jaldún surgió *ex nihilo*.[21] Fue ciertamente uno de los más representativos pensadores musulmanes del medioevo pero no el único. Las actuales investigaciones sobre el tema van allanando el camino a una interpretación más completa del ambiente cultural que vio surgir una de las mentes históricas más profundas.

b. *La ciencia nueva*

Desde la advertencia preliminar Ibn Jaldún nos da noticia de los temas que va a desarrollar en su obra y el modo en que piensa enfocarlos:

> Habiéndome enterado de diversos y numerosos trabajos realizados en el campo de la historia, y al cabo de sondear las honduras del pretérito y del presente, logré despertar mi intelecto de su somnolencia y pereza y, aunque de

> corta riqueza en el saber, inicié un regateo conmigo mismo a efecto de decidirme a componer una obra. Así pues, he escrito un libro sobre la historia en el que descorrí el velo que cubría los orígenes de los pueblos.

El enfoque del estudio de las sociedades que Ibn Jaldún hace es, entonces y ante todo, un enfoque histórico. Insistimos sobre ello ya que no pocos autores al llevar a cabo el análisis de la obra de nuestro autor tienden, según su interés, a pasar por alto el hecho de que Ibn Jaldún ha elaborado todo un sistema filosófico de la historia apoyado principalmente en considerandos de índole histórica y no en elucubraciones apriorísticas sin base empírica firme. El elogio que hace de lo que él llama «noble disciplina» es bastante explícito en ese sentido:

> La historia —nos dice— es una de las técnicas que se transmiten de nación a nación, de pueblo a pueblo; que en pos de ella van los estudiosos hasta países remotos, siendo esta ciencia anhelada aun por el vulgo y la gente ociosa.

Ahora bien, Ibn Jaldún ha distinguido con claridad la narración escueta de los hechos objeto de la historiografía, de la interpretación filosófica de esos mismos hechos, objeto de la historia filosófica como la concebiría Voltaire cuatro siglos más tarde. La *Historia Universal* (*Kitab al-Ibar*) pertenece a la primera categoría, los *Muqaddimah* a la segunda. Así, en la primera, también conocida como *Historia de los bereberes*[22] no vemos aparecer en ninguna parte un intento de explicación causal, o el deseo de interpretar el conjunto de hechos que se van narrando. Pero los comentarios que aquí se ha ahorrado los ha prodigado en sus *Muqaddimah*. Si la *Historia de los bereberes* es una fuente insustituible para estudiar el Magreb medieval, no lo es para conocer el pensamiento filosófico de su autor pese a que fue escrita inmediatamente después de aquellos. Habiendo asentado las bases de su teoría de la historia, parecería que Ibn Jaldún desdeñara aplicarla a la historia que redactara a continuación dejando al lector formarse sus propias conclusiones. En los *Muqaddimah* aparecen ciertas generalizaciones teóricas acerca de grupos de fenómenos históricos que vemos repetirse

en la *Historia de los bereberes*; esta última resulta ser entonces un complemento sustancial para comprender el pensamiento histórico jalduniano que como ya dijimos no es una pura especulación apriorística sino todo un sistema apoyado en los datos históricos del pasado con vistas a interpretar su significado y en última instancia a predecir el porvenir y a orientarlo prácticamente. Ibn Jaldún ha concebido con claridad la naturaleza de esta disciplina:

> … se trata de una ciencia *sui generis,* de un tema específico que aborda la sociedad humana y su desenvolvimiento; trata varias cuestiones que sirven para explicar sucesivamente los hechos y fenómenos inmanentes o vinculados con la esencia misma de la sociedad…

y más adelante añade:

> Las disertaciones en que vamos a tratar nuestro tema integran una ciencia novedosa que será notable por la originalidad de sus miras asi como por el alcance de su utilidad. Nos condujo a descubrirla la búsqueda insistente y la consecuencia de profundas meditaciones. Esta ciencia no tiene nada en común con la retórica, que es una rama de la lógica, y que se limita al empleo de discursos persuasivos, propios para inducir a las multitudes por una opinión o contra ella. Tampoco tiene nexos con la ciencia administrativa que lleva por objeto el gobierno de una familia o de una ciudad, conforme a las exigencias de la moral y la prudencia, a efecto de encauzar al pueblo por una senda que conduzca a la conservación y perduración de la especie. Difiere, pues, de ambas ciencias aunque quizá pudiera ofrecer algún rasgo de semejanza con ellas. Me parece la mía una ciencia de nueva creación, sin precedente, producida espontáneamente; porque, a fe mía, nunca he visto ni he sabido de tratado alguno que se haya escrito especialmente sobre está materia. Ignoro si hay que atribuir a la negligencia de los autores el olvido del tema, lo cual, desde luego, no debe lesionar su consideración. Tal vez hayan escrito sobre el particular y tratado el asunto a fondo sin que su producción haya llegado hasta nosotros. De hecho las ciencias son numerosas, asimismo los sabios de diversos pueblos de la especie humana; mas las producciones científicas que no hemos conocido sobrepasan en cantidad a las que han llegado hasta nosotros.

Se trata entonces de una «ciencia nueva» tanto por su objeto y método como por sus postulados y conclusiones. Es lo que actualmente llamaríamos una «antropología filosófica», basada en la historia, los cambios económicos y la vida social en general:

La historia tiene por verdadero fin hacernos comprender el estado social del hombre, es decir la civilización, y darnos a entender los fenómenos que le son conexos naturalmente, a saber: la vida salvaje; la atenuación de costumbres; el vínculo familiar y tribal; las divergencias de supremacía que los pueblos obtienen unos sobre otros y que conduce al nacimiento de imperios y dinastías; las distinciones de rangos; las ocupaciones a las que los hombres consagran sus trabajos y esfuerzos, tales como las profesiones lucrativas, los oficios que proporcionan el vivir, las ciencias y las artes; en fin todas las mutaciones que la naturaleza de las cosas puede operar en el carácter de la sociedad.

Ibn Jaldún recomienda clasificar objetivamente los hechos y criticarlos de acuerdo con las reglas que enunciábamos líneas arriba para después pasar al estudio de las causas que los originaron:

Al simple narrador —asienta nuestro autor— corresponde hacer referencias y dictar los hechos; mas a la crítica toca fijar su penetrante mirada para descubrir lo que pueda haber de auténtico; es pues, cuestión de saber depurar y bruñir, mediante la crítica, las facetas de la verdad.

Después de dejar bien establecido el alcance de la crítica y el método del historiador, Ibn Jaldún hace la distinción clara entre la historiografía propiamente dicha y la filosofía de la historia tal como las expusimos páginas atrás:

Considerando a la historia en su aspecto exterior, parece que no pasa de ser una serie de anales y acontecimientos que han marcado el curso de épocas y estados de la antigüedad y que dan testimonio del paso de generaciones anteriores. Es por eso que en ella se cultivan diversos giros y citas sentenciosas, que son motivo de solaz en reuniones y celebraciones multitudinarias; es ella la que nos hace conocer la naturaleza de la Creación y sus trastornos experimentados. Nos ofrece un vasto panorama en donde se observa a los imperios promover su carrera; nos muestra cómo los distintos pueblos han habitado el mundo hasta que la hora de la partida les fue anunciada y que el momento de su ocaso ya había llegado. Mas la ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos, que son el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los acontecimientos y sus causas originantes. La historia por ende forma una rama importante de la filosofía y merece ser contada en el número de sus ciencias.

Definidos de este modo los elementos constitutivos de la «ciencia nueva», Ibn Jaldún pasa a exponer lo que llamaríamos los postulados de su teoría.

c. *La historia como ciencia*

Una característica capta nuestra atención desde las primeras páginas de los *Muqaddimah*: la insistencia de su autor de apegarse firmemente al dato histórico verdadero tamizado finamente por su agudo sentido crítico. Su método es ante todo empírico o sea que nuestro autor prefiere las observaciones razonadas a las abstracciones puras. En su análisis de los hechos acumulados sigue a menudo la secuencia de una demostración matemática: planteamiento de los datos, desarrollo y demostración, conclusión y recapitulación. El dato escueto adquiere entonces una enorme importancia en la obra de Ibn Jaldún ya que sobre él edificará su teoría general de las leyes históricas. Difícilmente se deja llevar de la especulación, propia, según él, de los filósofos; el historiador debe atenerse a los testimonios y a los documentos. En aquél cuenta la reflexión abstracta, en éste la observación reflexiva.

La acumulación de datos debe conducir a su ordenamiento, a sintetizar en un todo congruente su diversidad y pluralidad, para de ahí pasar, como lo haría un físico, a diferenciar los fenómenos constantes y regulares de los variables e irregulares en el acontecer histórico. La tentativa de hacer de la historia una ciencia tan «exacta» como las ciencias de la naturaleza es evidente, aunque dentro de las limitaciones que le impone su peculiar método de investigación. Este es posiblemente el más grande aporte de Ibn Jaldún al pensamiento histórico universal.

Ordenados los fenómenos, no queda sino deducir las leyes generales que los rigen, para de ahí pasar, ineluctablemente, a su aplicación general a todas las civilizaciones conocidas. El atractivo que semejante teoría tiene es tanto mayor cuanto que se nos revela como una demostración *casi* geométrica y decimos *casi* porque las leyes que rigen los fenómenos históricos no son para Ibn Jaldún absolutas, constantes y definidas como las

de la naturaleza. Ahora bien, estas leyes operan indistintamente en todas las sociedades con estructuras políticas y económicas semejantes.

La causalidad histórica queda entonces determinada por leyes deducidas *a posteriori* de una masa de hechos. Enunciada la ley, al individuo sólo le resta el conocimiento de estar sujeto, sin escapatoria posible, a un proceso inevitable donde él no juega ningún papel. El fatalismo semítico adquiere entonces proporciones gigantescas al eliminar totalmente el libre albedrío de la marcha de los acontecimientos históricos. La acción individual no es sino la minúscula resultante de ciertas fuerzas ajenas a ese individuo. El «héroe» y el «príncipe» no aparecen en la teoría jalduniana sino como meros accidentes. El ascenso al poder político de un personaje no impide a Ibn Jaldún analizar, en forma en ocasiones irreverente, las condiciones históricas que favorecieron su éxito.

La transposición al dominio de la historia del notable espíritu de observación científica de que ya habían dado abundantes pruebas los árabes en los campos de la astronomía y la física, condujo a Ibn Jaldún a estructurar un sistema de leyes apoyadas, como él mismo afirma, en el modesto dato fáctico. Este es el meollo de su filosofía de la historia. La inducción «científica» y la demostración consecuente aparecen dentro del campo de la historia ocupada hasta entonces del dato singular e irrepetible:

> … la norma para observar, para discernir en los relatos lo verdadero de lo falso, se fundamenta en la apreciación de lo posible y de lo imposible y consiste en examinar la sociedad humana, es decir, la civilización; distinguir por un lado lo que es inherente a su naturaleza y, por el otro, lo que es accidental y que no debe tomarse en cuenta, reconoceinclo asimismo lo inadmisible. Procediendo así tendremos una regla segura para distinguir, en cuanto suceso y noticia, la verdad del error, lo verdadero de lo falso, valiéndonos de un método demostrativo, que no dejará lugar a dudas. Entonces, si oímos la noticia de algunos sucesos de los que acontecen en la sociedad humana, sabremos formar nuestro juicio sobre lo que debemos aceptar como verídico o rechazar como falso. Estaremos así provistos de un positivo instrumento que nos permitirá

> apreciar los hechos a ciencia cierta y que servirá a los historiadores de guía en el desarrollo de sus trabajos, para procurarse el sendero de la verdad.

Después de llevar a cabo esta operación, el historiador

> … estará en posibilidad de someter las narraciones que se le han transmitido al análisis, conforme a los principios y normas que ya tiene a su disposición; de suerte que los hechos que concuerdan con dichas normas y corresponden a todas sus exigencias, podría considerarlos como auténticos; de lo contrario, deberá conceptuarlos como apócrifos y rechazarlos.

Ahora bien, la pluralidad de los hechos históricos sólo existe, en la obra de Ibn Jaldún, al nivel del método de investigación, unificándose al nivel de la síntesis final. A nuestro autor no se le escapa que la realidad histórica inmediata es plural, variable y aun contradictoria. No es ajeno a la diversidad que se halla en el acontecer histórico; pero asimismo es consciente de que a un nivel superior, la pluralidad y la individualidad desaparecen al incorporarse a un todo orgánico donde las excepciones no tienen cabida ya que representan meros accidentes. La consecuencia inmediata de tan ambiciosa concepción de la historia es evidente. Al aceptar la existencia de leyes inevitables

> el lector ya no se encontrará en la obligación de aceptar a ciegas los relatos que se le presentan, podrá ya conocer debidamente la historia de las edades que le han precedido; será capaz incluso de prever lo que podría surgir en el futuro.

Así la historia es, en última instancia, una ciencia o un conocimiento del futuro.[23] Esta es la conclusión a que lleva el aplicar un criterio científico al análisis del pasado. El inferir a partir del análisis de los sucesos del pasado las características que tendrán los del futuro será un hecho relativamente sencillo al utilizar el adecuado instrumento que Ibn Jaldún propone. Su teoría encuentra aquí un contacto con Tucídides para quien la historia es también un conocimiento del futuro; pero mientras para el genial ateniense el individuo es el sujeto del acontecer histórico y el que encuentra en las enseñanzas del pasado las reglas de conducta para el futuro; para el historiador musulmán el individuo es un átomo minúsculo que no juega ningún

papel, más que el de espectador, del verdadero sujeto de la historia, la sociedad. Así en tanto que para Tucídides el hombre dotado puede actuar modificando el futuro, para Ibn Jaldún el hombre sólo puede contemplar, impotente, la marcha de los acontecimientos. En ambos la historia tiene un papel pedagógico pero con la enorme diferencia que da el poder aplicar o no a la vida cotidiana la experiencia de los sucesos pasados.

d. *Las leyes del acontecer histórico*

Para poder exponer el tipo de leyes que rigen la historia de las sociedades, Ibn Jaldún comienza estableciendo las diferencias que existen entre los dos tipos de vida civilizada que conoce: la nómada o rural (*umran badaui*) y la sedentaria o urbana (*umran hadari*). Características de la vida nómada o rural son su gran espíritu de solidaridad (*asabiya*),[24] sus vínculos familiares y tribales, su resistencia y energía ante la vida azarosa y dura que llevan y en suma todas las cualidades que hacen de ellos seres esforzados, sencillos y rudos. La vida sedentaria o urbana se caracteriza por su complejidad económica y social, por la abundancia de satisfactores inmediatos de la vida, por el lujo y la molicie propias del citadino, en suma por la delicadeza de costumbres que hacen del habitante de las ciudades un ser acomodaticio y débil que vive tanto más sumido en el marasmo de la inactividad cuanto mayores son sus riquezas.

Los dos tipos de sociedades así concebidas distan mucho de parecerse a la polis democrática griega (pese a que Ibn Jaldún conoció sin duda la traducción árabe de la *República*) ya que el filósofo tunecino creía que la organización social no podía ser modificada en nada ni menos perfeccionada por efecto de la razón como creían los griegos. Las sociedades son para nuestro autor, fenómenos naturales que se apoyan en dos elementos

determinantes: la economía y la seguridad. En la polis griega clásica la tiranía no es más que un accidente que rompe el orden racional de un sistema político democrático. En la sociedad oriental, grande o pequeña, el despotismo es la regla y el absolutismo lo común. Los gobiernos democráticos sólo existen para Ibn Jaldún en las tribus más o menos bárbaras cuya altivez y rudeza de costumbres las pone al abrigo de un jefe despótico. Los vínculos tribales, el espíritu de grupo o de *asabiya* los exenta de caer en gobiernos tiránicos. Como puede verse estamos en el otro polo del pensamiento político griego. Por otra parte es evidente que la pintura que Ibn Jaldún nos hace del hombre nómada tiene ciertos puntos de contacto con el «buen salvaje» rousseauniano cuyo espíritu de libertad también le evita ser presa de gobiernos tiránicos y caer en la depravación urbana. Sin embargo el nómada de Ibn Jaldún dista mucho de tener las características de bondad natural y sensibilidad del hombre de naturaleza idealizado por Rousseau. El nómada es un ser rudo dispuesto y preparado para la lucha y la guerra en las que se encuentra en su elemento. El parecerse a los griegos por su tipo de gobierno y el acercarse al «buen salvaje» por su amor a la libertad no hacen al nómada ni griego ni buen salvaje.

La existencia de ambas sociedades es para Ibn Jaldún un hecho indiscutible. A partir de él indagará sobre el origen de cada una de ellas, las causas de sus diferencias en cuanto al género de vida, al modo como cada una se ha adaptado a su ambiente, su gestación y desarrollo. Esta investigación lo lleva a examinar el efecto de las condiciones geográficas sobre la vida del hombre y a estudiar la génesis de los fenómenos económicos mostrándole cómo el género de vida de los hombres está condicionado por los recursos naturales y por el clima de las regiones que habitan. Concede gran importancia a estos condicionantes materiales de la vida humana ya que existen para él evidentes influencias recíprocas entre una determinada organización social

y los fundamentos materiales que la sustentan. La interacción de esos factores heterogéneos cobra a los ojos de Ibn Jaldún una gran importancia. Así la rudeza y energía de los árabes nómadas la explica por la sencillez y frugalidad de sus alimentos así como por la dureza de los climas en que habitan. La benignidad del clima debilita física y moralmente a los pueblos.

Después de indicarnos las características internas y externas de las sociedades Ibn Jaldún pasa a exponer el proceso dinámico del acontecer histórico. Cuando el espíritu de grupo o *asabiya* logra formar conciencia e imponerse a un grupo social preocupado por sus intereses colectivos, el espíritu gregario desaparece, uniformizando las aspiraciones comunes del grupo, sublimándolas hasta una *voluntad colectiva de dominio*. La *asabiya* actúa como aglutinante psicosocial que da origen a grupos sociales sólidos que por medio de la lucha efectúan violentamente los cambios políticos que llevan a la formación de nuevos gobiernos. La «gran catapulta» que lanza a los pueblos a la guerra es el hambre. La guerra «es un fenómeno tan natural en el orden social como la alimentación en el fisiológico».[25] El hombre es por naturaleza un animal dotado por Dios de la razón pero cuya agresividad innata lo lleva necesariamente a atacar a sus semejantes.

Ahora bien, es la sociedad nómada la que agrupada bajo un jefe que ha consolidado su preponderancia se lanza a asumir el poder en un reino, fundando un nuevo gobierno monárquico y dinástico sobre las ruinas del anterior. Habiendo establecido el nuevo estado, gracias a sus virtudes guerreras, los nómadas adoptarán las costumbres y el modo de vida de los citadinos. El espíritu de grupo que los hacía guerrear con solidaridad, eficacia y alta moral de combate desaparece ante la consolidación y concentración del poder en manos de un soberano o de una camarilla. La *asabiya* se debilita con la vida sedentaria. El poderío político del nuevo estado se apoya, no obstante, en su fuerza y

no en sus dimensiones territoriales. Dicha fuerza le viene de diversos factores principalmente económicos La prosperidad del estado se apoya en las cargas fiscales que impone a sus súbditos. Crece la industria, las ciudades aumentan su población y el lujo se hace necesario. Aparece la especulación en los precios que coincide con la decadencia política. Se restringe el crédito y el estado asume la dirección de la economía dejando poco sitio a los intereses privados. La estabilidad económica se mantiene precariamente a pesar de la crisis política. Los impuestos aumentan, el numerario escasea y los campesinos abrumados por los tributos y la corrupción gubernamental abandonan el cultivo de la tierra desatándose el hambre y las epidemias. El descontento se generaliza. La disgregación social se presenta como una reacción de las masas empobrecidas frente a la oligarquía. El estado sucumbe ante una revolución que impone un cambio político y una nueva dinastía asume el poder. La supremacía de un grupo cualquiera dotado de *asabiya* consuma el derrumbe del estado anterior.

Los hombres, como los imperios, crecen, maduran, declinan y mueren en un ciclo vital ineluctable. La plenitud de ese imperio es la ciudad, la vida urbana, que da origen a la molicie y al lujo. La civilización sedentaria representa un tope más allá del cual no se concibe el progreso. El lujo indica el principio del fin de una sociedad en vías de anquilosarse y que requiere de sangre nueva y de un nuevo impulso vital y civilizador que solamente puede venirle de fuera.

Éste es el ciclo, casi diríamos mecánico —o biológico—, que determina el devenir histórico en la teoría de la historia de Ibn Jaldún. Ciertamente sus observaciones se circunscribieron al África del Norte y a los dos tipos de sociedades que conoció, pero ello no excluye la posibilidad de extrapolar su teoría a todas las sociedades humanas ya que las características que determinan a cada una de ellas son constantes no importando su ca-

rácter rural o urbano. En esto estriba la posibilidad de generalizar las leyes históricas del nacimiento, crecimiento, madurez y muerte de las sociedades a todos los grupos sociales y si Ibn Jaldún ha quedado ciertamente condicionado por su medio, ello no invalida que su pretensión de interpretar, dentro de este grupo de leyes, el devenir de todas las sociedades humanas, sea perfectamente legítimo ya que la evolución histórica está determinada por los factores psicológicos que son constantes a todos los hombres en todos los tiempos.

Sin embargo, Ibn Jaldún no ha postulado, como podría pensarse, una teoría de ciclos cerrados del acontecer histórico. La repetición perpetua del proceso vital de las sociedades ciertamente hace evocar una concepción cíclica de la historia, pero se trata más bien de un proceso espiral progresivo, originado por los impulsos vitales sucesivos que dan a la marcha del acontecer histórico las jóvenes generaciones herederas de las civilizaciones desaparecidas. La dinámica de este proceso no excluye un cierto progreso ya que las sociedades se suceden en el tiempo que es irreversible. Pero se trata de un tipo peculiar de progreso que involucra una serie de cambios, retrocesos y decadencias condicionados por la interacción de fuerzas independientes que surgen súbitamente. Es la lucha permanente la que origina el cambio perpetuo de un estado de cosas a otro. En esto estriba la diferencia entre la concepción cíclica helénica o lineal cristiana de la historia y la idea de Ibn Jaldún para quien lo único permanente es el cambio:

> Los trabajos historiográficos —nos dice— encubren otra especie todavía de errores provenientes de la inadvertencia de los autores que no tienen en cuenta alguna las mutaciones que la variación de los tiempos y las épocas opera en el estado de las naciones y los pueblos. Esto es un verdadero mal, que podrá permanecer largo tiempo desconocido, puesto que no suele manifestarse sino al cabo de una serie de siglos, y apenas un muy corto número de hombres repara en ello. En efecto, el estado del mundo y de los pueblos, sus costumbres, tendencias e ideas no persisten en un mismo ritmo ni en un curso estable: es todo lo contrario, un devenir constante, una serie de vicisitudes que perdura a través de la sucesión de los tiempos, una transición continua de un estado a

otro. Los mismos cambios que operan en los individuos los días y las ciudades, tienen lugar igualmente en los grandes países, las provincias, las regiones, los largos periodos del tiempo y los imperios. «Tal es la ley de Dios para con su creación». (Corán, sura XL, vers. 85).

Esta idea de la transición permanente encubre el sentido fatalista del acontecer histórico que campea en las páginas de los *Muqaddimah*. Ibn Jaldún es, ante todo, un pesimista, pero su actitud, en lugar de apoyarse en razones filosóficas o metafísicas está fundada en consideraciones históricas y sociales.[26]

e. *La filosofía de la decadencia*

Ya hicimos alusión a la actitud de Ibn Jaldún ante lo inevitable del acontecer histórico que lleva siempre a la decadencia; ante la impotencia de los historiadores y filósofos que, aunque comprenden el fenómeno, no pueden hacer nada para detenerlo. Esta es la raíz del pesimismo jalduniano. Como todo científico de la historia sabe que sus análisis objetivos, sea cual fuere el grado de perfección que puedan alcanzar, no proporcionan sino el diagnóstico, jamás la terapéutica, de ahí que toda su obra esté atravesada por un profundo escepticismo. En su interés por mostrar las enfermedades de la sociedad humana que la llevan a la senilidad y a la muerte, pone en evidencia el carácter ineluctable y fatal del devenir histórico. En tonos casi apocalípticos nos ha dejado su vivencia de ese fenómeno de la decadencia:

> En el momento en que el mundo sufre una devastación tal, diríase que éste va a mudar de naturaleza a efecto de padecer una nueva creación y una organización nueva, como una continuidad en el devenir. Por tanto, necesario es hoy día un historiador que registre el estado actual del mundo, de los países y pueblos y señale las transmutaciones operadas en costumbres y creencias…

Ahora bien, los factores objetivos que han llevado a Ibn Jaldún a tan pesimista conclusión son de diversa índole. Existen factores externos, internos y los que podríamos calificar de

existenciales. Los factores externos se presentan con evidencia a los ojos de los estudiosos de la historia del Islam: la agonía de los califatos musulmanes de España, que Ibn Jaldún atribuye a las disensiones internas de los estados, la creciente anarquía política de los reinos del Magreb, las invasiones mongólicas que asolaron el oriente islámico y la decadencia y contracción económica. Pero es ante todo el creciente poderío de los bárbaros lo que impresiona la mente de nuestro autor quien entiende por bárbaros no sólo a los extranjeros mongoles sino a los nómadas musulmanes que devastan todo a su paso. Entre los factores internos los principales son la decadencia cultural e intelectual, el fanatismo religioso y la proliferación de la demagogia política. Desde el punto de vista de la historia de la cultura es evidente que en el siglo XIV la civilización musulmana empieza a anquilosarse no por agotamiento sino porque el ambiente le es desfavorable. La crítica filosófica de los grandes pensadores del Islam como Al-Gazali, que hubiera podido iniciar una saludable renovación, lleva por el contrario a un pietismo y a un fanatismo religioso radicales que sofocan los grandes avances culturales logrados por los árabes bajo los califas desde varios siglos atrás. La intolerancia y el oscurantismo se presentan como fenómenos sociales característicos de los pueblos musulmanes. La demagogia política triunfa cuando se dirige a las masas depauperadas que sólo requieren un leve impulso para iniciar las persecuciones contra los enemigos del estado.

Prolifera el ocultismo y la magia como secuencia lógica del gran auge filosófico árabe, del mismo modo que a la filosofía clásica grecorromana sucedió el culto a las divinidades esotéricas de Oriente con su secuela de ritos mágicos. Se abandona el estudio de las ciencias que son sustituidas por las artes ocultas a las cuales Ibn Jaldún concede, aunque sea para impugnar su valor, una porción de su obra. La idea de que la cultura también puede desaparecer muestra hasta qué grado había llegado el pe-

simismo de nuestro autor quien se hace las siguientes reflexiones:

> ¿Qué han llegado a ser las ciencias de los persas, cuyos escritos en la época de la conquista fueron destruidos por orden de Omar… de los caldeos… de los asirios… de Babilonia… de los coptos… de los griegos, de los cuales poseemos solamente las producciones científicas y eso gracias a los cuidados de Al-Mamoun por hacerlos traducir?

Consecuente con este modo de pensar, es lógico que nuestro autor enfoque los logros de la filosofía clásica, tal como él la conocía, con un profundo escepticismo. Dejando de lado la teología que, según él, pertenece a otro orden, Ibn Jaldún considera que la filosofía conduce a un callejón sin salida por lo que es necesario buscar la solución en otra disciplina. Podría inclusive pensarse que los *Muqaddimah* son la respuesta de un historiador desengañado frente a las pretensiones de los filósofos.

Por otra parte, semejante actitud lleva a Ibn Jaldún al pesimismo ético ya que al postular un determinismo total que hace que el hombre quede condicionado por su medio social, político, económico y geográfico, la libertad individual desaparece y la capacidad humana para decidir en asuntos morales se reduce a un mínimo.

Todos estos factores externos e internos convergen a lo que hemos denominado las características existenciales del pesimismo jalduniano. El caos político y social en medio del cual transcurrió su vida, la impresión que le causó el paulatino empeoramiento de las condiciones de vida del Magreb provocado por las tribus nómadas expulsadas de Siria y Egipto por los gobernantes fatimidas y lanzadas contra el África del Norte; la convicción de que la pérdida de España representaba un gigantesco retroceso para el Islam, todo ello contribuyó a que concibiera a la historia universal en un enorme cuadro que abarcaba «en una visión panorámica el surgimiento y la caída de los imperios y la génesis, el crecimiento, el colapso y la desintegración de las civilizaciones».[27]

El comparar el pasado con el presente le produjo una crisis psicológica cuyo maravilloso fruto fueron los *Muqaddimah*, obra que marca el principio de la escisión cultural entre Oriente y Occidente. Obra asimismo de un intelecto superior que pasa gran parte de su vida envuelto en luchas políticas, sufre calamidades familiares, que presencia guerras, desastres y epidemias, los *Muqaddimah* revelan al hombre que desconfía de la eficacia del estudio y la meditación para poder conducir los asuntos humanos. Historiador de gran refinamiento intelectual, amante del gusto decadente de la civilización urbana, Ibn Jaldún no concibe la cultura sino como un pasatiempo placentero en medio del caos universal, como un lujo más de la civilización sedentaria. De ahí parte su leve y mal avenida tendencia moralizante. Su determinismo, radical en sus postulados, no es llevado a sus últimas consecuencias. Su providencialismo revela las raíces islámicas y teístas de su pensamiento, pero es un providencialismo que no hace sino acentuar la dicotomía que su obra plantea entre el mundo histórico y físico y el mundo divino y revelado. Aquél es obra de los hombres y éste de Dios y por tanto intocable. El inmanentismo jalduniano se detiene en el mundo histórico planteando una disyuntiva insalvable.

No creemos que Ibn Jaldún fuese ajeno a este problema ya que como todo hombre culto de su tiempo y además musulmán, era un buen teólogo. Incluso sabemos que hizo un comentario a Averroes que está perdido. Los *Muqaddimah* revelan en diversos lugares un afán de no contradecir directamente a los teólogos, sino que se conforma con dar en términos mesurados ciertas interpretaciones no poco heterodoxas. La epopeya de la conquista árabe por ejemplo, que la ortodoxia cubre de hechos milagrosos es analizada con frialdad por nuestro autor quien señala las condiciones sociales que la originaron. De hecho en buena medida los *Muqaddimah* representan la primera tentativa conocida de crear una ciencia de las sociedades inde-

pendientes de la teología y de la filosofía. Ciertamente lo sobrenatural tiene para Ibn Jaldún, su parte en la vida de los individuos pero no aparece para nada en la organización social. La Providencia sólo interviene en lo sobrenatural y por lo tanto en la vida particular de cada hombre, no en la sociedad. Aquí radica el inmanentismo de la tesis jalduniana. Al hacer de la sociedad el sujeto de la historia y al hacer explícito que la Providencia sólo interviene en la vida individual, la elimina del curso de la historia la cual se desarrolla ajena a los designios divinos y sin ser alterada por Dios. Para Ibn Jaldún la divinidad y el hombre están en contacto permanente, no en vano concibe el misticismo como un vigoroso fenómeno cultural, pero Dios está excluido de la marcha general de los acontecimientos. Nuestro filósofo de la historia no es ni apocalíptico ni promete paraísos terrenales. Su sentido de la realidad lo lleva a insistir en el valor de los aspectos más pragmáticos de la vida pese a que en el fondo es un creyente musulmán que no se atreve a excluir a la divinidad de la vida humana sometiéndola a las leyes de la razón pura. Por otra parte es evidente que Ibn Jaldún ha trascendido el profetismo semítico de corte puramente religioso asentado en la revelación ya que al secularizar e inmanentizar la historia y al afirmar que se pueden predecir los sucesos futuros apoyándose en la interpretación adecuada de los sucesos pasados, ancla este nuevo profetismo en los datos de la razón humana por un sencillo cambio de variables que han excluido la revelación por la razón. La comparación con San Agustín se presenta en este punto como necesaria. Africano como Ibn Jaldún y nacido prácticamente en el mismo lugar, su filosofía de la historia se encuentra ciertamente en la antípoda del pensamiento jalduniano pero como éste, está marcado del fatalismo semítico. Ibn Jaldún no ha hecho, en última instancia, sino eliminar la Ciudad de Dios de los asuntos humanos varios siglos antes de que lo hiciera la historiografía occidental.

Por ello los *Muqaddimah* representan una obra única en su género[28] que puede ser incluso catalogada como uno de los más importantes triunfos del espíritu humano.[29]

IV. LAS EDICIONES DE LOS «MUQADDIMAH» Y LA PRESENTE EDICIÓN

La obra de Ibn Jaldún nos ha sido conservada en varios manuscritos algunos de ellos redactados todavía en vida de nuestro autor o algunos años después. Es un hecho bien significativo y excepcional que poseamos de una sola obra tantos y tan bien conservados manuscritos contemporáneos de este historiador.[30] Aunque Ibn Jaldún terminó su estudio hacia 1378 según ya dejamos anotado, es evidente que posteriormente a este año todavía practicó numerosas adiciones al texto. Inclusive es posible detectar ciertas adiciones realizadas entre 1402 y 1404 o sea apenas dos años antes de su muerte. Puede pensarse que los manuscritos que datan de la vida del autor fueron hechos bajo su supervisión y que las ligeras variantes —que más bien son variaciones de forma y no de fondo— fueron enmiendas practicadas por el historiador mismo quien corrigió y limó algún pasaje aquí y allá sin alterar ni el sentido del texto ni menos el significado y la composición de la obra.

Las ediciones árabes datan desde mediados del siglo XIX. En 1857 se imprimieron los *Muqaddimah* en Bulaq, cerca de el Cairo. Esta edición fue hecha de acuerdo con dos manuscritos, el primero datado en Túnez en 1382 y el segundo en Fez en 1397. Esta edición, «libremente corregida» por el editor, ha sido la base de casi todas las ediciones orientales posteriores. Así la más conocida de ellas, la de Beirut de 1880, parte sustancialmente de la de Bulaq.

En 1858 el sabio arabista francés Etienne Marc de Quatrémere publicó la primera edición europea del texto árabe de los *Muqaddimah*. La obra apareció en París, en 3 volúmenes, con el título de *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*. Esta edición, que a justo título podemos considerar como una edición científica[31] partió de cuatro manuscritos del texto árabe, de los cuales el más antiguo data del siglo XVII. Tres de estos manuscritos están en la Biblioteca Nacional de París.

Una nueva edición árabe debida a Yusuf As'ad Ad'Daghir fue publicada en Beirut en 1956 y otra debida a Alí'Abd-al Wahid Wafi fue impresa en cuatro volúmenes en el Cairo entre 1957 y 1962. Ambas ediciones, pese a lo que sostienen en contrario, están basadas principalmente en las ediciones de Bulaq y de Quatrèmere.

Tenemos noticia de una erudita y definitiva edición árabe debida al especialista en asuntos jaldunianos Muhamad Tawit at-Tanji quien presumiblemente ha utilizado varios manuscritos para su edición. Desconocemos, empero, si dicha obra ha visto ya la luz o aún está en preparación.

Las ediciones en otras lenguas no son tan abundantes, como podría esperarse. La primera fue una versión incompleta en turco que apareció en el Cairo en 1859. Otra edición en el mismo idioma en traducción de Z. K. Ugan vio la luz entre 1954 y 1957.[32]

Entre 1862 y 1868 publicó William Mac-Guckin barón de Slane los tres volúmenes de su justificadamente célebre traducción francesa de los *Muqaddimah* aparecidos con el título de *Prolégomènes Historiques d'Ibn Khaldoun*. Esta edición fue, durante muchos años, el único texto asequible en una lengua occidental de la obra del historiador tunecino. Una reproducción fotomecánica de esta traducción fue publicada en París en 1936 con un prefacio de Gastón Bouthoul.[33] Pese a las objeciones,

correcciones y enmiendas que se le han hecho, es indudable que la edición de Slane representa una buena traducción de los *Muqaddimah* hecha dentro de los límites que impone el versátil vocabulario jalduniano y por ello no deja de constituir una valiosa aportación.

Una nueva y por muchos conceptos excelente edición francesa la debemos al erudito Vincent Monteil quien la publicó en tres volúmenes en Beirut bajo los auspicios de la UNESCO.[34] A nuestro parecer esta edición corrige y enmienda en muchos aspectos la edición de Slane. Una selección de textos en francés precedidos de un interesante estudio fue publicada recientemente por Mohamed-Aziz Lahbabi.[35] Otra traducción francesa de los textos de los *Muqaddimah* que tratan asuntos económicos fue publicada en París en 1961.[36]

En 1951, A. Schimmel publicó largos extractos en alemán de los *Muqaddimah*,[37] y en 1958 comenzó a aparecer una traducción al portugués debida al brasileño de origen libanés José Khoury en colaboración con A. Bierrenbach.[38]

Entre 1957 y 1959 apareció una traducción al persa[39] y en 1961 se imprimió una edición en hindi.[40]

Debemos a Franz Rosenthal una espléndida primera edición inglesa completa de los *Muqaddimah*, publicada en 1958 y reeditada con correcciones y adiciones bibliográficas en 1967.[41] Una selección debida a N. J. Dawood que parte de la traducción de Rosenthal se imprimió en 1969.[42] En 1950 Charles Issawi publicó también en inglés algunos fragmentos de esta obra.[43]

Por paradójico que parezca, es un hecho que pocos han sido los estudios serios y menos aún los fragmentos de los *Muqaddimah* publicados en español. Que sepamos, no existe una traducción completa de esta obra en nuestra lengua.[44] Una selección en castellano, traducida del inglés de la edición de Issawi, fue publicada hace algunos años por el Instituto de Es-

tudios Políticos de la Facultad de Derecho en la Universidad Central de Venezuela.[45]

La edición que hoy presentamos pretende ser la primera que se da a las prensas en lengua castellana. Fue hecha por el señor Juan Feres directamente del árabe de la edición de Beirut de 1900,[46] cotejándola con la edición de Slane reimpresa en 1936. El señor Feres no conoció ni la edición de Rosenthal ni la de Monteil que ciertamente le hubieran servido para enriquecer aún más su cuidadosa traducción, en la que tardó un poco más de 20 años. Utilizó e incorporó a su texto gran parte de las notas de Slane y otras propias que sirven para esclarecer pasajes no muy claros del texto.

La dificultad principal que afronta un traductor de Ibn Jaldún es el de las diversas acepciones que un mismo término arábigo tiene en las lenguas occidentales y que difícilmente se corresponden en forma rigurosa ya que reflejan modos de pensar y situaciones vitales totalmente distintas. Ahora bien, una traducción literal puede hacer tan inaccesible a un lector occidental un texto árabe como una traducción «libre». Podría entonces darse el caso de que un historiador árabe nos fuera doblemente inaccesible tanto por él mismo como por sus traductores. Si a esto añadimos que Ibn Jaldún escribió en pleno siglo XIV y en medio de una civilización alambicada y decadente, más propia para un estudio de erudición pura, comprenderemos la dificultad que entraña una traducción cualquiera a lenguas occidentales de este autor. Además la mentalidad arábiga medieval no deja de tener todavía cierto carácter exótico aun para los estudiosos que a menudo todavía aplican criterios de la historiografía del siglo XIX para dilucidar problemas históricos.

El Sr. Feres optó por una vía intermedia; ni la traducción literal ni la «libre». Ante un término difícil se detiene e intenta dilucidar su posible o posibles significaciones, sus variantes y de prestarse a ello su acepción más cercana. Algunas notas su-

yas ilustrarán este método. Además, es evidente que el español permite, y casi diría facilita, la traducción de un término arábigo tanto por la riqueza de vocablos de origen árabe que tiene nuestro idioma así como por la riqueza conceptual que posee.

Por otra parte, el Sr. Feres dividió su traducción siguiendo la pauta de la edición de Slane y que con leves variantes es la misma que sigue Rosenthal. Nosotros hemos procurado respetar el texto de la traducción a la que le hemos hecho únicamente ciertas modificaciones, incluyendo además algunas notas aclaratorias y hemos conservado sin alteración la división de los libros y es en este estado que lo sometemos a la consideración de los estudiosos.

Elías Trabulse.

APÉNDICE I

AUTOBIOGRAFÍA

Advertencia

Fue en su último retiro en Egipto entre los años de 1382 y 1406 cuando Ibn Jaldún dio la forma final a la redacción de su *Autobiografía* (Ta'rif). Ciertos fragmentos nos hacen pensar que fueron redactados durante su agitada vida en el Magreb.

El género autobiográfico, de suyo difícil por exceso o por defecto de imparcialidad hacia el que es afecto a narrar su propia vida, fue bastante socorrido por los árabes los cuales nos han dejado algunas obras maestras. La mayoría de estos autores tendían a dejar por escrito el recuerdo de sus hechos con motivos pedagógicos. Ibn Jaldún no fue la excepción. Escribió su *Autobiografía* convencido de la importancia de sus experiencias personales llenas para él de enseñanza para las futuras generaciones.[47]

El texto árabe que se conocía llegaba hasta el año de 1394 y todo parecía señalar que era una sección más de su gran libro histórico. Ibn Jaldún no había, en apariencia, dejado establecido que se tratase de un libro independiente. Inclusive la *Autobiografía* aparece incorporada en los manuscritos que nos restan de los *Muqaddimah* al principio o al final de alguno de los volúmenes. Sin embargo, una serie de manuscritos encontrados más recientemente en las bibliotecas de Estambul, el Cairo, Túnez y Marruecos nos revelan que la *Autobiografía* es un libro aparte, independiente totalmente de los *Muqaddimah* y con un título diferente.[48]

En contraste con los relatos autobiográficos de otros autores árabes que viajaron por el Magreb y por España tales como Ibn al Jubayr que viajó en el siglo XII o Ibn-Batuta que lo hizo en el XIV y que narran pormenores interesantes acerca de sus impresiones de viaje, del paisaje, del clima, de las ciudades, etc., Ibn Jaldún casi no hace descripciones físicas, culturales o geográficas. Sólo habla de su vida particular y de sus actividades y si eventualmente toca algún tópico digamos geográfico, únicamente lo hace por referencia a su propia actividad prescindiendo de detalles que, aunque interesantes, caen fuera de su relación personal.

La *Autobiografía*, por otra parte, es abundante en digresiones que a menudo tienen poco que ver con la vida de su autor y que tienden únicamente a describir el ambiente de la época, por lo que a menudo repite algunos hechos que ya ha mencionado en alguna parte de sus *Muqaddimah* o de su *Historia Universal*.

Por lo demás, cabe mencionar que la *Autobiografía* a pesar de su indudable valor informativo nos ofrece, como advertíamos más arriba en relación con las obras pertenecientes a este género literario, sólo una descripción biográfica parcial del autor ya que ni abarca toda la vida pública y privada de Ibn Jaldún ni pormenoriza, como asentábamos al principio de su biografía, gran parte de los detalles que un biógrafo moderno consideraría imprescindibles para un ensayo de interpretación sicológica de nuestro historiador. Es por ello que la *Autobiografía* puede ser calificada de narración de hechos selectos de la vida de Ibn Jaldún quien omitió grandes trozos significativos de su vida para concretarse a darnos la imagen de sí mismo que él deseaba que fuese vista, juzgada y valorada por la posteridad.

Lo incompleto de esta obra puede aquilatarse al registrar ciertos pasajes autobiográficos que aparecen diseminados en sus otras obras y que no existen en la *Autobiografía*. Estas omisiones más las que apuntábamos líneas arriba nos permiten suponer que la obra fue escrita en diferentes etapas de su vida.

Salvo lo anterior la *Autobiografía* puede ser considerada como un documento «histórico, literario y humano de primer orden»; una guía de gran valor sobre la vida, época y actividades «de una de las más grandes y notables personalidades jamás producidas por el Islam».[49] Las ediciones de la *Autobiografía* datan desde mediados del siglo pasado. En 1844 el barón de Slane la publicó en traducción al francés y abreviada en el *Journal Asiatique*,[50] y la reimprimió casi completa en 1863 en la introducción de la edición francesa de los *Muqaddimah*.[51] En la reimpresión de 1934 aparece esta misma traducción la cual posee una particularidad ya que el periodo comprendido entre 1395 y 1406 o sea entre el año en que se detiene el manuscrito autobiográfico que de Slane conoció y el año de la muerte de Ibn Jaldún, fue suplido con las narraciones de otros autores contemporáneos suyos o que vivieron en el siglo siguiente que se refieren a nuestro autor. No había, antes de conocerse el texto completo de la *Autobiografía*, otro modo de subsanar esa laguna en el relato.

En 1951 fue publicada en el Cairo una edición crítica y completa de la *Autobiografía* debida al erudito marroquí especialista en temas jaldunianos Muhammad Tawit at-Tanji.[52] Esta edición está basada en los manuscritos recientemente descubiertos del texto completo de la *Autobiografía*.

Nuestra traducción de esta obra está tomada de la edición francesa de 1934.

Reseña sobre mi familia

La familia Jaldún es originaria de Sevilla; trasladóse a Túnez hacia la mitad del siglo séptimo (de la héjira), cuando la emigración que tuvo lugar después de la ocupación de Sevilla por Ibn Adfonsho, rey de los gallegos.[1] El autor de esta reseña se llama Abu Zaid Abderrahmán, hijo de (Abu Zakr) Mohammad, hijo de (Abu Abdallah) Mohammad, hijo de Al Hasan, hijo de Mohammad, hijo de Djaber, hijo de Mohammad, hijo de Ibrahim, hijo de Abderrahmán, hijo de Jaldún.[2] Para remontar a Jaldún, doy aquí una serie de diez abuelos solamente; mas estoy inclinado a creer que quedan aún otros diez cuyos nombres se ha olvidado referir. En efecto, si Jaldún, el primero de nuestros abuelos que estableciόse en España, entró allí cuando la conquista de ese país (por los musulmanes), el espacio de tiempo que nos separa de él sería de unos setecientos años, o de unas veinte generaciones, a razón de tres generaciones por siglo.[3]

Sacamos nuestro origen de Hadramut, de una tribu árabe del Yemen, y nos vinculamos con ese pueblo a través de la persona de Waíl Ibn Hodjr, jefe árabe que fuera uno de los Compañeros del Profeta. Abu Mohammad Ibn Hazm dice en su «Djamhara»: [4] «Waíl era hijo de Hodjr, hijo de Saad, hijo de Masruq, hijo de Waíl, hijo de An-Nomán, hijo de Rabiah, hijo de Al Hareth, hijo de Malik, hijo de Shorahbil, hijo de Al Hareth, hijo de Malik, hijo de Morra, hijo de Homaidí (var.Hamirí, Himyarí), hijo de Rend (var.Zaid), hijo de Al Hadramí, hijo de Omar (var.de Amr), hijo de Abdallah, hijo de Aauf, hijo de Djosham (var.de Djorsham), hijo de Abd Shams, hijo de Zaid, hijo de Lami (var.de Loui), hijo de Shamit (var.de Shit), hijo de Qodama (var.de Qatama), hijo de Aadjib, hijo de Malik, hijo de Laí (var.Louí), hijo de Qahtan. Tuvo un hijo llamado Alqama Ibn Waíl, y un nieto de nombre Abd-el-Djabbar Ibn Alqama».

Leemos en el «Istiáb» de Abu Omar Ibn Abd-el-Berr[5] bajo la letra «u» (uau): «Waíl trasladóse cerca del Profeta, y éste, extendiendo su manto en el suelo, le hizo sentarse sobre él y dijo:

“¡Gran Dios!, derrama tus bendiciones sobre Waíl Ibn Hodjr y sus hijos, y sobre los hijos de sus hijos, hasta el día de la resurrección”. Al despedirle, le hizo acompañar por Mohawia Ibn Abi Sofyan, a quien había encargado de enseñar al pueblo de Waíl, el Corán y el islamismo. Cuando el advenimiento de Mohawia al califato, Waíl, su antiguo compañero (de viaje), fue a presentarle sus homenajes; mas no quiso aceptar la “djáiza”[6] que ese príncipe le ofreció. Cuando la refriega de Hodjr Ibn Adi-el-Kindí[7] en Kufa, Waíl y los demás jefes yemenitas que estaban bajo las órdenes de Ziad Ibn Sofyan, reunieron sus fuerzas contra el perturbador». Es sabido que Hodjr cayó en sus manos y que fue condenado a muerte por Mohawia, a quien lo habían entregado.

[«Entre los descendientes de Waíl, dice Ibn Hazm, se cuentan los Bani Jaldún de Sevilla, familia cuyo abuelo Jaled, dicho “Jaldún”, dejó Oriente por España. Era hijo de Othmán, hijo de Hani, hijo de Al Jattab, hijo de Qoraib, hijo de Madi-Qoraib, hijo de Al Hareth, hijo de Waíl, hijo de Hodjr». El propio autor dice: «Qoarib Ibn Othmán y su hermano Jaled, nietos de Jaldún, contaban en el número de los jefes más insubordinados de España. Mohammad —agrega— el hermano de Othmán, dejó hijos, y uno de sus descendientes fue Abul-Assi Arar, hijo de Mohammad, hijo de Jaled, hijo de Mohammad, hijo de Jaldún. Abdul-Assis tuvo tres hijos, Mohammad, Ahmad y Abdallah. Entre la posteridad de Othmán, hermano de Mahantmad, se destaca Abu Moslem Omar Ibn Jaldn, filósofo (hakím)[8] español y discípulo de Maslama Al Madjritί.[9] Era nieto de Mohammad, hijo de Abdallah, hijo de Bakr, hijo de Jaled, hijo de Othmán, hijo de Jaldún. Su primo paterno, Ahmad, era hijo de Mohammad, hijo de Ahmad, hijo de Mohammad, hijo de Abdallah.[10] El último de la posteridad de Qoraib, jefe ya citado, fue Abul-Fadl Mohammad, hijo de Jaled, hijo de Ahmad, hijo de Abdallah, hijo de Qoraib»].

Nuestro antepasado, al llegar a España, establecióse en Carmona con una fracción de su tribu, los hadramitas. Su linaje se propagó en dicha ciudad; después se trasladaron a Sevilla. Aquélla fracción pertenecía a «djund» el Yemen.[11] Qoraib y su hermano Jaled, descendientes de Jaldún, se destacaron en la revolución que estalló en Sevilla bajo el reinado del emir Abdallah el-Meruaní.[12] Omeía Ibn Abi Abda, al apoderarse del gobierno de Sevilla, lo retuvo durante algunos años, luego fue muerto por Ibrahim Ibn Haddjadj, que se reveló contra él a instigación del Emir Abdallah el-Meruaní. Esto ocurrió en la segunda mitad del siglo III (de la héjira). Daré una breve nota de esa revuelta conforme a los datos proporcionados por Ibn Saíd,[13] por Al Hadjarí,[14] por Ibn Hayan[15] y otros historiadores. Estos apoyan sus relatos en la autoridad de Ibn Al Ashaath,[16] historiógrafo de Sevilla.

Durante los disturbios que agitaron a España bajo el reinado del emir Abdallah, los personajes más influyentes de la ciudad de Sevilla aspiraron a la independencia, y se lanzaron a la revuelta. Fueron tres jefes de grandes familias los que provocaron la sublevación: 1.º Omeía, hijo de Abd-el-Gafer y nieto de Abu Abda, mismo que fue nombrado gobernador de la ciudad y la provincia de Sevilla por Abderrahmán, el primero de los Omeya que entrara en España. Omeía tenía un alto rango en la corte de Córdoba, y había gobernado las provincias más importantes del imperio. 2.º Qoraib, jefe de la familia Jaldún. Tenía por lugarteniente a su hermano Jaled. «La familia Jaldún, dice Ibn Hayan, es hasta el presente una de las más ilustres de Sevilla. Ha brillado siempre por el elevado rango que ocupan sus miembros en los mandos militares y en las ciencias.» 3.º Abdallah Ibn Haddjadj, jefe de la familia de los Haddjadj. «Esta casa —aclara el propio Ibn Hayan—, forma parte de la tribu de La-

jm, y persiste todavía en Sevilla. Es una cepa bien enraizada cuyas ramas continúan floreciendo. Se ha distinguido siempre produciendo jefes y sabios de talento superior». Entre los años 280 (893 de J. C.) y 290, mientras que un espíritu general de insubordinación turbaba a España, el emir Abdallah confió su joven hijo Mohammad al cuidado de Omeía, hijo de Abd-el-Gafer, a quien acababa de nombrar gobernador de Sevilla. Ya en posesión de su puesto, Omeía tramó un complot contra su soberano, y empujó secretamente a aquéllos jefes de quienes hemos hablado a rebelarse contra su pupilo y contra él mismo. Habiéndose encerrado en la ciudadela con el joven príncipe, se dejó sitiar por los insurrectos. Mohammad al obtener de ellos permiso para ir a reunirse con su padre, Omeía aprovechó la ocasión para atribuirse el mando supremo. Hizo entonces asesinar a Abdallah Ibn Haddjadj, reemplazándolo por Ibrahim, hermano de su víctima. Queriendo afirmar su autoridad y asegurar la obediencia de las familias Jaldún y Haddjadj, retuvo a sus hijos cerca de él y viendo que estaban poco dispuestas a obedecerle, trató de someterlas mediante la amenaza de hacer morir a sus rehenes. Para obtener la libertad de sus hijos, dichas familias se comprometieron, por juramento, a serle fieles; mas en seguida reanudaron su rebelión, atacando a Omeía con tanto encarnizamiento, que éste tomó la resolución de morir con las armas en la mano. Habiendo hecho degollar a sus mujeres, cortar los corvejones a sus caballos y quemar todo lo que poseía de valor, se lanzó en medio de los atacantes y combatió hasta sucumbir. Los vencedores entregaron su cabeza a las injurias del populacho, y avisaron al emir Abdallah que habían matado a su gobernador porque se había substraído a la autoridad de su soberano. Sintiendo la necesidad de la discreción, el emir aceptó esa excusa y les envió, en calidad de gobernador, a uno de sus parientes llamado Hisham Ibn Abderrahmán. A instigación de Qoraib Ibn Jaldún, encarcelaron a este funcionario

y mataron a su hijo. Qoraib se apoderó entonces del gobierno de Sevilla. Ibn Zaíd refiere lo siguiente basado en Al Hadjari: «Después de la muerte de Abdallah Ibn Haddjadj, su hermano Ibrahim quiso apoderarse del poder, y, para asegurar el éxito en su empresa, se alió por el vínculo matrimonial a la familia de Ibn Hafsún,[17] uno de los rebeldes más temibles de España, y señor a la sazón de la ciudad de Málaga y de toda esa provincia hasta Ronda. Habiendo abandonado en seguida a sus nuevos aliados, tornó hacia Qoraib Ibn Jaldún, ganó su amistad y se convirtió en su lugarteniente en el gobierno de Sevilla. Qoraib oprimía a los habitantes y les manifestaba un desprecio excesivo, en tanto Ibrahim les trataba con amabilidad e intercedía siempre en su favor ante su jefe. Al granjearse de esa manera el afecto de la población a medida que Qoraib lo iba perdiendo, hizo pedir sigilosamente al emir Abdallah documentos de nombramiento en el gobierno de Sevilla a fin de asegurarse, mediante esos documentos, toda la confianza de sus administrados. Ya obtenidos los documentos deseados, notificó a los principales de la ciudad, y éstos, siéndole enteramente adictos, se declararon contra Qoraib, cuya conducta ya los tenía indignados. El pueblo se sublevó, sacrificó a Qoraib y envió su cabeza al emir Abdallah. Ibrahim se convirtió así en amo de Sevilla». «Residía, dice Ibn Hayan, a veces en Sevilla y otras en el castillo de Carmona, una de las plazas más fuertes de España. Es allí donde tenía su caballería. Enroló tropas, organizólas y, para cultivar el favor del emir Abdallah, enviábale dinero, ricos presentes y auxilios en hombres a cada barullo de guerra. Su corte fue un centro de atracción; sus elogios se hallaban en todas las bocas; los hombres de alcurnia que acudían a él recibían magníficas dádivas; los poetas celebraban sus nobles cualidades y obtenían preciosas recompensas; Abu Omar Ibn Abd-Rabboh, autor del "Icd",[18] buscaba su patrocinio y desatendía por él a los demás jefes que se habían sublevado (contra el gobierno de

los Omeyas).[19] Reconociendo el alto mérito de este autor (Ibrahim) le colmaba de dones».

La familia Jaldún conservó siempre en Sevilla la prominente posición de que Ibn Hayan, Ibn Hazm y otros historiadores han hablado. Su prosperidad duró, ininterrumpidamente, mientras reinaban los Omeyas y no decayó sino en la época en que España se halló dividida en varios reinos independientes. Dicha familia, al no contar ya con la multitud de clientes que constituían su fuerza, perdió entonces el mando que había poseído. Cuando Ibn Abbada hubo consolidado su autoridad en Sevilla, franqueó a la familia Jaldún la carrera del visirato y de los puestos administrativos. Los miembros de esta familia asistieron con Ibn Abbada y Yusof Ibn Tashifin a la batalla de Zellaca, y varios de ellos encontraron allí el martirio. En esta jornada, el rey de los gallegos (Alfonso VI rey de León y de Castilla) sufrió una derrota completa. Durante el combate, los Jaldún se mantuvieron inquebrantables al lado de Ibn Abbada, y se dejaron destrozar en sus puestos. Fue solamente con la ayuda de Dios que los muslimes pudieron alcanzar la victoria. A consecuencia de esos acontecimientos y de la ocupación de España por Yusof Ibn Tashifin y sus Almoravides, la dominación de los árabes fue desbaratada, desorganizándose sus tribus.

De mis abuelos en África

Los Almohades, pueblo que tuvo por soberanos a Abd-el-Mumin y a sus hijos, arrebataron España a los Almoravides y confiaron, en diversas ocasiones, el gobierno de Sevilla y de la Andalucía occidental[20] al dignatario más eminente (el «zaím» o líder) de su imperio, el jeque Abu Hafs, caudillo de la tribu de Hintata. Más tarde, elevaron a su hijo, Abd-el-Wahed, a ese puesto; luego nombraron a Abu Zakariya, hijo de éste. En

aquella época, nuestros ancestros de Sevilla se hallaban adheridos a los Almohades, y uno de nuestros abuelos maternos, llamado Ibn-el-Mohtaseb, donó al nuevo regente una joven cautiva gallega. Abu Zakariya la hizo concubina suya y tuvo con ella varios hijos: a saber, Abu Yahya Zakariya, Omar y Abu Bakr. El primero fue su sucesor designado; pero murió antes que su padre. Dicha mujer llevó el título de «Omm-el-Jolafá» (madre de los califas).[21] Posteriormente al año 620, Abu Zakariya pasó al gobierno de Ifrikiya; después, en el año 625 (1228 de J. C.), repudió la soberanía de los descendientes de Abd-el-Mumin, declarándose independiente, y quedó dueño absoluto de ese país. Hacia la misma época, el imperio de los Almohades en la España (musulmana) fue desmembrado, e Ibn Hud se rebeló contra ellos.[22] A la muerte de ese príncipe, toda la España (musulmana) fue trastornada, y el rey cristiano la atacaba encarnizadamente, haciendo frecuentes incursiones a la Fronteira,[23] formada por el llano que se extiende desde Córdoba y Sevilla hasta Jaén. Ibn Al Ahmar se subleva en Arjona, fortaleza situada en la Andalucía occidental,[24] esperando apropiarse de los últimos restos de la España (islámica). Habiéndose dirigido al concejo municipal de Sevilla,[25] cuerpo cuyos miembros pertenecían a las familias de Al Badji, Al Djidd, Al Wazir Said-en-Nas y de Jaldún, les invitaba a declararse contra Ibn Hud, y a dejar la Fronteira al rey cristiano, a efecto de limitarse a la posición de las montañas del litoral y de las ciudades fuertes de esa región, desde Málaga hasta Granada y de allí hasta Almería. Como esos jefes no vieron la necesidad de abandonar su país, Ibn Al Ahmar rompió toda relación con ellos y con su presidente Abu Meruán Al Badji. A partir de entonces reconocía a veces la soberanía de Ibn Hud, otras veces la del príncipe de la familia de Abd-el-Mumin que reinaba en Marruecos, y a veces la del emir Abu Zakariya, soberano de Ifrikiya. Ya establecido en Granada, hizo de ella la capital de su reino, y dejó sin defensa la Fronteira

y las ciudades que comprendía. La familia Jaldún, previendo entre tanto el peligro que la empresa del rey cristiano entrañaría abandonó Sevilla, y llegando a Ceuta, sobre la costa opuesta del Mediterráneo, se decidió a residir allí. El rey cristiano no tardó en lanzarse sobre las plazas fuertes de la Fronteira, y, en el espacio de veinte años, se apoderó de Córdoba, Sevilla, Carmona y Jaén, así como de sus respectivas dependencias.

En Ceuta, la familia Jaldún se vinculó por los lazos matrimoniales con la familia Azafi,[26] y esa alianza tuvo su resonancia. Entre sus miembros que emigraron a África, se encontraba nuestro abuelo Al Hasan Ibn Mohammad, nieto materno de Ibn-el-Mohataseb. Queriendo revalidar los servicios que sus antepasados prestaran a la familia de Abu Zakariya, se presentó en la corte de este emir, quien lo recibió con excelente distinción. En seguida se dirigió al Oriente y, al cabo de haber cumplido la peregrinación, retornó a África y halló, cerca del emir Abu Zakariya, que se encontraba entonces en Bone, la acogida más grata. Desde ese momento, hasta su muerte, vivió a la sombra tutelar del reino hafsida, gozando de los favores del príncipe, el cual le había asignado un sueldo e «ictá».[27] Dicho abuelo murió en Bone y allí fue enterrado. La juventud de su hijo Abu Bakr Mohammad fue rodeada de igual protección y colmada con las mismas bondades. La muerte del emir Abu Zakariya, suceso que tuvo lugar en Bone en el año 617 (1249 de C.), no disminuyó en nada la prosperidad de que disfrutaba: Al-Mostanser Mohammad, hijo y sucesor de Abu Zakariya, lo mantuvo en la privilegiada posición que se le había concedido. El curso del tiempo, operó a continuación las mutaciones que le son ordinarias: Al Mostanser murió en 675 (1277 de C.), y su hijo Yahya (Al Wathec) ocupó el trono; mas en seguida el emir Abu Ishaq llegó de España, en donde estuvo refugiado durante la vida de su hermano Al Mostanser,[28] y se hizo dueño de lfrikiya, después de haber depuesto a su sobrino. Ese nuevo soberano

confía a nuestro abuelo las funciones de «emir-el-ashgal» (ministro de hacienda), con iguales atribuciones que las de los grandes funcionarios almohades encargados anteriormente de desempeñar este puesto. De tal modo tenía el derecho de nombrar receptores, destituirlos y hacerles rendir cuentas (mediante el empleo de la tortura). Abu Bakr cumplía con esos deberes de una manera señalada. Más tarde, cuando el sultán Abu Ishaq envió a Bujía a su hijo y sucesor designado, Abu Fares, le asignó como primer ministro (Hadjeb o hageb) a nuestro abuelo Mohammad (hijo de Abu Bakr),[29] quien poco después presentó su renuncia y regresó a la capital. El impostor Ibn Abi Omar habiéndose apoderado de (Túnez), sede del reino hafsida, encarceló a Abu Bakr, y, al cabo de quitarle todas sus riquezas mediante las torturas, le hizo ahorcar en el mismo sitio donde las tenía encerradas.[30] El sultán Abu Ishaq, acompañado de sus hijos y de nuestro abuelo Mohammad hijo de Abu Bakr, se dirigió a Bujía, donde esperaba encontrar refugio; mas, al llegar a ésta ciudad, fue arrestado por orden de su propio hijo, Abu Fares. Este salió en seguida a la cabeza de sus tropas, llevando a sus hermanos consigo, y marchó contra el pretendiente, el cual se hacía pasar por Al Fadl, hijo de (Al Watheq) el majlúo.[31] Después de la batalla de Mermadjenna, tan funesta para los hafsidas, nuestro abuelo Mohammad, que había asistido a la misma, consiguió escaparse con Abu Hafs, hijo del emir Abu Zakariya; acompañados por Al Fazazi y Abul Hosain Ibn Sayed-en-Nas, se refugiaron en Calat-Sinan.[32] Al Fazazi era cliente de Abu Hafs, y éste le trataba con marcada predilección. Ibn Sayed-en-Nas, que había tenido un rango más elevado que Al Fazazi en Sevilla, su ciudad natal, experimentó un disgusto tan vivo, que fue a reunirse con el príncipe Abu Zakariya (hijo de Abu Ishaq) en Telmosan, donde le aconteció lo que hemos referido (en la *Historia de los bereberes*).[33] En cuanto a Mohammad Ibn Jaldún, se quedó con el emir Abu Hafs, quien, al adueñarse del reino,

concedióle «ictá» a ese fiel servidor, lo inscribió en la nómina de los jefes militares y, habiéndole reconocido como el más hábil de la mayor parte de los funcionarios de su corte, lo escogió para substituir a Al Fazazi en el cargo de primer ministro. Abu Hafs tuvo por sucesor a Abu Asida Al Mostanser, nieto de su hermano. Este príncipe tomó por ministro a Mohammad Ibn Ibrahim Ad-Dabbag, antiguo secretario de Al Fazazi, y Mohammad Ibn Jaldún, a quien dio el puesto de viceministro, conservó este cargo hasta la muerte del soberano. El emir (Abul Beqá) Jaled, al ocupar el trono, permitió a Ibn Jaldún los privilegios de que venía gozando; aunque Abu Yahya Ibn-el-Lihyan que sucedióle en el cargo, no empleara a nuestro pariente, acogióle en cambio favorablemente, y tuvo que elogiar su habilidad con ocasión en que los árabes nómadas iban a apoderarse del reino. Envióle a defender la península[34] contra los Delladj, tribu soleimida establecida en esa región, y allí de nuevo Ibn Jaldún logró destacarse. Después de la caída de Ibn-el-Lihyan, se dirigió a Oriente y cumplió con el deber de la peregrinación, el año 718 (1319 de C.). Manifestando en seguida su intención de renunciar al mundo para volverse hacia Dios, realizó una peregrinación el año 723, y permaneció algún tiempo en el templo de Meca. Conservó sin embargo, gracias a la liberalidad del sultán Abu Yahya (Abu Bakr),[35] todas las prerrogativas de que había gozado, así como una gran parte de las concesiones y pensiones que había obtenido del Estado. Este príncipe le invitó incluso más de una vez, en vano, a ocupar el cargo de primer ministro. A este propósito, Mohammad Ibn Mansur Ibn Mozni[36] me hizo el relato siguiente: «El hadjib (hagib o primer ministro) Mohammad Ibn Abd-el-Aziz el Kurdi, sobrenombrado Almizuar, murió en el año 727 (1327), y el sultán llamó a tu abuelo, a fin de tomarlo por hadjib y consejero privado. Al no poderle convencer a aceptar esos puestos, le pidió su opinión para escoger a una persona capaz de desempeñar eficazmente

la función de hadjib. Mohammad Ibn Jaldún le señaló al gobernador de Bujía, Mohammad Ibn Abul Hosain Ibn Sayed-en-Nas, como persona competente, tanto por su talento como por su pericia. Le recordó también que, desde largo tiempo, la familia de este funcionario había servido a la del soberano en Sevilla y en Túnez. Es un hombre, dice, muy apto para llenar ese puesto por su saber y por la influencia que le confiere el número de sus clientes. El príncipe, persuadido de ese consejo, hizo venir a Ibn Sayed-en-Nas, y le encomendó el cargo de hadjib». Todas las veces que el sultán Abu Yahya (Abu Bakr) salía de Túnez, confiaba el mando a mi abuelo, cuya inteligencia y abnegación le inspiraban una confianza ilimitada.

En el año 737 (1336-37 de J. C.), cuando acaeció la muerte de mi abuelo, mi padre, Abu Bakr Mohammad, dejó la carrera militar y administrativa para seguir la de la ciencia (la ley) y la devoción. Era tanto más inclinado a este género de vida, cuanto que había sido educado bajo la dirección del célebre legista Abu Abdallah Az-Zobaidi, el hombre más distinguido de Túnez por su profundo saber y por su talento como mufti (legista consultor), y entregado además a la práctica de la vida devota, observando así el ejemplo de su padre, Hosain, y de su tío, Hasan, dos notables ascetas (ualíes). Desde el día en que mi abuelo renunció a los negocios públicos, se quedó cerca de Abu Abdallah, y mi padre, al que había puesto en manos de este doctor, se aplicó al estudio del Corán y de la Sunna. Cultivaba con pasión la lengua árabe y se mostraba versado en todas las ramas del arte poético. Los filólogos de profesión recurrían a su dictamen, hecho del cual yo mismo he sido testigo, y sometían sus escritos a su examen. Mi padre murió víctima de la gran peste del año 749. [37]

De mi educación

Yo nací en Túnez, el día primero del mes de ramadán del año 732 (27 de mayo de 1332 de C.), y fui educado bajo la atención de mi padre hasta la época de mi adolescencia. Aprendí a leer el sacro Corán con un maestro de escuela llamado Abu Abdallah Mohammad Ibn Saad Ibn Boral-el-Ansari, originario de Djayala, localidad de la provincia de Valencia (España). Él había estudiado con los mejores maestros de esa ciudad y sus cercanías, y sobrepasaba a todos sus contemporáneos en el conocimiento de las «lecciones coránicas».[38] Uno de sus preceptores de las «siete lecciones» fue el famoso Abul Abbas Ahmad Ibn Mohammad Al Betrani, sabio «lector», que había sido discípulo de maestros de una autoridad reconocida. Después de haberme aprendido de memoria el texto del Corán, lo leí según las siete lecciones, bajo la dirección de Ibn Boral, tomando primero cada lección por separado y luego todas en conjunto. Durante esa tarea repasé el Corán veintiuna veces; luego lo releí otra vez relacionando todas las lecciones. Lo volví a leer conforme a las dos lecciones enseñadas por Yacub.[39] Otras dos obras que estudié también con el mismo maestro, aprovechando sus observaciones, fueron el poema de Ash-Shatibi sobre las lecciones coránicas, titulado «Lamiya», y otro poema del mismo autor sobre la ortografía del Corán, titulado «Raíya».[40] Me impartió, sobre estas materias, las mismas instrucciones didácticas que él recibiera de Al Bitrani y de otros maestros. Estudié asimismo bajo su dirección [el] «At-tafsil», obra que Ibn Abd-el-Berr compuso sobre las Tradiciones relatadas en el «Mowatta»,[41] y en la cual sigue el plan de su otra obra sobre el propio tema, llamada «At-tamhid», pero limitándose únicamente a las Tradiciones.[42] Estudié todavía con él un gran número de libros, entre otros «At-tahsil» de Ibn Malik,[43] y «Almojtasar», o abreviado de jurisprudencia, de Ibn-el-Hadjib;[44] no aprendí sin embargo de memoria el texto entero ni del uno ni del otro. Al mismo tiempo, cultivaba el arte de la gramática bajo la dirección

de mi padre, y con la ayuda de varios eminentes profesores de la ciudad de Túnez, a saber:

1.º El jeque Abdallah Mohammad lbn-el-Arabí Al Hasairí, sabio gramático y autor de un comentario sobre At-tahsil.

2.º Abu Abdallah Mohammad Ibn Ash-Shouash Az-Zerzali.

3.º Abul Abbas Ahmad Ibn-el-Cassar, gramático de vasto saber, y autor de un comentario sobre el «Borda», poema famoso conteniendo las alabanzas del Profeta. Vive todavía y habita en Túnez.

4.º Abu Abdallah Mohammad Ibn Bahr, primer gramático y filólogo de Túnez. Yo asistía asiduamente a su curso, y reconozco que efectivamente ese hombre era un verdadero «bahr» (océano)[45] de ciencia en todo lo que se relaciona a la lengua (árabe). De acuerdo con sus consejos, memoricé a los «seis poetas»,[46] el «Hamasa», las poesías (de Abu Tammam) Habib, una parte de los poemas de Al Motanabbí y varias piezas de versos contenidos en «Kitab-el-Agani».[47]

5.º Shams-ed-Din Abu Abdallah Mohammad Ibn Djaber Ibn Soltán-el-Qaisi, nativo de Guadix y autor de dos relatos de viaje. Era jefe tradicionista de Túnez. Yo seguí sus cursos con puntualidad y le oí explicar [el] «Almowatta» entero, y la obra de Moslem Ibn Haddjadj,[48] a excepción de una pequeña porción del capítulo relativo a la caza. Me enseñó también una parte de los «Cinco Tratados Elementales»,[49] me comunicó un gran número de obras sobre gramática y derecho, y me dio una «idjaza» general.[50] Para las enseñanzas que me impartía, citaba la autoridad de diversos maestros con los cuales él había estudiado y cuyos nombres tenía inscritos en un registro. Uno de los más conocidos de ellos era Abul Abbas Ahmad Ibn-el-Gammaz Aljazradjí, cadí de la comunidad[51] en Túnez.

6.º Estudié el derecho en Túnez con varios maestros, a saber: Abu Abdallah Mohammad Ibn Abdallah-el-Djaiyaní (nativo de

Jaén) y Abul Casem Mohammad Ibn-el-Casir, que me enseñó igualmente el abreviado del «Modawana»,[52] escrito por Abu Saíd Alberdaí y titulado «At-tamhid», así como el «Modawana» (o digesto) de las doctrinas particulares de la jurisprudencia malikita. Hice también un curso de derecho bajo su dirección, y frecuenté, al mismo tiempo, las sesiones de nuestro jeque Abu Abdallah Mohammad Ibn Abd-es-Salam, cadí de la comunidad. Mi hermano Mohammad, ahora difunto,[53] asistía conmigo a dichas sesiones. Aproveché mucho de las luces de Ibn Abd-es-Salam, a quien oía también leer y explicar el «Mowatta» del imam Malik. Él había aprendido, por la vía de la tradición oral, el texto de este libro, siendo dirigido por un doctor de una gran autoridad, Abu Mohammad Ibn Harún At-taí, mismo que más tarde cayera en demencia.

Podría citar aún los nombres de varios jeques tunecinos bajo la dirección de los cuales hice diversos estudios, y de quienes poseo buenos certificados e «idjazas». Todos ellos murieron en la época de la gran peste.

En el año 748 (1347 de J. C.) Abul Hasan, soberano de Marruecos, se apoderó del reino de Ifrikiya.[54] Llegó a nuestra ciudad, acompañado de un crecido número de sabios, a quienes había obligado a seguirle, y que formaban el más bello ornato de su corte.

Allí se destacaban:

1.º El gran mufti y jefe de la secta malikita en el Magreb, Abu Abadallah Mohammad Ibn Soleimán As-Sittí,[55] doctor a quien frecuenté y cuyas enseñanzas me fueron muy útiles.

2.º Abu Mohammad Abd-el-Mohaimen Al Hadramí, jefe tradicionista y gramático del Magreb, secretario del sultán Abul Hasan, y encargado de escribir el «alama» (rúbrica real) al calce de los documentos emanados del soberano. Habiéndome agregado a él, aproveché de sus clases y me otorgó la licencia de en-

señar las seis principales colecciones de Tradiciones,[56] y además el «Mowatta», el «Siar» de Ibn Ishac,[57] el tratado de Ibn As-Salah sobre las Tradiciones, así como varias otras obras cuyos títulos he olvidado. En la ciencia de las Tradiciones este doctor poseía conocimientos que remontaban a las mejores fuentes y se veía que, para aprenderlos correctamente y retenerlos, él había puesto todos los cuidados posibles. Poseía una biblioteca de más de tres mil volúmenes, compuesta de obras sobre Tradiciones, derecho, gramática, filología, ciencias racionales y otros temas; el texto de todos esos libros era de una corrección cabal, debido al esmerado cuidado que se había puesto en el cotejo. Allí no había un solo «diván» (compilación de poesías) en el que no se leyera una acotación escrita por cada jeque quien desde tiempos del autor, venía sucesivamente enseñando el contenido de la obra. Los tratados de derecho y de gramática, así como las colecciones de anécdotas filológicas llevaban igualmente inscripciones para garantizar su autenticidad.

3.º El jeque Abul Abbas Ahmad Az-Zuauí, primer «mocri» (profesor de lectura coránica) del Magreb. Leí el Corán bajo su dirección, en la gran mezquita, según las siete lecciones tal como Abu Amr Ad-Daní (natural de Dania) e Ibn Shoraih[58] las han transmitido; mas no he podido terminar esa lectura. Le oí también explicar varias obras y recibí de él una licencia general (Idjaza).

4.º Abu Abdallah Mohammad Ibn Ibrahim-el-Abbalí,[59] gran maestro de ciencias racionales. Su familia era de Tlemcén, ciudad en donde pasó su juventud. Habiendo estudiado los libros que tratan de las matemáticas (kotob-at-aalim), se hizo maestro de esta rama del humano saber. Cuando el gran sitio de Tlemcén,[60] dejó la ciudad y efectuó la peregrinación a la Meca. En Oriente encontró los doctores más ilustres; pero él se encontraba en la imposibilidad de aprovechar de sus luces, debido

a una indisposición incidental que le alteraba el ánimo. De vuelta en su país, estudió la lógica, los principios fundamentales de la teología dogmática y los de la jurisprudencia canónica con el jeque Abu Musa Isa Ibn-el-Imam.[61] En Túnez estudió, en compañía de su hermano, Abu Zaíd Abderrahmán, bajo la dirección del célebre Telmidz Ibn Zaidún (es decir, discípulo de Ibn Zaidún). De regreso en Tlemcén, se encontró en posesión de vastos conocimientos en las ciencias racionales y en las que tienen por base la Tradición.[62] Con todo, reanuda sus estudios en su ciudad natal bajo la dirección del recién citado Abu Musa. Poco después, pasa al Magreb, forzado a huir de Tlemcén, debido a que Abu Hammu Musa Ibn Yagmoracen o Yagmorasan, soberano de esta ciudad, quiso obligarle a tomar la dirección general de la hacienda pública y el control de los ingresos. Instalado en Marruecos, prosigue con asiduidad las lecciones del renombrado Abul Abbas Ibn-el-Banna y, ya convertido en maestro de todas las ciencias racionales, hereda la reputación que este sabio tenía en la opinión pública e inclusive una fama aún más amplia. Después de la muerte de este profesor, él se dirigió a las montañas de Heskura,[63] invitado por Alí Ibn Mohammad Ibn Terumit,[64] que deseaba hacer algunos estudios bajo la dirección de un hombre tan hábil. Las enseñanzas de tal maestro no podían dejar de ser provechosas, y algunos años más tarde, cuando Abu Said, sultán del Magreb, obligó a Ibn Terumit a abandonar las montañas de Heskura y a residirse en la Ciudad Nueva (El Balad-el-djadid),[65] Al Abbalí le acompañó. En seguida, éste fue admitido por el sultán Abul Hasan en el número de los sabios que recibía en su círculo íntimo. A partir de entonces se consagró a divulgar en el Magreb las ciencias racionales, y cuyos esfuerzos alcanzaron grandes éxitos. Un crecido número de personas lo tuvo por preceptor, de suerte que devino el lazo que uniera a los antiguos sabios con los de su época. Cuando vino a Túnez con el sultán Abul Hasan, yo me puse a frecuen-

tarle perseverantemente, a efecto de estudiar con él la lógica, los principios fundamentales de la teología dogmática, los de la jurisprudencia, todas las ciencias filosóficas y las matemáticas. Logré tanto progreso bajo su dirección que él mismo me manifestaba a menudo su alta satisfacción.

5.º Otro sabio que el propio sultán Abul Hasan trajera a Túnez fue nuestro amigo Abul Qasim Abdallah Ibn Yusof Ibn Reduan, doctor en jurisprudencia malikita. Era uno de los secretarios del soberano y se hallaba a la sazón bajo las órdenes de Abu Mohammad Abd-el-Mohaimen. Éste desempeñaba las funciones de secretario de Estado y de escribir el «alama», es decir, la rúbrica oficial al calce de las ordenanzas, manifiestos y demás documentos que emanaban del sultán. Ibn Reduan fue uno de los ornamentos del Magreb por la diversidad de sus ciencias, la belleza de su caligrafía, la rectitud de su conducta, la habilidad en formular los contratos, la elegancia de estilo en la correspondencia escrita a nombre del soberano, la facilidad con que componía los versos y su talento para la predicación. En efecto, cumplía con mucha frecuencia el oficio de imam cuando el sultán asistía a la oración. Yo hice relaciones con él desde su llegada a Túnez, y mucho me ha halagado siempre la intimidad que cultivamos. No lo tomé sin embargo, por maestro, puesto que éramos más o menos de la misma edad; pero, a pesar de ello, aproveché de sus luces como de mis preceptores normales.

[En la época en que nuesro autor iba a entrar en la vida pública, los Hafsidas, dinastía bereber almohade, reinaban sobre los países que integran hoy los territorios de Túnez y de Trípoli. La provincia de Constantina y la, de Bujía formaban virreinatos gobernados por príncipes de esta familia. La provincia del Zab, llamada también «los Ziban», era administrada, en nombre del sultán hafsida, por el señor de Biskera, que pertenecía siempre a la familia Mozni. Los Aulad Abi-l-Lail y los

Mohalhal, dos familias rivales, igualmente poderosas, tenían bajo sus órdenes una multitud de tribus nómadas pertenecientes, como ellas, a la raza árabe y casi siempre en sedición contra el gobierno de Túnez. El reino de los Hafsidas se llamaba «Ifrikiya»].

Los Abd-el-Wad, dinastía bereber, acababan de ser destronados por Abul Hasan, sultán merinida. Habían poseído las comarcas que se extienden desde el Moluía, del lado del occidente, hasta la ciudad de Medea y de Dellys del lado del oriente. Su capital era Tlemcén o Telmosan. Después de la muerte de Abul Hasan, restablecieron su autoridad en ese territorio.

Los merinides o benimerines, tercera dinastía bereber, gobernaban las provincias que componen, al presente, el reino de Marruecos.

El sultán hafsida Abu Bakr, sobrenombrado «Abu Yahya», murió en el mes de radjab de 747 (octubre de 1346) y tuvo por sucesor a su hijo Abu Hafs Omar. El nuevo soberano, al saber que su hermano, heredero designado del trono, y yerno del sultán merinida Abul Hasan, marchaba contra él, huyó de la capital y fue a encerrarse en la ciudad de Bedja, la antigua «Vacca», situada a unas diecisiete leguas al oeste de Túnez; pero, cinco semanas después, irrumpió súbitamente en Túnez y mató a su rival. Al enterarse de esta noticia. Abul Hasan manifestó una viva indignación y, con el pretexto de vengar la muerte de su yerno, hizo los preparativos para la conquista de Ifrikiya. Puesto a la cabeza de un ejército inmenso, partió de Telmosan, plaza que acababa de arrebatar a los Abd-el-waditas y, durante su marcha, iba juntando bajo sus banderas a las tribus árabes que ocupaban los campos de Constantina, Bujía y Túnez. En esa expedición se hizo acompañar por Ibn Tafraguin, político hábil y ex ministro del usurpador Abu Hafs Omar. En el mes de djomad de 748 (septiembre de 1347 de J. C.), tomó posesión de Túnez, y Abu Hafs Omar, que se había escapado hacia el desier-

to, fue hecho prisionero y condenado a muerte. Un solo acto de imprudencia impidió al vencedor el goce de los frutos de su conquista y del trono de Marruecos: habiendo privado a las tribus árabes de las pensiones y los «ictá» que ellas tenían del gobierno hafsida, indispuso a aquellos nómadas contra su autoridad y fue batido por ellos bajo los muros de Kairuan. Tal encuentro, llamado desde entonces «la catástrofe de Qairauán (Kairuan)», le obligó a huir a Susa y a embarcarse para Túnez, adonde los árabes vinieron bien pronto a sitiarle. El falso rumor de su muerte se propagó hasta Telmosan, y su hijo Abu Inan, a quien había dejado allí como su lugarteniente, pasó al Magreb y se apoderó de la autoridad suprema. Abul Hasan se apresura para recuperar su reino y hacer volver a su hijo a la obediencia. Partió de Túnez el año 750 (1349), en pleno invierno, después de haber confiado el gobierno de esta ciudad a su hijo Abul Fadl. Escapado milagrosamente del naufragio de su flota, retorna a sus Estados y libra una batalla a Abu Inan. Traicionado de nuevo por la fortuna, buscó asilo entre los Hintata, tribu bereber establecida en el Atlas, en donde muere de fatiga y tristeza.

El emir Abul Fadl, príncipe hafsida, se adueñó de Túnez y de Ifrikiya después de la partida precipitada del sultán Abul Hasan. En julio de 1350, fue depuesto y ajusticiado por Ibn Tafraguin, quien, después de estar prófugo en Egipto, para escaparse de la venganza del sultán Abul Hasan, a quien traicionara en Kairuan, acababa de retornar a Túnez y de hacer proclamar califa al príncipe Abu Ishaq, hijo del difunto sultán Abu Yahya Abu Bakr.

[Estos datos, sacados de la *Historia de los bereberes,* de Ibn Jaldún, bastarán para hacer más inteligibles las indicaciones que el autor nos va a presentar en esta parte de su autobiografía. Antes de volver a tomar su relato, ofrece al lector dos largos extractos de un poema compuesto por un tunecino llamado «Ar-

Rahuí» en alabanza de Ibn Reduan, personaje cuyo nombre acaba de ser mencionado. Reproduce asimismo un extenso fragmento de otro poema compuesto por su profesor, Abd-el-Mohaimen, en elogio del propio Ibn Reduan].

A principios del año 749 (abril de 1348 de C.) los árabes nómadas derrotaron al sultán Abul Hasan cerca de Kairuan[66] y, poco tiempo después, sobrevino la gran peste. Varios de los doctores de quienes acabamos de hablar fueron sus víctimas; Abd-el-Mohaimen sucumbió allí así como mi padre.

Inmediatamente a la catástrofe de Kairuan, el pueblo de Túnez se sublevó contra los partidarios del sultán Abul Hasan y los forzó a encerrarse en la ciudadela junto con el hijo y las mujeres de este príncipe. Ibn Tafraguin repudió entonces la autoridad de Abul Hasan y salió de Kaíruan para unirse con los árabes que bloqueaban la plaza y que acababan de proclamar la soberanía de Ibn Abi Dabbus (un descendiente del último califa almohade de Marruecos).[67] Habiendo recibido en seguida de esos nómadas la misión de rebelar la ciudadela de Túnez, se dirigió a esta ciudad; mas la fortaleza resistió a todos sus esfuerzos. El día de la sublevación, Abd-el-Mohaimen vino a refugiarse en casa de mi padre, y permaneció escondido en nuestra casa cerca de tres meses. El sultán Abul Hasan, estando entonces provisto para salir de Kairuan, se fue a Susa, de donde se embarcó para Túnez, plaza que Ibn Tafraguin acababa de abandonar en su fuga rumbo a Oriente. Abd-el-Mohaimen dejó su refugio y fue reintegrado por el sultán en el puesto de secretario de Estado y del «alama».[68]

Después de ser nombrado secretario del «alama» por el gobierno de Túnez pasó luego al Magreb, en donde ocupó la secretaría del sultán Abu Inan.

Desde mi adolescencia yo sentía siempre avidez de conocimientos y he puesto un gran celo por adquirirlos concurriendo

a escuelas y cursos de instrucción. Después de la gran peste que arrebató a nuestros hombres más preclaros, a nuestros sabios, a nuestros profesores, y que me privó particularmente de mis padres, yo asistía con regularidad a las clases del profesor Abu Abdallah Al Abbalí, y, al cabo de tres años de estudio bajo la dirección de este maestro, descubrí en fin que yo ya algo sabía. Cuando el sultán Abu Inan le llamó a su lado, Abu Mohammad Ibn Tafraguin, que era entonces todopoderoso en Túnez, me invitó a desempeñar el puesto de secretario del «alama» ante su soberano, Abu Ishaq. Este príncipe acababa de hacer los preparativos militares a fin de resistir al emir Abu Zaid, nieto del sultán Abu Yahya Abu Bakr y señor de Constantina, quien, empujado y secundado por la tribu árabe de los Aulad Mohallial,[69] avanzaba para atacarle. Ibn Tafraguin hizo marchar a su encuentro al sultán Abu Ishaq y a la tribu árabe de Aulad Abi-l-Lail. Acababa de pagar los sueldos a las tropas y de organizar las diferentes ramas de la administración, cuando me escogió para reemplazar a Ibn Omar, secretario del «alama», recién destituido porque había exigido un aumento de haberes. Desde entonces escribí la «alama» en nombre del sultán, es decir, tracé en gruesos caracteres, sobre los decretos y demás documentos reales, las palabras «Alhamdo Lil-lahi Uashkro Lil-Lah» (alabanza a Dios y agradecimiento a Dios) entre el «bismil Lah»[70] y la serie del texto.

Hacia el comienzo del año 753 (marzo-abril de 1352 de J. C.), salí de Túnez con las tropas, pero estaba bien decidido a dejarlas tan pronto como hallara la ocasión, porque experimentaba un fuerte pesar de estar separado de mis profesores e imposibilitado de proseguir mis estudios. De suerte, cuando la ola de la invasión merinida se retiró del suelo de Ifrikiya para retornar a su lecho y que esa tribu, al tomar el camino del Magreb, país en donde tenía sus acantonamientos, llevaba consigo a los sabios y los jeques que la habían acompañado en la expe-

dición (contra Túnez), yo estaba resuelto a ir a reunirme con ellos; pero mi hermano mayor Mohammad me persuadió a desistir de mi idea. Acepté por tanto continuar en el cargo de secretario del «alama», con la esperanza de poder realizar mi proyecto y pasar al Magreb. Lo que yo había previsto sucedió. Al salimos de Túnez, fuimos a acampar en el país de los Howara;[71] encontramos al enemigo en la llanura de Mermadjenna,[72] allí contemplamos la derrota total de nuestras tropas. Yo me refugié en Obba,[73] en casa del jeque Abderrahmán Al Usnafi, principal morabito de esa localidad. De allí pasé a Tebessa, y me detuve algunos días en casa de Mohammad Ibn Abdún, señor de aquella ciudad. Los caminos ya se habían vuelto más seguros, partí entonces con un grupo de árabes que me ofrecieron su compañía, y, llegados a Gafsa (o Cafsa, la antigua Capsa), pasé allí varios días esperando el momento en que la ruta ya no ofreciera peligro.

El faqih (legista) Mohammad, hijo de Mansur Ibn Mozni y hermano de Yusof del mismo apellido, señor de la provincia del Zab, vino entonces a buscarnos. Él se encontraba en Túnez cuando el emir Abu Zaid fue a sitiarla, y dejó la ciudad para ir a incorporarse a las filas de este príncipe. En tanto cundió la noticia de que Abu Inan, sultán del Magreb, acababa de tomar Telmosan y de matar a Abu Taher y su hermano Othmán Ibn Abderrahmán, sultán de esta ciudad que de allí se dirigió a Medea (El-Mediya); luego, que al llegar bajo los muros de Bujía logró persuadir al gobernador Abu Abadallah Mohammad, nieto del sultán Abu Yahya Abu Bakr, a entregarle la ciudad y marchar bajo sus órdenes.[74] Se supo igualmente que Abu Inan había conferido el mando de Bujía a Omar Ibn Alí, uno de los jefes de la tribu de Wattas y miembro de la familia de Al Wasir.

Al enterarse de esos acontecimientos, el emir Abu Zaid se apresuró a levantar el sitio de Túnez, y, en su retirada, atravesó por la ciudad de Gafsa con Mohammad Ibn Mozni. Éste vino

entonces a vernos, y, como tenía la intención de pasar por el Zab, me decidí a acompañarle. Al llegarnos a Biskra, fui a casa de su hermano Yusof y me quedé allí hasta el fin del invierno. En cuanto a Mohammad, obtuvo una pensión de su hermano y fue a instalarse en una de las aldeas de esta provincia.

Cuando el sultán Abu Inan encomendó a Omar Ibn Alí el gobierno de Bujía, Fareh, un cliente del emir (hafsida) Abu Abdallah, se presentó allí con el fin de conducir a otra parte a la mujer y los hijos de su patrón. A instigación de este liberto, un sanhadjita, de cabeza enloquecida, asesinó a Omar mientras que éste daba audiencia. Fareh asumió inmediatamente el mando de la ciudad e invitó a Abu Zaid (primo de Abu Abdallah) y gobernador de Constantina a venir a sostenerle. Mientras que esperaba la llegada de este emir, los notables de Bujía se confabularon entre sí y, para asegurarse contra la venganza del sultán, tomaron las armas y quitaron la vida a Fareh. Habiendo restablecido la autoridad de Abu Inan fueron a buscar al gobernador de Tedellis (Dellys) a efecto de ponerse bajo sus órdenes. Este funcionario era jefe de la tribu merinida de Ouangacen, y se llamaba Tahyaten Ibn Omar Ibn Abd-el-Mumen.[75] El sultán, al recibir de los habitantes la seguridad de su sumisión, envió a Bujía su hadjib (hagib), Mohammad Ibn Abi Amr,[76] con un fuerte destacamento de tropas y varios grandes del imperio.

Yo partí entonces de Biskra con el propósito de irme cerca del sultán Abu Inan que se encontraba en Telmosan, y, al llegar al Bathá,[77] encontré a Ibn Abi Amr. Este funcionario me manifestó tantas consideraciones que me dejó sorprendido y me llevó consigo a Bujía de la cual le vi tomar posesión. A las numerosas comisiones venidas de Ifrikiya, quiso acompañar hasta la sede del sultán; habiéndome unido a ellos, fui singularmente impresionado de tantos miramientos y testimonios de valía que el flamante gobernador me prodigaba, ¡a mí, un joven imberbe! De regreso en Bujía con Ibn Abi Amr y las comisiones, perma-

necí cerca de él hasta fines del invierno del año 754 (marzo-abril de 1353 de J. C.).

Cuando el sultán Abu Inan retornó a Fez[78] y los sabios comenzaron a reunirse en torno suyo, se habló de mí en una de sus asambleas y como el príncipe quiso escoger algunos estudiantes para discutir en su presencia sobre cuestiones (de derecho y de bellas letras), los doctores que yo había conocido en Túnez me designaron como un sujeto conveniente. El soberano inmediatamente dirigió al hadjib[79] Ibn Abi Amr la orden de enviarme a la corte, y yo llegué en el 755 (1354 de J. C.). Fui inscrito entonces en el número de los que integraban sus reuniones científicas y el sultán me impuso el honroso deber de asistir con él a la oración. En seguida me empleó como secretario suyo encargándome de escribir sus decisiones en los documentos que se sometían a su examen.[80]

Acepté ese puesto con repugnancia, porque ninguno de mis antepasados, que yo recuerde, había ocupado un cargo semejante. De todas formas yo continuaba entregado a mis estudios, tomando clases de varios jeques magrebitas, así como de jeques españoles que venían a Fez para cumplir misiones políticas. De esa manera, pude alcanzar un grado de instrucción que respondía a mis deseos.

Entre los sabios que, en esa época, formaban el círculo íntimo de Abu Inan, debo citar, en primer término, a Ibn As-Saffar Abu Abdallah Mohammad, nativo de la ciudad de Marruecos, y principal doctor de su tiempo en la ciencia de «lecciones coránicas»; hasta su muerte, continuó leyendo el Corán al soberano según las siete lecciones;[81]

2.º El Maccari, Abu Abdallah Mohammad, oriundo de Telmosan, jurisconsulto y hábil profesor, desempeñaba las funciones de «cadí-l-djemáa» (cadí de la comunidad, gran cadí) en Fez;

3.º Ash-Sharif-el-Hasani Abu Abdallah Mohammad, sobrenombrado Al Alauí,[82] hombre muy sabio en las ciencias filosóficas y tradicionales, profundamente versado en la teología dogmática y en la jurisprudencia;

4.º Al Bordjí Abul Qasem Mohammad Ibn Yahya, originario de Bordja (Borja) España, servía al sultán Abu Inan en calidad de secretario de Estado y redactor en jefe de la cancillería; más tarde perdió esos puestos y fue nombrado cadí militar;[83]

5.º Ibn Abd-er-Rezzaq Abu Abdallah Mohammad, jeque de vasto saber.

Caigo en desgracia ante el sultán Abu Inan

Hacia finales del año 756 (dic.-enero de 1355 de J. C.), el sultán Abu Inan me designó en su servicio nombrándome en una dependencia de su secretaría. Me concedió un alto testimonio de su gracia permitiéndome tomar parte en las discusiones de que se ocupaba en las reuniones literarias que se efectuaban en su palacio, y en escogerme para escribir la rúbrica en todos los documentos sometidos a su examen y las respuestas que él juzgaba pertinentes. Eso despertó las envidias, y las delaciones se multiplicaron a tal punto que el príncipe acabó por sentir hacia mí una aversión cuya intensidad no podría expresarse. A fines del año 757 él cayó enfermo, y en seguida me hizo arrestar. Desde algún tiempo atrás un lazo de amistad me había unido al príncipe hafsida Abu Abdallah Mohammad, ex emir de Bujía, el cual, recordándose de la devoción de mis mayores hacia su familia, me admitió en su círculo privado.[84] Como descuidé las precauciones que deben tomarse en casos análogos,[85] me atraje la cólera del sultán. Varios individuos, celosos de mi próspera suerte, le habían dirigido informes en los cuales afirmaban que el príncipe hafsida pretendía huir a Bujía y que yo me había

comprometido a facilitar su evasión con la esperanza y la seguridad de convertirme en primer ministro (hadjib). Me mandó por tanto arrestar, maltratar y encarcelar. El exemir, a quien privó también de la libertad, fue absuelto enseguida; mas mi detención había de prolongarse hasta la muerte del sultán, suceso que tuvo lugar cerca de dos años más tarde.

Poco antes de su deceso, yo le dirigí una súplica contenida en un poema de unos doscientos versos.[86] La recibió en Telmosan y se sintió tan emocionado que prometió libertarme tan pronto volviera a Fez. Cinco días después de su regreso a esta ciudad, cayó gravemente enfermo, y quince días más tarde falleció.[87] Eso aconteció el 24 del mes de dzul-hiddja de 759 (28 de noviembre de 1358). Al Hasan Ibn Omar, visir y regente del reino, se apresuró entonces a ponerme en libertad con varios otros presos, y, habiéndome revestido con un ropaje de honor, me hizo montar en un corcel y me reintegró en mis puestos. Yo quise retornar a mi ciudad natal, pero no pude obtener su consentimiento; por eso me resigné a quedar y disfrutar de los manifiestos favores que a él le placía concederme.

El sultán Abu Salem me nombra secretario de Estado y director de cancillería

Abu Salem,[88] al pasar de España a África con el propósito de tomar posesión del trono, estableciöse en Safiha, montaña del país de Gomara.[89] Mientras tanto el «Jatib»[90] Ibn Marzuq actuaba secretamente en Fez con el objeto de ganarle partidarios, y, sabiendo los lazos de amistad que me ligaban a los principales jefes merinidas, recurrió a mis servicios en la esperanza de ganar a esos personajes; y, en efecto, convencí a la mayoría de ellos a prometer su apoyo a aquel príncipe. Yo era entonces secretario de Mansur Ibn Soleimán, el cual acababa de ser coloca-

do por los jefes merinidas a la cabeza del reino,[91] y que se ocupaba con ellos en poner sitio a la Ciudad Nueva (de Fez), dentro de la cual el visir Al Hasan Ibn Omar se había parapetado con su sultán As-Saíd, hijo de Abu Inan. Ibn Marzuq vino entonces a entregarme una carta del príncipe Abu Salem en la que éste me apremiaba para secundarle, y me prometía las recompensas más halagadoras y una fuerte suma de dinero. Fui a ver a los caudillos merinidas y los grandes funcionarios del imperio, con el fin de persuadirlos a favor de Abu Salem. Tan pronto como hubieron convenido, Ibn Marzuq intimó a Al Hasan Ibn Omar a reconocer la autoridad del sultán Abu Salem, y ese visir, fatigado ya del prolongado sitio, se apresuró a obedecer. Los demás jefes merinidas tomaron entonces la resolución de abandonar a Mansur Ibn Soleimán y ocupar la Ciudad Nueva. Ya coronado con el éxito ese plan, me encaminé hacia la residencia del sultán Abu Salem con una comisión formada por varios grandes funcionarios del imperio. Entre ellos se encontraba Mohammad Ibn Othmán Ibn-el-Qas, mismo que, más tarde, ejercería una autoridad ilimitada en el Magreb. Su oportuna petición de sumarse a nosotros fue el origen de su buena fortuna. Fue entonces que, por cierta influencia mía, obtuviera su primer puesto en el mando. Llegados a Safiha, comuniqué al sultán la nueva de los acontecimientos recién ocurridos en el Estado, y le informé que los merinidas habían depuesto a Mansur Ibn Soleimán de acuerdo con su promesa. Lo convencí al propio tiempo para ponerse en marcha hacia la capital. Supimos en el trayecto que Mansur se había huido rumbo a Badis (Vélez de Gomara), que los merinidas habían tomado posesión de la Ciudad Nueva y que Al Hasan Ibn Omar acababa de proclamar la soberanía de Abu Salem. Al llegarnos a El-Casr-el-Kebir,[92] encontramos las tribus y las tropas que habían reconocido la autoridad del sultán; se hallaban alineadas bajo sus respectivas banderas, encontrándose con ellas Masud Ibn Ra-

bboh Ibn Musa, ex visir de Mansur Ibn Soleimán. El príncipe acogió a Masud con todos los miramientos debidos a un hombre tan distinguido y lo nombró visir segundo suyo. Ya había escogido para primer visir a Al Hasan Ibn Yusof Al Wardadjanní, personaje que Mansur había expulsado de la capital con orden de pasar a España, y al cual el sultán encontró en Ceuta. Abu Salem, rodeado de aquellos contingentes, partió de El-Casr en dirección de Fez. Al Hasan Ibn Omar salió de la capital a recibirle y ponerse bajo sus órdenes. Fue a mediados del mes de shaabán del año 760 (julio de 1359 de J. C.) que el sultán hizo su entrada en la capital (de Fez). Hacía solamente quince días que yo me había adherido a él, y ya me hallaba formando parte de su cortejo. Supo apreciar la diligencia que yo había puesto en abrazar su causa, y me convirtió en secretario privado suyo, encargado de redactar y escribir su correspondencia. Yo redactaba la mayor parte de ese trabajo en un estilo sencillo y fácil, aunque en aquel tiempo yo no tenía rival en el arte de dar a las frases el giro cadencioso que caracteriza a la prosa rimada. Ello se debía a que este último género de composición era poco cultivado por los magrebitas y que, por ende, les presentaba expresiones de sentido insólito. Para el estilo ordinario, la cosa era distinta (lo entendían muy bien); a la vez a las gentes del oficio les agradaba mucho el que yo utilizaba.

Me puse luego a cultivar la poesía, y compuse un buen número de piezas que eran, por lo demás, bastante mediocres.[93]

Ibn Marzuq, al ser admitido en la privanza del sultán, logró cautivar su espíritu. Desde entonces yo cesé de colocarme en primera fila y me ocupé únicamente en mis deberes como secretario privado, redactor y escribano de la correspondencia del soberano. Hacia el fin de su reinado, Abu Salem me encargó de la reparación de agravios,[94] y me proporcionó así la ocasión de dar curso a las justas reclamaciones de mucha gente; ¡espero que Dios me lo tendrá en cuenta! Durante aquel tiempo fui el

blanco de las calumnias de Ibn Marzuq, quien, incitado por los celos y la envidia, procuraba perjudicarme ante el príncipe, y no solamente a mí, sino a todos los demás que desempeñaban altos puestos en el Estado. De tal modo, fue la causa de la caída del soberano, pues el visir Omar Ibn Abdallah, habiéndose apoderado de la capital, reunió en torno suyo a todos los merinidas y declaró la caducidad de Abu Salem. Esta sedición costóle la vida al sultán, tal como lo hemos referido en nuestra Historia de la dinastía merinida.[95]

El visir Omar, encabezando los negocios del Estado, me confirmó en mis funciones y me acordó un aumento de «ictá» y de emolumentos. Pero la imprudencia de la juventud me indujo a ambicionar más alto, y a contar con la amistad del propio Omar tomando con él demasiada familiaridad. Nuestra intimidad se había formado durante el reinado de Abu Inan, época en que trabé relaciones con el ex emir de Bujía el príncipe Abu Abdallah Mohammad. Omar hacía entonces el tercio con nosotros, y su conversación constituía el encanto de nuestras reuniones. Abu Inan, como, ya dejé dicho, concibió para conmigo una tal desconfianza que me hizo arrestar así como al príncipe Mohammad, cerrando los ojos en cambio a la conducta de Omar cuyo padre era a la sazón gobernador de Bujía. Ahora que Omar es todopoderoso, yo presumía excesivamente de mi influencia sobre él; luego, viendo que éste mostraba poco empeño en concederme el puesto que yo ambicionaba, dejé de verle y, en mi descontento, ya no me presentaba en el palacio del sultán. Desde entonces varió enteramente de sentimientos para conmigo y me manifestó tanta frialdad que yo opté por pedir la autorización de irme a mi ciudad natal. Tal petición me fue negada; la dinastía de los Abd-el-Wad acababa de restablecerse en Telmosan y de extender su autoridad sobre todo el Magreb central;[96] yo podía darle gusto a su soberano Abu Hammu yéndome cerca de él, y por esta razón el visir Omar re-

chazó mi solicitud. Persistí sin embargo en mi propósito y, a principios del mes de shawal del año 763 (24 de julio de 1362 de J. C.), obtuve, por mediación del visir Masud Ibn Masaí, yerno y lugarteniente de Omar, el permiso de recitar a éste un poema en el que le expresé mi deseo de dejar el país.[97] Ese medio tuvo éxito; logré la autorización de irme a donde yo quisiera, excepto a Telmosan. Me decidí por España, y, a principios del año 764 (fines de octubre de 1362), mandé a mi mujer y mis hijos a Constantina, a fin de que se quedaran allí con sus tíos maternos, hijos del cadí Mohammad Ibn-el-Hakim.[98] En seguida me encaminé para Ceuta. (He aquí el motivo que me hizo preferir España). Abu Abdallah (Mohammad V, rey de Granada), al ser destronado (por uno de sus parientes, El Rais Mohammad), se dirigió a Fez, cerca del sultán Abu Salem.[99] La posición que yo ocupaba entonces en la administración me permitió hacerle varios servicios secundando las gestiones de su visir Ibn Al Jatib. El rey (de Castilla, Pedro el Cruel), habiéndose desavenido luego con El Rais, hizo invitar (a Mohammad V) a retornar a España para recuperar el trono. Mohammad partió para dicho país, dejando en Fez a sus hijos y la gente de su séquito. Aquella tentativa, con todo, no alcanzó éxito; disgustado con el rey (de Castilla), quien rehusó devolverle ciertas fortalezas que acababa de arrebatar a los musulmanes, Mohammad V abandonó la corte (cristiana), pasó al territorio islámico y se estableció en Ecija. De allí envió una carta a Omar Ibn Abdallah, rogándole le cediera una de las ciudades que los merinidas poseían en Andalucía y que les servían de punto de apoyo en todas las ocasiones que emprendían la guerra santa. Me escribió también a mí sobre el particular y gracias a mi intervención, obtuvo la posesión de la ciudad de Ronda y sus dependencias. Esta fortaleza le sirvió de peldaño para ascender al trono de Andalucía central. Hacia la mitad del año 763 (abril-de 1362 de J. C.) retornó a su antigua capital (Granada). A consecuencia de

esos sucesos sobrevino la desavenencia entre Omar y yo. Por ello me decidí a visitar al soberano granadino con la esperanza de que no hubiera olvidado los servicios que yo le había prestado.

De mi viaje a España

Llegué a Ceuta hacia el comienzo del año 764 (octubre de 1362 de J. C.), donde recibí la acogida más calurosa del sherif Abul Abbas Ahmad-el-Hosaine, principal personaje de la ciudad y vinculado por los lazos del matrimonio con la familia Azafi. Me alojó en su residencia, frente a la gran mezquita, y me trató mejor de lo que habría podido hacer un soberano. La tarde de mi partida me dio una prueba más de su gentileza ayudando personalmente a botar al agua la barca que debía transportarme a la ribera opuesta.[100]

Desembarcado en Djabal-el-Fath (Gibraltar), que pertenecía entonces al soberano de los merinidas escribí a Ibn Al Almiar,[101] sultán de Granada, y a su visir Ibn Al Jatib, para informarles de mi situación, y en seguida continué para Granada. A la distancia de una posta de esa capital, me detuve a pasar la noche y allí recibí la contestación de Ibn Al Jatib en la que se felicitaba por el placer de verme pronto, y me expresaba su satisfacción del modo más cordial.[102] Al día siguiente, ocho del mes de rabí primero de 764 (27 de diciembre de 1362 de J. C.), me hallaba cerca de la ciudad, y el sultán, que se había apresurado a hacer tapizar y amueblar uno de los pabellones de palacio para mi recepción, envió a recibirme una cabalgata de honor, integrada por los principales funcionarios de la corte. Al llegarnos a su presencia, me acogió de la manera más expresiva mostrando cuán reconocido estaba de mis anteriores servicios, y me revistió con un ropaje de honor. En seguida me retiré con el visir

Ibn Al Jatib el cual me condujo al alojamiento que se me había asignado. Desde ese momento el sultán me situó en el primer rango entre las personalidades de su círculo y me hizo confidente suyo compañero de sus paseos y placeres.

Al año siguiente me envió en misión ante Pedro, hijo de Alfonso[103] y rey de Castilla. Yo llevaba el cargo de hacer ratificar el tratado de paz que ese príncipe había concertado con los príncipes de España musulmana y a ese efecto yo debía ofrecerle un presente compuesto de magníficas telas de seda y caballos de raza pura, cuyas sillas y bridas estaban ricamente bordadas de oro. Llegado a Sevilla, donde observé varios monumentos que atestiguaban el poderío de mis antepasados, fui presentado al rey cristiano, quien me recibió con los máximos honores. Él ya sabía por su médico, el judío Ibrahim Ibn Zarzar, el rango que habían tenido mis ancestros en Sevilla, y le había oído elogiarme. Ibn Zarzar, médico y astrónomo de primer orden, me había visto en la corte de Abu Inan, el cual, habiendo tenido necesidad de sus servicios, lo había mandado buscar al palacio de Ibn Al Almiar. Después de la muerte de Reduan, primer ministro de la corte de Granada,[104] dicho médico se ingresó en el servicio del rey cristiano el cual lo inscribió a la cabeza de sus médicos ordinarios. El rey Pedro quiso conservarme cerca de él; me ofreció inclusive restituirme los bienes de mis ancestros en Sevilla, bienes que a la sazón se encontraban en poder de algunos grandes de su reino; pero yo me excusé de aceptar su proposición, expresándole el agradecimiento que merecía tal oferta, y continué conservando su bondadoso gesto. El día de mi partida, me proveyó de montura y víveres, y me confió una excelente mula, equipada con silla y brida guarnecida de oro, que yo debía ofrecer de su parte al sultán de Granada.

En esa ocasión, Ibn Al Almiar me concedió por real cédula, en testimonio de su alta satisfacción, la aldea de Al-Bira (Elvi-

ra),[105] situada en las tierras de riego que se encuentran en el Mardj (o pradera pantanosa) de Granada. Al quinto día de mi regreso, se celebró el aniversario del nacimiento del Profeta; en la noche hubo regocijos públicos por orden del soberano, y un gran festín, en el que los poetas recitaron versos en su presencia, tal como se practicaba en las cortes de los reyes del Magreb. Yo también le recité en esa reunión un poema mío. En el año 765, el sultán celebró la circuncisión de su hijo con una festividad a la que invitó mucha gente de distintas partes de España, y yo leí en esa ocasión una casida de tema adecuado a la circunstancia.

Establecido tranquilamente en aquel país, después de haber abandonado el África, y gozando de toda la confianza del sultán, yo me trasladaba con el pensamiento al lejano terruño en donde los acontecimientos habían relegado a mi mujer y mis hijos y a ruego mío, el sultán encargó a uno de sus servidores de irlos a traer de Constantina. Mi familia se dirigió a Telmosan, de donde fue a embarcarse en un navío que el sultán había expedido de Almería bajo el mando del emir de su flota. A su arribo a este puerto, acudí a recibirles, con la autorización del príncipe, y la conduje a la capital donde yo tenía una casa dispuesta para su residencia. A dicha casa se anexaba un jardín, tierras cultivadas y todo lo que era necesario para nuestra subsistencia.[106]

Empero mis enemigos emboscados y los viles calumniadores consiguieron, en su perseverancia, despertar la suspicacia del visir llamándole su atención acerca de mi intimidad con el sultán, y la extrema benevolencia que ese príncipe me testimoniaba. Pues aunque él gozaba de elevada influencia y ejercía la máxima autoridad en la administración del Estado, el visir no supo apartar de su corazón un sentimiento de recelo del cual yo pude percibir un leve grado a través de la incomodidad que se le revelaba cuando me veía. Con tales circunstancias coincidie-

ron unas cartas que recibí del sultán Abu Abdallah Mohammad, señor de Bujía, en las cuales me participaba haberse obtenido la posesión de esta ciudad en el mes de ramadán de 765 (junio de 1364 de J. C.), y que desearía tenerme a su lado. Pedí en seguida al soberano Ibn Al Ahmar el consentimiento de irme cerca de aquél príncipe; mas en consideración a la amistad que yo tenía con Ibn Al Jatib, le oculté la conducta de este visir. El sultán consintió con vivo pesar en mi partida, y, cuando me despedí de él, me proveyó de todo lo necesario para el viaje. Me entregó asimismo una licencia (o pasaporte «marsum-at-tashiyi»), que había hecho expedir por el propio visir Ibn Al Jatib.[107]

[El emir Abu Abdallah Mohammad, señor de Bujía, se había rendido al sultán Abu Inan en el año 1352. Su primo, el emir Abul Abbas, señor de Constantina, cayó en poder del mismo sultán en 1357. El primero fue conducido a Fez, donde se quedó bajo la vigilancia del gobierno merinida, y el segundo fue encerrado en la ciudadela de Ceuta, en donde se le retuvo preso hasta la época en que el sultán Abu Salem retornó a África con la intención de apoderarse del trono del Magreb. Este príncipe devolvióle entonces la libertad y lo llevó consigo a Fez, de donde no tardó en enviarlo a Ifrikiya con el emir Abu Abdallah Mohammad. Ibn Jaldún refiere todas esas circunstancias con abundantes detalles en la *Historia de los bereberes*, tomos III y IV de la traducción francesa de Slane].

De mi viaje de España a Bujía, en donde me convierto en hadjib con una autoridad absoluta

Fue debido principalmente a mis gestiones ante los íntimos del sultán Abu Salem, y ante los intelectuales admitidos en su corte, que los emires hafsidas obtuvieron la autorización de volver a su país. Abu Abdallah me entregó al separarnos un do-

cumento escrito de su propia letra, en el cual se comprometía a darme el puesto de hadjib tan pronto tomara posesión de Bujía. En nuestros reinos de Mauritania, la «hidjaba» u oficio de hadjib, consiste en dirigir solo y sin control, la administración del Estado, y servir de intermediario entre el sultán y sus grandes funcionarios. Hice acompañar al emir Abu Abdallah con mi hermano menor, Yahya, a quien encargué desempeñar, como interino, los deberes de dicho puesto.

Luego tuvo lugar mi viaje a España, mi estadía allí y la frialdad de Ibn Al Jatib para conmigo. Supe entonces que Abu Abdallah había quitado Bujía a su tío (el sultán Abu Ishaq), en el mes de ramadán de 765 (junio de 1364 de J. C.) y recibí de ese emir una carta en la que me apremiaba a que me vaya a su lado. Tomé inmediatamente la decisión de partir; pero el sultán Ibn Al Ahmar (Mohammad V), ajeno a la desavenencia que reinaba entre su visir y yo, se opuso a mi proyecto. Insistí sin embargo de una manera tan tenaz, que tuvo que consentir colmándome con manifestaciones de su benevolencia. A mediados del año 766 (febrero-marzo de 1365 de J. C.), me embarqué en el puerto de Almería y al cabo de cuatro días de navegación llegué a Bujía, donde el sultán Abu Abdallah había hecho grandes preparativos para recibirme. Todos los funcionarios del Estado acudieron a caballo a formar mi comitiva; los habitantes de la ciudad se precipitaron de todos lados para tocarme y besarme la mano; ¡era aquél un verdadero día de fiesta! Cuando entré en el palacio del sultán, éste se desbordaba de satisfacción y deseos por mi dicha, me colmó de agradecimientos, y me revistió con un ropaje de honor. Al día siguiente una comisión, formada por las principales personalidades del reino, se presentó en mi casa para congratularme de parte del soberano. Tomé luego las riendas del gobierno, y me apliqué con todo celo a organizar la administración y bien encauzar los negocios del Estado. El sultán me había designado para cumplir las funciones de predicador

en la gran mezquita de la «casaba» (ciudadela); allí yo acudía con regularidad todas las mañanas, después de despachar los asuntos públicos, y pasaba el resto del día enseñando la jurisprudencia.

Así marchaban las cosas cuando sobrevino una guerra entre el sultán, mi señor, y su primo Abul Abbas, señor de Constantina, guerra encendida por los conflictos que tenían a causa de la indefinida línea fronteriza que separaba los dos Estados. Los Dowauida, árabes nómadas acantonados en esa zona del país, mantenían el fuego de la discordia, y cada año las tropas de los dos soberanos venían a las manos. El año 766 (1364-1365), los dos ejércitos, mandados por sus respectivos soberanos, chocaron en Ferdjiua,[108] y el sultán Abu Abdallah, al sufrir una derrota regresó a Bujía después de haber gastado en subsidios a los árabes los dineros que yo había amasado para sus servicios. Como el nervio bélico le hacía falta, me mandó contra las tribus berberiscas, las cuales, atrincheradas en sus montañas, rehusaban, desde algunos años, pagar los impuestos. Al cabo de invadir y devastar su territorio, las obligué a entregar rehenes para asegurar el pago íntegro de las contribuciones. Ese dinero nos fue muy útil. En el año 767, el sultán Abul Abbas invadió el territorio de Bujía, después de haber entablado correspondencia con los habitantes de la ciudad. Como la severidad de Abu Abdallah les había indispuesto los ánimos, respondieron a aquél declarándose prestos a reconocer su autoridad, mientras tanto, su soberano que acababa de salir a rechazar a su adversario, y fijar su campo en el monte Lebzou,[109] se dejó sorprender allí y perdió la vida. En tanto que Abul Abbas avanzaba sobre la ciudad, con la esperanza en que los habitantes sostendrían su promesa, un grupo de ellos vino a verme a la «casaba», y me sugirieron proclamar a uno de los hijos de Abu Abdallah. No queriendo prestarme a esa proposición, salí de la ciudad y fui a encontrar al sultán Abul Abbas, del cual recibí una excelente aco-

gida. Le puse en posesión de Bujía, y las cosas volvieron bien pronto a su curso normal.

Poco después, noté que se maquinaba para ponerme mal ante el soberano representándome como un hombre muy peligroso, y me decidí a pedir mi lecencia. Como este príncipe se había comprometido a dejarme marchar cuando yo quisiera, dio su consentimiento con cierta vacilación, y me fui con Yaaqub Ibn Alí, jefe de los árabes Dowauida, el cual residía a la sazón en el Magreb. El sultán cambió en seguida de parecer para conmigo; hizo encarcelar a mi hermano en Bone, y registrar nuestra casa, con la vana esperanza de encontrar valores. Dejé entonces las tribus que mandaba Yaaqub y me dirigí por el lado de Biskra, donde contaba ser bien recibido por mi antiguo amigo Ahmad Ibn Yaaqub Ibn Mozni, a cuyo padre también yo había conocido. Mi esperanza no fue infundada ya que ese jeque me acogió gustoso, y me ayudó con su dinero y su influencia.

Paso al servicio del sultán Abu Hammu, señor de Telmosan

El sultán Abu Hammu, habiendo tomado la determinación de marchar contra Bujía,[110] me escribió para irme con él, ya enterado de mi salida de aquella ciudad, del arresto de mi hermano y de mi familia por órdenes de Abul Abbas, y la confiscación de mis bienes. Viendo los asuntos muy embrollados, no acepté su invitación, y, habiéndole dirigido mis excusas, permanecí todavía algún tiempo entre las tribus de Yaaqub Ibn Alí. Encaminándome luego rumbo a Biskra, fui a hospedarme en casa de Ahmad Ibn Yusof Ibn Mozni, emir de esta ciudad.

El sultán Abu Hammu, al regresar a Telmosan, trató de ganarse a los árabes Riahidas (de cuyo conjunto los Dowauidas formaban parte), a efecto de poder invadir el territorio de Bujía con su concurso y el apoyo de sus propias tropas. Sabiendo las

relaciones que yo había establecido recientemente con esos nómadas, y juzgándome digno de su confianza, me rogó ir a reunirlos bajo mis órdenes y conducirlos a su auxilio. En una carta cuyo texto transcribo, y que contenía una nota aparte escrita de su puño y letra, me informaba que me había escogido para desempeñar en su gobierno las funciones de «hadjib» y secretario del «alama».

He aquí el contenido de la nota:

«¡Que Dios sea loado por sus gracias y reconocido por sus beneficios! Hacemos saber al honorable legista Abu Zaid Abderrahmán Ibn Jaldún, ¡que Dios lo guarde!, que está invitado a venir cerca de nuestra persona para ocupar la alta posición y la elevada función para las cuales lo hemos escogido, a saber: manejar la pluma de nuestro califato y ser colocado en el rango de nuestros amigos. Firmado: el siervo de Dios, en quien finca su confianza, Musa, hijo de Yusof. ¡Que de la benevolencia del Altísimo goce!».

El secretario del príncipe asienta en dicha nota la fecha de 27 de radjab del año 769 (20 de marzo de 1368 de J. C.).

A continuación el texto de la carta:

«¡Que Dios os honre, sabio legista, Abu Zaid, y que os tenga siempre bajo su santo amparo! Estando bien seguros del afecto que vos conserváis hacia nuestra persona, de la devoción que vos nos habéis mostrado y de vuestros buenos servicios en los tiempos pasados y presentes; conociendo asimismo las bellas cualidades de vuestra alma, el saber que os coloca por encima de toda rivalidad, y vuestro profundo conocimiento en las ciencias y las bellas letras, y considerando que el puesto de "hadjib" ante nuestra Puerta sublime —¡que Dios exalte!— es el más elevado al que un hombre como vos pudiera aspirar, puesto que es un cargo que aproxima a nuestra persona a quien lo ocupe, le hace formar parte de nuestra privanza, y le abre la

vista a nuestros secretos más recónditos, os hemos escogido de pleno grado para desempeñarlo, nombrándoos al efecto por nuestra libre elección y nuestra voluntad. Haced pues por llegar a nuestra Puerta Sublime— ¡que Dios exalte!—, a fin de gozar de la alta posición y la influencia que os esperan como "hadjib", como depositario de nuestros secretos y como poseedor del derecho honroso de escribir nuestro "alama". Os prometemos el pleno goce de todos esos privilegios, así como de riquezas, honores, y nuestra consideración especial. Sabed bien y estad seguro que nadie compartirá esas prerrogativas con vos, ni tampoco os molestará la presencia de rival alguno.

¡Quiera el Todopoderoso protegeros, favoreceros y hacernos gozar larga- ¡Quiera el Todopoderoso! ¡La paz sea sobre vos, así como la misericordia de Dios y su bendición!».

Estas cartas reales me fueron remitidas con un visir encargado de ver a los jefes de los Dowauidas (las tribus Riahidas) y tratar de ganar su apoyo. Yo le secunde con todas mis posibilidades, y con tanto éxito, que consintieron en sostener la causa del sultán y ponerse bajo sus órdenes. Desde ese momento los principales directivos de aquellas tribus abandonaron el partido de Abul Abbas para entrar en el servicio de Abu Hammu.

Mi hermano Yahya, que ya había efectuado su evasión de Bone, vino entonces a Biskra a reunirse conmigo, y lo envié cerca de Abu Hammu como mi lugarteniente, no queriendo afrontar yo mismo las complicaciones de aquel cargo. Por lo demás, yo ya estaba curado de las seducciones del poder, y, como había descuidado desde largo tiempo la cultura y las ciencias, deseaba inhibirme de la política para consagrarme al estudio y la enseñanza.[111]

Mientras que el sultán Abu Hammu hacía los preparativos de la expedición contra Bujía, y que intentaba, por mi conducto, atraer a las tribus árabes de Riah, concertó una alianza con

el sultán de Túnez, Abu Isliaq, hijo de Abu Bakr el Hafsida. Este príncipe estaba tan dispuesto a escuchar la proposición del soberano de Telmosan, cuanto detestaba a Abul Abbas, señor de Bujía y Constan tina. En efecto, nada más natural: Abul Abbas no sólo era su sobrino, sino su rival, y había tomado posesión de una parte del reino. A todo momento los enviados de Abu Hammu atravesaban Biskra mientras estuve allí, y la correspondencia que mantuve entre ambos contribuyó a cimentar su unión.

La expedición contra Bujía habiendo fallado, Abu Zian,[112] primo y rival de Abu Hammu, hizo una incursión dentro del territorio de Telmosan, pero, al no lograr nada, se refugió con los Hosain.[113] Esta tribu al tomarlo bajo su protección, provocó una guerra civil que amenazó abrazar todo el Magreb central. Hacia mediados del año 769, Abu Hammu, que había conseguido reunir bajo sus pendones a un crecido número de guerreros riahidas, se lanzó a atacar a los Hosain y a Abu Zian, que se hallaban parapetados en la montaña de Titeri.[114] Me giró entonces la orden de reunir a los Dowauidas a efecto de impedir al enemigo efectuar su retirada por el lado del desierto. Escribió también a Yaaqub Ibn Alí, jefe de Aulad Mohammad, y a Othmán Ibn Yusof, caudillo de Aulad Sebá, así como a Ibn Mozni (emir de Biskra), invitándoles a secundar a los Dowauida.

Tomamos posición en el Guetfa,[115] al sur de Titeri, y el sultán bloqueó a los Hosain por el lado del Tell. Él tenía el proyecto de, una vez terminada esa expedición, reunir los dos cuerpos de guerreros y marchar sobre Bujía. Abu Abbas, soberano de esta ciudad, enterado de la intención de Abu Hammu, juntó en torno suyo las otras tribus riahidas, que permanecían hasta entonces al margen, y fue a acamparse en la garganta del Casab, [116] sobre la ruta que conduce al Mesila.

Mientras que nosotros ocupábamos la posición que Abu Hammu nos había asignado, sus adversarios de la tribu de Zogba, a saber: Jaled Ibn Amer, jefe de Bani Amer, y los Aulad Arif, jefes de la tribu de Souaid, marchaban sobre El-Guetfa, con la intención de atacarnos. A consecuencia de esa noticia los Dowauidas emprendieron la fuga y nos vimos en la necesidad de retroceder hasta el Mesila y de allí a la provincia del Zab. Los Zogba, habiéndose avanzado hasta Titeri, efectuaron su enlace con los Hosain y Abu Zian, arrebataron de viva fuerza el campo de Abu Hammu y le obligaron a buscar refugio en Telmosan.

Desde entonces este príncipe procuró, durante algunos años, ganarse a los Zogba y los Riah, esperando recuperar, con sus contingentes, los territorios que había perdido, vencer a su primo y tomar su revancha en una nueva expedición contra Bujía. Por mi parte, yo continué en su servicio esforzándome por asegurarle la alianza de los Dowauidas, de Abu Ishaq, sultán de Túnez y de Jaled, hijo y sucesor de éste.

Abu Hammu, habiendo en fin conseguido el reconocimiento de su autoridad por los Zogba (tribu de la cual los Hosain formaban parte), y logrado reunirlos bajo sus órdenes, salió de Telmosan a fines del año 771 (julio de 1370 de J. C.), con la resolución de vengarse de los fracasos que había sufrido en Bujía y Titeri.[117] Yo fui a su encuentro en el Bathá, donde le presenté una comisión de los Dowauidas. El sultán, al cabo de señalarles una cita en Argel, los despidió afablemente. Yo debía ir a reunirme con ellos; mas fue preciso quedarme en el Bathá para despachar algunos asuntos pendientes y, en los intervalos oficié en presencia del sultán en la solemnidad de la ruptura del ayuno y pronuncié la «jotba» (sermón canónico).

Mientras tanto, propagóse la noticia de que el sultán merinida Abd-el-Azi se había apoderado de la montaña de los Hintata, cerca de Marruecos, después de un año de asedio; que había hecho prisionero al jefe, Amer Ibn Mohammad,[118] y le había

conducido a Fez para ser ajusticiado en los tormentos. Supimos igualmente que ese príncipe había intentado marchar contra Telmosan, a fin de cobrar venganza a Abu Hammu quien, mientras que aquél sitiaba a Amer en la montaña, había realizado incursiones en el territorio merinida. Al recibir estas noticias, Abu Hammu renunció a la expedición de la cual hacía los preparativos y hallándose decidido a retirarse al desierto, cerca de los Beni Amer, volvió a Telmosan a efecto de preparar su partida. Habiendo agrupado a sus parientes, hizo cargar sus bagajes y celebró en seguida la fiesta del sacrificio.[119]

Yo consideré entonces que me sería muy difícil pasar al país de los Riah, adonde debía irme; sabiendo también que la guerra se hacía inminente y que todas las rutas estaban ocupadas por el enemigo, tomé la determinación de trasladarme a España. Partí con la autorización de Abu Hammu, el cual me encargó de una carta para el sultán de Granada. A mi llegada al puerto de Honain,[120] supe que el sultán merinida se había avanzado con sus tropas hasta Teza,[121] y que Abu Hammu acababa de tomar el camino de el Bathá con destino al desierto. Como no encontré en Honain ninguna nave para transportarme a España, ya no me preocupé de ese viaje, y fue entonces que un miserable escribió al sultán Abd-el-Aziz anunciándole que yo estaba en dicho puerto llevando un tesoro que debía entregar al soberano granadino de parte de Abu Hammu. El sultán merinida hizo partir inmediatamente de Teza un destacamento de tropa para quitarme ese pretendido tesoro y él continuó su marcha sobre Telmosan. El destacamento me encontró en Honain, y, al no descubrir nada, me llevaron ante el sultán, que ya estaba en las cercanías de Telmosan. Este príncipe me interrogó sobre el tesoro, y, cuando le hube hecho comprender la verdad, me reprochó por haber dejado el servicio de su familia. Yo me excusé echando la culpa al regente Omar Ibn Abdallah,[122] y vi mi declaración confirmada por la de Wenzemmar Ibn Arif, consejero

privado del soberano, y la de Omar Ibn Masud, visir suyo. Durante nuestra conversación me pidió datos acerca de Bujía y como me dejaba entrever su deseo de apoderarse de esta ciudad, le demostré que eso sería muy fácil. Mis palabras le causaron mucho gusto y al día siguiente dio orden de ponerme en libertad. Al instante me dirigí al cenobio del santo jeque Bu Medin,[123] queriendo escapar del tráfago de los negocios mundanos y consagrarme al estudio, en tanto se me dejara tranquilo.

Adopto el partido del sultán Abd-el-Aziz, soberano del Magreb (Marruecos)

Cuando Abu Hammu recibió la noticia de la ocupación de Telmosan por el sultán Abd-el-Aziz, se apresuró a dejar el Bathá con su familia y sus secuaces, los Beni Amer, a fin de pasar al territorio de las tribus de Riah. El sultán envió en persecución de los fugitivos un cuerpo de tropas al mando de su visir Abu Bakr Ibn Gazi, y logró, por mediación de su devoto consejero, Wenzemmar Ibn Arif, ganar el apoyo de las tribus zogbitas y makilitas. Recordando entonces la influencia que yo ejercía sobre los jefes de las tribus riahidas, se decidió a enviarme cerca de ellas a efecto de atraerlas para su causa. Yo estaba a la sazón instalado en el cenobio (rábida) de Bu Medin, con el propósito de renunciar al mundo, y ya había iniciado un curso de enseñanza cuando recibí del sultán la invitación para irme cerca de él.

Me acogió con tanta bondad que no pude rehusar la misión de que me quería encomendar; me revistió con un ropaje de honor y me dio un caballo; luego notificó a los jefes de los Dowauidas que en adelante sería por mi conducto que él les transmitiría sus órdenes. En otras comunicaciones dirigidas a Yaaqub Ibn Alí y a Ibn Mozni, les recomendó secundarme y hacer

de modo que Abu Hammu dejara a los Beni Amer y pasara a la tribu de Yaaqub Ibn Alí.[124] El día de la «Ashura» del año 772 (principios de agosto de 1370 de J. C.), me despedí del soberano y me fui al Bathá, en donde encontré al visir con su ejército y los árabes de dos grandes tribus, los Zogba y los Makil. Habiendo entregado al visir las cartas del sultán, proseguí mi camino. Wenzemmar me acompañó, para recomendarme emplear todos mis esfuerzos a efecto de obtener la liberación de su hermano Mohammad, a quien Abu Hammu había llevado prisionero.

Ya dentro del país de los Riah, avancé hasta el Mesila. Abu Hammu acababa de acampar en los alrededores de la ciudad, en el territorio de Aulad Sebá Ibn Yahya, tribu dowauidense, a cuyos guerreros había reunido bajo sus banderas, prodigándoles dádivas en dinero. Cuando esas gentes se enteraron de mi llegada, acudieron a verme y, al conocer mi misión, prometieron reconocer la autoridad del sultán Abd-el-Aziz. Envié en seguida los notables de esta tribu al campamento del visir Abu Bakr, que se hallaba en el país de Dialem, cerca del río llamado «Nahr Ouasel».[125] Presentáronle allí su sumisión y le persuadieron a pasar a su territorio y perseguir a su adversario.

Habiéndome ido de Mesila a Biskra, encontré allí a Yaaqub Ibn Alí quien de acuerdo con Ibn Mozni consintió en reconocer la autoridad del sultán merinida. Yaaqub envió entonces a su hijo Mohammad a ver a Abu Hammu, para invitarlo, así como a Jaled Ibn Amer, a pasar a su país y alejarse de las comarcas pertenecientes al sultán Abd-el-Aziz. Encontró a ese príncipe en Doucen,[126] ya para salirse de Mesila al desierto, y pasó toda la noche en demostrarle la necesidad de dejar el país de Aulad Sebá y pasar a la parte oriental de la provincia del Zab. Al día siguiente el asunto no parecía aún avanzado; hacia la tarde nubes de polvo se elevaron repentinamente del lado de Thénia,[127] y parecieron avanzar hacia ellos. Montaron prestamente a ca-

ballo para reconocer lo que aquello podía ser, y bien pronto descubrieron un cuerpo de caballería que salía del desfiladero. Eran los emisarios de Aulad Sebá quienes salidos de Mesila poco antes, venían explorando la marcha de los Makil, los Zogba y las tropas merinidas. A la puesta del sol, esos contingentes llegaron al campamento de Abu Hammu y se apoderaron de él, así como de sus tiendas, bagajes y tesoros. Los Beni Amer se apresuraron a emprender la fuga, y Abu Hammu se escapó igualmente protegido por las tinieblas. Sus hijos y las mujeres que componían su familia se dispersaron en todas direcciones; pero lograron reunirse, unos días después, en los «ksour»[128] de Beni Mozab, en el desierto. Los Merinida y los árabes obtuvieron un rico botín, y Mohammad Ibn Arif, hermano de Wenzemmar, fue soltado por sus guardias durante la trifulca. El visir Abu Bakr Ibn Gazi quedó algunos días en Doucen para que descansaran sus tropas; recibió allí víveres y forrajes en abundancia de parte de Ibn Mozni, luego tomó la ruta del Magreb.

En cuanto a mí, yo pasé todavía algunos días en Biskra, en el seno de mi familia, luego partí con una numerosa diputación de jefes dowauidas que Abu Dinar, hermano de Yaaqub Ibn Alí, conducía a la corte merinida. Arribamos a Telmosan antes que el visir, y encontramos ante el sultán un recibimiento de lo más honroso; nos trató además con una magnificencia inusitada. El visir llegó en seguida por el camino del desierto, después de haber devastado todos los poblados (ksour) de Beni Amer ubicados sobre su línea de marcha. Fue un verdadero día de fiesta el de su presentación ante el sultán. El retorno del visir y de Wenzemmar deparó al soberano la ocasión de despedir a los emisarios de las tribus dowauidas; colmó de dones a todos esos jefes y les deseó buen retorno a sus respectivos países.

Como la presencia de Abu Zian en medio de los Dowauidas despertaba bastante inquietud en el sultán, pensó en los medios de alejar a ese príncipe y temiendo que volviera al territorio de

los Hosain me consultó al respecto y me envió a ver a los Dowauida para tratar el caso. La tribu de los Hosain acababa de abandonar el partido del sultán. Temiendo la cólera de un soberano para con el cual tuvo ciertos agravios de los cuales reprocharse, dicha tribu retornó súbitamente a sus acantonamientos y se apresuró a hacer venir a Abu Zian del lugar de su retiro, entre los Aulad Yhaya Ibn Alí, y tomarlo bajo su protección. Cediendo así al mismo espíritu de rebeldía que la había alentado contra el gobierno de Abu Hammu, esta tribu volvió a encender la guerra en el Magreb central.

Hacia la misma época, Hamza Ibn Alí Ibn Rashed,[129] miembro de la cabila de Magraua, dejó secretamente el campo del visir, y se adueñó del país regado por el Chélif y del territorio que había pertenecido a su familia. El sultán envió su visir Omar Ibn Masud a la cabeza de un cuerpo de tropas para sofocar esa sedición. Mientras tanto yo permanecía en Biskra en el aislamiento, no pudiendo comunicarme con el sultán más que por escrito.[130]

Los disturbios que reinaban en el Magreb central me impidieron ir a reunime con Abd-el-Aziz el cual, bastante inquieto por la tentativa de Hamza Ibn Alí, envió su visir Omar con un cuerpo de tropa para sitiar el castillo de Taguemmount[131] en donde ese joven rebelde estaba atrincherado. Por otra parte Abu Zian Abd-el-Wadita, se mantenía en el país de los Hosain. Como el visir dirigía aquella expedición con poco vigor, el sultán lo llamó a Telmosan, y, habiéndole hecho arrestar lo mandó prisionero a Fez. Ibn Gazi partiendo entonces con un fuerte ejército para activar el sitio, Hamza se vio forzado a huir de la fortaleza; pero al pasar por Miliana con algunos de sus secuaces fue descubierto y arrestado por orden del gobierno, remitiéndolos a todos al visir. La necesidad de desplegar una ejemplar severidad, a efecto de arredrar a los demás sediciosos obligó a Ibn Gazi a decapitar a los prisioneros y a ponerlos en cruz.

Habiendo en seguida recibido del sultán la orden de marchar contra Abu Zian y los Hosain juntó en torno suyo a varias cabilas zogbitas, y avanzó hasta la montaña de Titeri a la que estrechó de cerca, tomando posición del lado del norte o sea del Tell. El sultán escribió entonces a los jefes de los Dowauidas y al emir Ahmad Ibn Mozni, ordenando a los primeros bloquear la montaña del lado del sur, y al segundo proporcionarle auxilio en dinero.

A consecuencia de un despacho que el propio soberano me dirigió, fui a ver a estos nómadas y habiéndolos agrupado me puse en marcha con ellos hacia el comienzo del año 774 (julio de 1372). Llegados a el Guetfa me dirigí con algunos de sus jefes al campamento del visir el cual activaba el asedio de Titeri. Él les especificó los deberes que habían de cumplir, y fijó con ellos la retribución de sus servicios; luego les indicó que regresaran conmigo a Guetfa. El sitio fue efectuado con tanto vigor que los Hosain se vieron forzados a refugiarse en la cima de la montaña con sus efectos y sus ganados. Bien pronto vieron perecer sus camellos, caballos y demás ganados, y se encontraron en la imposibilidad de resistir a un enemigo pujante que les cercaba por todos lados. Lina parte de ellos habiendo comunicado secretamente al visir que deseaban rendirse el resto de la cabila sospechó de alguna traición y todos, cediendo a la desconfianza y el desaliento, abandonaron sus trincheras durante la noche y se lanzaron al desierto con Abu Zian. El visir tomó entonces posesión de la montaña y se apoderó de los efectos que habían dejado. En cuanto los fugitivos alcanzaron un lugar del desierto donde se creyeron en seguridad dijeron a Abu Zian que ya no contara con ellos, y lo pusieron así en la necesidad de buscar un refugio en las montañas de los Gomara.[132] Enviaron enseguida a sus principales jefes a Telmosan ante el sultán Abd-el-Aziz y por ese acto de sumisión obtuvieron una amnistía con la autorización de volver a su antiguo territorio.

Yo recibí entonces por conducto del visir, un despacho del sultán ordenándome conducir a los Aulad Yahya Ibn Alí a la montaña ocupada por sus súbditos los Gomara o Ghomra a fin de capturar a Abu Zian y hacer volver a ese pueblo al orden y el deber. Al llegar allí supimos que Abu Zian los había dejado y que se encontraba a la sazón en Ouergla, ciudad ubicada en el desierto, y cuyo gobernador, Abu Bakr Ibn Soleimán acababa de concederle su protección. Los Aulad Yahya desandaron el camino rumbo a su acantonamiento y yo fui a reunirme con mi familia en Biskra. Escribí de allí al sultán informándole del resultado de nuestra expedición y, en espera de sus órdenes, permanecí en el hogar.

Vuelvo al Magreb-el-Aqsa

Mientras que yo trabajaba en Biskra al servicio del sultán Abd-el-Aziz, vivía bajo la protección de Ahmad Ibn Mozni, señor de esta ciudad. Este emir tenía cierto ascendiente sobre la totalidad de las tribus riahidas y como les hacía pasar las subvenciones que el sultán les otorgaba, ellas seguían sus consejos en casi todos los asuntos que las concernían. Al darse cuenta de la influencia que yo había llegado a ejercer sobre aquellos árabes, se sintió vivamente contrariado; considerando como una realidad lo que él recelaba dio oído a cuanta especie, incluso las más contradictorias, que los delatores le dirigían respecto de mí al agrado que finalmente, en un acceso de arrebato, escribió una carta de quejas a Wenzemmar el consejero privado y amigo íntimo del sultán. Wenzemmar la comunicó a su soberano y éste me expidió al instante un llamamiento.

Partí de Biskra con mi familia el año 774 el día aniversario del nacimiento del Profeta (10 de septiembre de 1372 de J. C.). Al llegarnos a Miliana, en el Magreb central, supimos que el

sultán había muerto de una enfermedad y que su hijo Abu Bakr Said, un niño de corta edad, había sido proclamado por Ibn Gazi. Se nos dijo igualmente que este visir había dejado Telmosan a toda prisa a fin de trasladarse a Fez con su fantasma de soberano. Alí Ibn Hassun An-Nabatí uno de los generales y clientes del último sultán, y que mandaba en ese tiempo en Miliana emprendió el viaje con nosotros y nos condujo en medio de los Beni-l-Attaf. Nos hospedamos con los Aulad Yhaya Ibn Musa y algunos miembros de esta cabila nos acompañaron hasta el acantonamiento de los Aulad Arif. Pocos días después Ibn Hassun nos alcanzó, y partimos juntos para Fez tomando la ruta del desierto. Sucedió entretanto que Abu Hammu, enterado de la muerte del sultán Abd-el-Aziz dejó Tigourarin,[133] ciudad del desierto, en la que estaba refugiado y se apoderó no sólo de Telmosan sino de toda la provincia. Sabiendo entonces que nos hallábamos en sus cercanías dio a los Beni-Yagmor, jeques de la tribu de Obeidallah, rama de la de Makil, la orden de arrestarnos tan pronto entráramos en su territorio. Estos nos encontraron en Ras-el-Ain, en donde el Ouadi-Za toma su fuente.[134] Algunos de nuestros compañeros escaparon de ese ataque, gracias a la velocidad de sus caballos y se refugiaron en la montaña de Debdou;[135] pero los demás, y yo entre ellos, tuvimos que huir a pie. En cuanto a nuestros efectos y bagajes todo nos fue robado. Caminamos luego durante dos días en un desierto árido antes de llegar a un punto habitado y dimos por fin con nuestros compañeros en Debdou. De allí seguimos para Fez, adonde llegamos en el mes de djomada (noviembre-diciembre de 1372). Yo me presenté al instante ante el visir Ibn Gazi y su primo Mohammad Ibn Othmán. Era yo un antiguo camarada de éste, habiéndole conocido en la ocasión en que fuimos a ver al sultán Abu Salem a la montaña de Safiha. El visir me dio la acogida más honrosa y amigable; excedió incluso de lo que yo esperaba en pago y en «ictá». Conservé así mi posición en la

corte; gozaba de la consideración pública y ocupaba un puesto elevado en el consejo del gobierno.

En tal estado de cosas pasó el invierno; mas en seguida una nueva revolución privó a Said del trono. Ibn Al Almiar, rey de Granada, estuvo muy disgustado por la partida de Ibn Al Jatib que había abandonado su servicio y pidió al visir Ibn Gazi la extradición del fugitivo. Al serle negada su petición envió a África al emir Abderrahmán Ibn Abi Ifelusen o Ifelloucen, príncipe merinida a quien había retenido hasta entonces en un cautiverio decoroso, conforme al deseo del difunto sultán Abd-el-Aziz. Cuando su advenimiento al poder, Abd-el-Aziz se vio expuesto a las asechanzas de sus propios parientes, y por esa razón les hizo recluir a todos. Abderrahmán se desembarcó en Gassasa, puerto del Rif marroquí, situado al oeste del cabo Tres Borcas, y los Botouía, cabila de esa localidad lo proclamaron sultán. Poco después, el príncipe Abul Abbas Ahmad, hijo del sultán Abu Salem recobró la libertad y Abderrahmán se apresuró a reconocerle por sultán del Magreb, reservándose las provincias de Sidjilmasa y Derá. Pusieron entonces el sitio a la Ciudad Nueva de Fez y obligaron al visir Ibn Gazi a rendirse. El nuevo sultán, Abul Abbas, hizo su entrada en la capital de los Estados merinidas, el 20 de junio de 1371, y, de resultas de un segundo convenio con él, el emir Abderrahmán obtuvo la soberanía de la ciudad y la provincia de Marruecos.

[En la época a la que corresponde el relato que volvemos a tomar de Ibn Jaldún, el sultán de Fez tenía por visir a Mohammad Ibn Othmán, y el de Marruecos acababa de autorizar al suyo, Masud Ibn Masaí, a retirarse a España].

Desde el momento de mi llegada cerca del visir Ibn Gazi, me quedé a la sombra tutelar del gobierno, y me dediqué al estudio y a la enseñanza. Cuando el sultán Abul Abbas y el emir Abderrahmán vinieron a acampar en Kodiat-el-Araich (colina situada al O. de la Ciudad Nueva), todos los funcionarios públicos,

tales como jurisconsultos, los hombres de pluma y los de espada, fueron a saludarles. En seguida se permitió a toda la gente sin excepción ir a visitar a los dos sultanes y yo aproveché de esa ocasión para verlos.

Ya he mencionado cómo yo había actuado para con el visir Mohammad Ibn Othmán;[136] ahora él me testimoniaba un gran reconocimiento y me prodigaba las promesas más halagadoras. Pero el emir Abderrahmán mostraba cierta inclinación hacia mí y me consultaba a menudo sobre sus propios asuntos. Esto molestaba a Ibn Othmán, al grado que incitó a su soberano, Abul Abbas, a hacerme encarcelar. Al enterarse de esta noticia el emir Abderrahmán exclamó que eso era por causa suya que se me había tratado de esa manera y declaró solemnemente que él levantaría su campamento si no se me dejaba en libertad. Al día siguiente, su visir Masud Ibn Masaí obtuvo mi liberación y tres días después los dos sultanes se separaron. Abul Abbas entró en su capital y Abderrahmán tomó el camino de Marruecos.

Yo acompañé a éste; mas, al no estar bien seguro de mi situación, me decidí embarcarme para Asif,[137] y pasar a España. Ibn Masaí acababa de dejar el servicio de Abderrahmán; aprobó mi proyecto y me condujo a casa de Wenzemmar Ibn Arif que se encontraba en las cercanías de Guercif,[138] localidad en donde residía regularmente. Como este personaje había prestado grandes servicios al sultán Abul Abbas, el visir Ibn Masaí esperaba obtener para mí, por su mediación, el permiso de pasar a España. Un correo expedido por Abul Abbas vino a encontrarnos en casa de Wenzemmar y nos condujo a Fez en donde al cabo de mucho retraso y dificultades de parte de Mohammad Ibn Othmán, de Soleimán Ibn Dawud y otros grandes funcionarios de la corte, obtuve el permiso que yo había solicitado.

Con respecto a mi hermano Yahya había dejado al sultán Abu Hammu cuando éste abandonó Telmosan, y había inglesado en el servicio del sultán merinida Abd-el-Aziz. Después de

la muerte de este príncipe continuó en el ejercicio de su cargo bajo el reinado de Said, hijo y sucesor de este soberano. Cuando la toma de la Ciudad Nueva por Abul Abbas obtuvo de éste la licencia para ir a Telmosan, donde se convirtió en secretario particular del sultán Abu Hammu.

Hago un segundo viaje a España, luego vuelvo a Telmosan, de donde paso con los árabes nómadas. Fijo mi residencia entre los Aulad Arif

Salí de Fez con el emir Abderrahmán, en seguida lo dejé y fui a ver a Wenzemmar Ibn Arif quien obtuvo para mí después de vencer muchos impedimentos, la autorización de pasar a España. En el mes de rabíi de 776 (agosto-septiembre de 1374 de J. C.), me desembarqué en dicho país donde tenía la intención de radicarme definitivamente y pasar el resto de mis días en el recogimiento y el estudio. Al llegar a Granada, me presenté ante el sultán Ibn Al Almiar quien me acogió con su bondad habitual.

Acababa yo de encontrar en Gibraltar al jurisconsulto Ibn Zemrek substituto de Ibn Al Jatib como secretario de Estado y que iba a Fez para congratular al sultán Abul Abbas de parte del rey de Granada. En el momento en que se embarcaba para Ceuta le rogué enviarme mis hijos y la gente de mi familia. A su llegada a la capital del reino merinida habló con los ministros sobre el particular; mas no quisieron consentir en ello temiendo que, al quedarme en España estimularía a Ibn Al Ahmar a favorecer las empresas del emir Abderrahmán del cual me creían emisario. Hicieron gestiones inclusive ante el soberano de Granada a efecto de entregarme a ellos y en vista de su negativa, le pidieron que yo fuera desembarcado en la costa de la provincia de Telmosan. Le dieron a entender entretanto que yo

había intentado facilitar la evasión de Ibn Al Jatib, que ellos retenían en prisión desde la toma de la Ciudad Nueva. Es verdad que yo abogué por él ante los personajes más eminentes del Estado y recurrí para salvarle a la intervención de Wenzemmar y de Ibn Masaí; mas tales gestiones no dieron ningún resultado.[139] El sultán ya estaba indispuesto contra mí cuando Ibn Masaí vino a Granada y al darle éste a conocer mi postura frente al caso de Ibn Al Jatib, me cobró aversión y de acuerdo con el deseo de mis enemigos me hizo desembarcar en Honein sobre la costa africana.

Ya he dejado expuesto cómo había yo empujado a los árabes de la provincia del Zab a combatir a Abu Hammu; por eso este príncipe vio con malos ojos mi presencia en sus dominios. Consintió sin embargo en llamarme a su capital gracias a la intercesión de Mohammad Ibn Arif que había venido a cumplir una misión ante él. Llegado a Telmosan, fui a instalarme en el cenobio de El-Obbad.[140] El año 776, el día de la fiesta de la ruptura del ayuno (5 de marzo de 1375 de J. C.), mi familia y mis hijos vinieron a reunirse conmigo. Empecé entonces a dar lecciones públicas; mas el sultán, juzgando necesario atraer a los árabes Dowauidas, me escogió para emisario suyo cerca de ellos. Como yo había renunciado a los negocios para vivir en el recogimiento sentí una gran repugnancia de encargarme de esa misión; pero fingí aceptarla con gusto. Ya en camino, al llegar a el Bathá, di vuelta a la derecha en dirección de Mendes y llegado al sur de monte Guezul[141] encontré a Aulad Arif, quienes me recibieron con regalos y honores. Fijé mi residencia entre ellos, y mandaron traer a mi familia de Telmosan. Prometieron asimismo comunicar al sultán que yo me hallaba en la imposibilidad de cumplir la misión que me había encomendado; en efecto, le hicieron aceptar mis excusas. Me instalé entonces con mi familia en Qalat Ibn Salama,[142] castillo fuerte situado en el país de los Beni Toudjin y que los Dowauida poseían como «ic-

tá» del sultán. Permanecí allí cuatro años enteramente libre de preocupaciones, lejos del tráfago de los negocios públicos y allí empecé la composición de mi obra (sobre la historia universal). Fue en aquel retiro donde di cima a los «Prolegómenos», obra cuyo plan es completamente original, y para la ejecución del cual utilicé exhaustivamente una enorme cantidad de datos.

Regreso a Túnez, cerca del sultán Abul Abbas, y en esa ciudad me establezco

Al fijar mi residencia en Qalat Ibn Salama me instalé en un amplio y sólido pabellón que Abu Bakr Ibn Arif había mandado construir allí. Durante la larga permanencia que hice en ese castillo, me olvidé enteramente de los reinos de Magreb y de Telmosan para ocuparme exclusivamente en la presente obra. Cuando pasé a la Historia de los Árabes, los Bereberes y los Zanata, al cabo de haber terminado los Prolegómenos, tuve grandes deseos de consultar varios libros y recopilaciones que se encontraban únicamente en las grandes ciudades; había corregido y puesto en limpio un trabajo casi enteramente dictado de memoria; pero hacia ese tiempo padecí una enfermedad de tal modo grave que, si no fuera por un favor especial del Altísimo, habría sucumbido.

Impulsado por el deseo de trasladarme cerca del sultán Abul Abbas y volver a ver Túnez, morada de mis padres, ciudad que muestra todavía varios indicios de su existencia y que contiene sus sepulcros, procedí a solicitar de ese príncipe la autorización de retornar a la sombra de la autoridad del gobierno hafsida. Al poco tiempo recibí cartas de gracia y la invitación para irlo a ver sin tardanza. Habiendo activado mis preparativos de viaje me despedí de Aulad Arif acompañado de un grupo de árabes riahidas, que habían venido a Mendes con el objeto de proveer-

se de trigo. Partimos en el mes de radjab de 780 (octubre-noviembre de 1378 de J. C.) y seguimos el camino del desierto hasta Doucen población limítrofe de la provincia del Zab.[143] En seguida subimos al Tell (altas tierras) acompañados por algunos servidores de Yaaqub Ibn Alí que habíamos encontrado en Farfar, poblado que este jefe árabe fundara en el Zab.[144] Me condujeron a donde su señor, que se encontraba en las inmediaciones de Constantina, en el campamento del emir Ibrahim, hijo de Abul Abbas, sultán de Túnez. Me presenté a ese príncipe, el cual me acogió con tanta bondad que me dejó confuso; me dio la autorización de entrar en Constantina y dejar allí a mi familia bajo su protección mientras que me iba a ver al sultán, su padre. Yaaqub Ibn Alí me proporcionó una escolta mandada por su hermano Abu Dinar.

El soberano Abul Abbas acababa de salir de Túnez con sus tropas a fin de castigar a los jeques de las ciudades djeridenses[145] y hacerlos volver al orden. Fue en las cercanías de Susa donde pudimos alcanzarle. Me recibió con benevolencia y se dignó consultarme sobre asuntos muy importantes. En seguida me devolvió a Túnez donde Fareh su liberto y lugarteniente, tenía la orden de testimoniarme todas las consideraciones posibles y proporcionarme alojamiento, estipendio y raciones para mis caballos. Llegué a Túnez en el mes de shaabán del mismo año (noviembre-diciembre de 1378 de J. C.) y ya establecido bajo la protección del sultán tiré el bastón de viaje. Habiendo mi familia venido a reunirse conmigo, nos hallábamos por fin juntos en un ambiente de dicha que ese príncipe nos había propiciado.

La ausencia del sultán se prolongó hasta que hubo rendido las poblaciones del Djerid y destruido las fuerzas de los insurgentes. Yahya Ibn Yemlul cabecilla principal de la rebelión se refugió en Biskra en casa de su cuñado.[146] Ibn Mozni, y el sultán distribuyó entre sus propios hijos las ciudades que había

sometido. Al Montaser obtuvo los cantones de Nefta y Nefzaua, con Touzer por sede del mando; su hermano Abu Banr, se estableció en Gafsa.[147] El sultán, ya de vuelta en Túnez, me manifestó mucha consideración admitiéndome no sólo en sus audiencias sino en sus conversaciones privadas.

Los cortesanos veían con celo esas muestras de confianza y pronto comenzaron a maquinar para perderme ante el soberano; mas notando que sus intrigas y delaciones no producían efecto alguno, se dedicaron a estimular el odio que Ibn Aref, mufti en jefe e imam de la mezquita mayor, me profesaba. En nuestra juventud, estudiamos juntos con los mismos maestros y aunque él era mayor que yo, con frecuencia me tocaba mostrar ser mejor estudiante que él. Desde aquella época no cesó de aborrecerme. Inmediatamente que llegué a Túnez los estudiantes e incluso los propios alumnos de Ibn Aref vinieron a rogarme para darles clase y como yo cedí a su petición ese doctor se sintió profundamente ofendido. Inclusive mandó intimaciones a la mayoría de ellos para obligarles a no volver conmigo: pero no le prestaron atención alguna, lo cual estimuló todavía más aquel antiguo odio.

Al mismo tiempo, los cortesanos persistían en sus tentativas de indisponer al sultán contra mí; actuaban, de común acuerdo, en calumniarme y perjudicarme; mas el príncipe no hacía caso de sus palabras. Como él procuraba siempre nuevos conocimientos en las ciencias y la historia, me había recomendado continuar mi trabajo y acabar mi obra; por ello, cuando terminé la historia de los Bereberes y los Zanata, y puse por escrito todos los datos que pude recoger sobre las dos dinastías (la Omeya y la Abbasida) y los relativos a los tiempos del preislamismo, hice una copia para su biblioteca.

Habiendo renunciado a la poesía para ocuparme en estudios serios, mis enemigos insinuaron al sultán que yo evitaba componer versos en su honor porque no lo creía digno para ello, y

que en cambio con mucha frecuencia había celebrado las alabanzas de otros soberanos. Al enterarme de esos manejos por la amabilidad de un amigo que yo tenía entre los cortesanos aproveché la ocasión que se ofreció cuando presenté al sultán el ejemplar de mi libro dedicado a él para recitarle un poema en el que ponderaba sus bellas cualidades y sus victorias; rogándole a la vez aceptara ese volumen como la mejor excusa que yo podía presentar por haber descuidado la poesía.

Durante ese tiempo los cortesanos, estimulados por Ibn Aref, recurrieron a cuanto medio dable para ponerme en mal ante el príncipe y finalmente convinieron para persuadirle a llevarme con él cuando saliera a campaña. (Queriendo a toda costa alejarme de la capital) hicieron entrever a Fareh, gobernador de Túnez, que habría de temer todo de mí si yo me quedaba allí más tiempo. Acordaron que Ibn Aref advirtiera al sultán que mi permanencia en la capital sería peligrosa para el Estado. Este hombre habló con el príncipe haciéndole una declaración formal a ese respecto. El soberano comenzó por negarle la razón mas en seguida me hizo prevenir que iba a emprender una expedición y que yo había de acompañarle. Aunque esa orden me contrarió demasiado me apresuré sin embargo, a obedecer, no teniendo otra alternativa. Partí con él para Tebesa, de donde el sultán debía continuar a Touzer, a efecto de expulsar a Ibn Yemloul quien, en el año 783, había arrebatado esta ciudad al hijo del sultán.

En el momento de dejar Tebesa el sultán me dio la orden de regresarme a Túnez. Al llegar a la capital me dirigí a mi tierra de Ar-Raihan (arrayanes) para levantar mis cosechas. Él volvió de su expedición al cabo de haber vencido toda resistencia y yo entré a Túnez con él. En el mes de shaabán de 784 (octubre de 1382), hizo los preparativos para invadir el Zab país cuyo gobernante, el emir Ibn Mozni, concedía siempre asilo y protección a Ibn Yemloul.[148] Temiendo estar obligado a acompañarle,

y sabiendo que había en el puerto un navío perteneciente a negociantes de Alejandría y cargado ya de mercancías para ese destino rogué al sultán a fin de que me permitiera hacer el viaje a la Meca. Habiendo obtenido su consentimiento, me dirigí al puerto, seguido de una multitud de estudiantes, y de personajes más eminentes de la corte y de la ciudad. Después de haberme despedido de ellos, me embarqué, el 15 del mes de shaabán (25 de octubre de 1382) y al fin me hallé libre para consagrarme al estudio.

Me traslado a Oriente y desempeño las funciones de cadí en El Cairo

El día primero de shawal, arribamos al puerto de Alejandría, después de una travesía de unos cuarenta días. Ocho días antes, Al Malek-ed-Dhaher (Barcouc) había arrebatado el trono a la familia de sus antiguos amos, los descendientes de Calaoun. Lo cual no nos sorprendió en lo mínimo porque los rumores de sus ambiciones ya se habían propagado hasta los países más lejanos. Pasé un mes en Alejandría haciendo los preparativos para la peregrinación; pero por ciertas circunstancias que me impidieran ese año iniciar el viaje, me fui al Cairo.

El día primero del mes de dzul-hiddja (5 de febrero de 1383) entré a la metrópoli del universo, vergel del mundo, hormiguero de la especie humana, pórtico del islamismo, trono de la realeza, urbe embellecida con castillos y palacios, ornamentada con conventos de derviches y colegios, iluminada por plenilunios y constelaciones de la erudición. Sobre cada borde del Nilo se extendía un paraíso; la corriente de sus aguas reemplazaba, para los habitantes, a las aguas del cielo, en tanto los frutos y bienes de la tierra les rendían pleitesía. Crucé las calles de es-

ta urbe pictóricas de gente y sus mercados rebosantes de todas las delicias de la vida.

No quisiéramos parar de hablar de una ciudad que desplegaba tantos recursos y ofrecía tantas pruebas de la civilización más añeja. Antaño preguntaba yo a mis maestros y mis condiscípulos, cuando retornaban de la peregrinación, acerca de sus impresiones de El Cairo; interrogaba asimismo a los comerciantes y sus respuestas, aunque diferentes en la forma, concordaban en el fondo. Así mi profesor, Al Maccari, gran cadí de Fez y jefe del cuerpo de ulemas, me dijo: «El que no ha visto El Cairo no ha conocido la grandeza del Islam». Nuestro maestro, Ahmad Ibn Edris, jefe de los ulemas de Bujía, a quien hice la misma pregunta me respondió que la población era «incalculable» y que la dicha de que gozaba le impedía «tener cuenta alguna» del porvenir. Citaré todavía la frase de nuestro maestro Abul Qasem Al Bordjí, cadí-el-askar[149] de Fez, quien en el año 756, a su regreso de una misión ante el soberano de Egipto, refirió al sultán Abu Inan, a petición de éste: «Lo que se ve en sueño sobrepasa a la realidad; mas todo lo que se podría imaginar del Cairo sería muy inferior a la verdad».

Poco después de mi llegada, una muchedumbre de estudiantes vino a rogarme que les diera clases. A pesar de mi limitado saber me precisaron a consentir en su deseo y comencé a dar un curso en el Djamii-al-Azhar.[150] Se me presentó luego al sultán[151] quien me acogió con mucha afabilidad y me asignó una pensión a cargo del fondo de sus dádivas, conforme a su procedimiento habitual para con los sabios. Yo esperaba entonces que mi familia viniera a reunirse conmigo; pero el sultán de Túnez le impidió salir, con la esperanza en que yo volvería cerca de él. Para hacerle cambiar de parecer me vi precisado a recurrir a la mediación del soberano egipcio. En esos días, una plaza de profesor en el colegio de Alqamhiya[152] quedó vacante

por la muerte del que la ocupaba y Al Melek-ed-Dhaher me escogió para llenarla.

Tal era mi situación cuando el sultán, en un momento de enfado, destituyó al cadí malikita. Hay aquí un cadí para cada una de las cuatro escuelas ortodoxas; llevan todos el título de «cadíl-codat» (cadí de cadíes), mas la preeminencia pertenece al cadí shafeita, no sólo a causa de la extensión de su jurisdicción, que abarca las provincias orientales y occidentales así como la del Said (el alto Egipto), sino porque a él sólo corresponde el derecho de vigilar la administración de los bienes de los huérfanos y los legados testamentarios.

En el año 786 (1384 de J. C.), el sultán depuso al cadí malikita, como acabo de decir, y me honró con designarme para desempeñar el puesto vacante. Fue en vano mi ruego de que me dispensara; no quiso escuchar sino a su voluntad, y, revistiéndome con ropaje de honor, ordenó a los grandes dignatarios de la corte instalarme en el tribunal establecido en Salehiya, colegio ubicado en (la calle llamada) Bain-el-Casrain.

En la ejecución de los deberes que se me habían encargado,[153] trabajé con todo celo, y desplegué todos mis esfuerzos para justificar la buena opinión del príncipe que me confió la aplicación de las leyes de Dios. Con el fin de no dar ninguna ocasión a la malicia de los censores, me apliqué a administrar la más exacta justicia a todo el mundo sin dejarme influir por el rango ni por el poder de quien fuere; protegí al débil contra el fuerte; rechacé toda gestión, toda solicitud, sea de una de las partes sea de la otra, para atenerme únicamente a la audición de las pruebas testimoniales. Me ocupé asimismo en examinar la conducta de los «adels»[154] que servían de testigos en las actas y descubrí que entre ellos se hallaban sujetos perversos y corrompidos. Esto provenía de la debilidad del «hakem»,[155] el cual, en lugar de indagar rigurosamente el carácter de esos individuos, se sujetaba a las simples apariencias y se dejaba influir por el presti-

gio del alto patrocinio que parecía rodearles. Pues viéndolos empleados, ya como imanes particulares en casas de elevada posición, ya como preceptores encargados de enseñar el Corán a los hijos de buenas familias, el «hakem» los considera como hombres de bien y para ganar su amistad decía, en los informes dirigidos al cadí, que eran personas de una probidad acreditada. El mal era inveterado; las características escandalosas de los fraudes y las malversaciones de los «adels» habían trascendido al público y como varias de estas fechorías llegaron a mi conocimiento, castigué a los autores con la máxima severidad.

Descubrí igualmente en algunos de ellos cosas que implicaban mengua a su consideración, y por ese motivo les impedí servir de testigos. Entre los mismos se hallaban escribanos adscritos a las oficinas de los cadíes y encargados de tomar notas de las sentencias pronunciadas en la audiencia; hombres experimentados en la redacción de quejas, hábiles en formular juicios y que se hacían emplear por personalidades poderosas para levantar sus actas y acuerdos. Esto les colocaba por encima de sus colegas y se imponían de tal modo a los cadíes que esos magistrados no osaban hacerles el menor reproche.

Había allí incluso quienes consagraban su pluma a atacar las actas más auténticas a fin de hacerlas anular por algún defecto, sea de forma sea de fondo. La oferta de un obsequio o la perspectiva de una ventaja mundana bastaba para arrastrarlos por esa vía. Tal era particularmente el caso cuando se trataba del «waqf» (bienes vinculados a las mezquitas o fundaciones pías), que existían en cantidad enorme en la ciudad de El Cairo. Como había algunos «auqaf» (pl. de waqf) cuya institución era ignorada o poco conocida, se encontraban, en la jurisdicción de una o de otra de las cuatro escuelas ortodoxas, algún medio para anularlos. El que deseaba comprar o vender un «waqf» concertaba un convenio con aquellos bribones y obtenía de ellos un concurso eficaz. Tal se practicaba sin tener en cuenta la au-

toridad de los magistrados, que intentaban en vano detener esas malversaciones e impedir que se burlara el buen derecho.

Habiéndome advertido de que a consecuencia de los ataques enderezados contra los «auqaf», el mismo espíritu de extravío tornaba sus armas contra los títulos de propiedad, los contratos y los bienes inmuebles, imploré la ayuda del Altísimo y luché por extirpar esos abusos, sin inquietarme el odio que mi intervención había de acarrearme.

En seguida me ocupé de los muftíes (legistas consultores) de nuestra escuela. Estas gentes tenían acorralados a los jueces con su desobediencia y su apresuramiento para dictar a los litigantes los dictámenes jurídico («fatua») enteramente contrarios a los juicios que dichos jueces acababan de pronunciar. Entre ellos se encontraban individuos nulos, quienes, tras haberse arrogado el título de estudiantes de derecho y la calidad de «adel», aspiraban audazmente al rango de mufti y de profesor aunque en realidad carecieran del mínimo título. Llegaban allí no obstante, sin costarles mucha pena y sin haber hecho los estudios preparatorios; nadie osaba reprenderlos ni hacerles pasar un examen de capacidad, porque constituían un cuerpo temible por el número de sus miembros; por eso, en esta ciudad, el cálamo del mufti estaba al servicio de todos los litigantes; éstos pugnaban por lograr el apoyo a efecto de hacer valer cada quien, sus propias pretensiones y asegurar la derrota de sus adversarios. El mufti les indicaba todos los rodeos de la chicana; a menudo las «fatuas» se contradecían y para hacer mayor la confusión, se las emitía a veces después de pronunciados los arrestos. Por lo demás, las diferencias ofrecidas por los códigos de las cuatro escuelas eran tan numerosas, que apenas se podía administrar una buena justicia. Por otra parte el público era incapaz de apreciar el mérito de un mufti o el valor de una «fatua». Con todo, y aunque las oleadas (de esos abusos) no cesa-

ban de ascender constantemente y de mantener el desorden, emprendí la tarea de poner el remedio.

Para demostrar mi firme decisión de sostener el buen derecho, comencé por doblegar la audacia de un grupo de bellacos e ignorantes, de los cuales algunos habían venido del Magreb, y que han acumulado, de aquí y acullá, un hacinamiento de términos técnicos mediante los cuales deslumbraban a la gente sencilla —individuos incapaces de probar que hubieran estudiado con maestro alguno de reputación o demostrar una sola obra de su producción—; impostores que jugaban con la buena fe del público y que, en sus juntas, se placían en calumniar a los hombres de bien y en insultar a todos los que merecían respeto; por ello yo me atraje todo su odio y fueron a juntarse con gente de su propia calaña, los habitantes de los conventos (los derviches), grupos que ostentan la devoción para hacerse valer, ofendiendo —a la majestad de Dios—; gente que, cuando se les tomaba por árbitros en un asunto, lo decidían según la sugestión de Satanás y con desprecio a la justicia colocándose así en plena oposición a la ley divina sin dejarse apartar de su temeridad por ningún sentimiento religioso.

A todos esos intrigantes les suprimí el apoyo con el que contaban, les hice castigar conforme a las ordenanzas de Dios, sin que los protectores en quienes confiaban pudieran substraerlos a mi justa severidad. De tal suerte sus sitios de retiro quedaron abandonados y la medida de sus excesos colmada. Incitaron entonces a malos sujetos a atacarme en mi honor y a propalar cuanta especie de difamación y embustes respecto a mi persona. Hacían inclusive llegar secretamente al sultán quejas acerca de injusticias atribuidas a mí; mas este príncipe no les daba oído.

Mientras tanto yo ofrecía a Dios, como un título a Su favor, todos los disgustos con que me agobiaban; despreciaba las falacias de esos miserables y continuaba rectamente mi camino con

la firme y decidida determinación de mantener el buen derecho, evitar todas las vanidades terrenas y mostrarme inflexible con las personas de crédito que trataban de influir en mi ánimo.

Tales no eran, sin embargo, los principios de los cadíes colegas míos; por eso censuraban mi austeridad, aconsejándome seguir el sistema que ellos habían acordado adoptar, esto es: complacer a los grandes, mostrar deferencia a la gente de alta posición y juzgar bajo su influencia todas las veces que se podían salvar las apariencias. «O bien, agregaban, diferid la vista, cuando hay muchas causas que examinar; podéis fundaros en la máxima de que un cadí no está obligado a presidir si hay otro cadí en la localidad». Ellos sabían empero (toda la iniquidad del) convenio que habían hecho. Yo habría querido saber cómo pensaban excusarse ante Dios de haber «salvado las apariencias», porque no ignoraban que juzgando así ocasionaban detrimento a la justicia. El Profeta ¿acaso no ha dicho?: «Si yo adjudico a alguien el bien ajeno, una morada en el infierno le habría adjudicado».

Cerré pues los oídos a sus recomendaciones bien resuelto a cumplir estrictamente con los deberes de mi puesto así como con mi deber hacia quien me ha investido de tan importante cargo. Por tanto esas gentes formaron entre sí una liga y sostuvieron a aquellos que se quejaban de mí; lanzaron grandes voces e hicieron creer a los individuos cuyo testimonio yo había rehusado admitir que mi proceder para con ellos había sido ilegal. «Se guía únicamente —decían— según los conocimientos que posee de las reglas de la "improbación", en tanto el derecho de improbar pertenece (no a un individuo) sino a la comunidad». Por todo eso las lenguas se desencadenaron contra mí y un clamor general se dejó elevar. Algunas personas habiéndome solicitado en vano fallar a su favor dieron oído a los consejos de mis enemigos y fueron a quejarse ante el sultán de mi

injusticia. Una asamblea numerosa, integrada por cadíes y muftíes, fue encargada de examinar el asunto y yo salí de allí tan límpido como el oro recién pasado por el crisol. La perversidad de mis adversarios fue así conocida por el sultán y, para mortificarlos aún más ejecuté contra ellos los mandatos de Dios.

Entonces «Se marcharon, madrugando, resueltos firmemente a "no dar"» (Corán, sura LXVIII, vers. 25), e intrigaron cerca de los íntimos del soberano y de los grandes de la corte, haciéndoles creer que yo me conducía de una manera odiosa mostrando tan poca consideración a las solicitudes de personajes de alta posición y que, para obrar de esa suerte, debía ignorar lo usual en mi profesión. Con el fin de hacer aceptables esas falsedades me atribuyeron actos abominables de los cuales uno solo habría bastado para ocasionar la indignación del hombre más apacible y el odio de toda la gente honesta. Un clamor general se elevó contra mí; mas Dios les hará rendir cuenta, y es de Él de quien tendrán su retribución. Desde ese momento los hombres del gobierno ya no me mostraron la misma benevolencia de antes.

Al propio tiempo, un golpe funesto vino a herirme profundamente: toda mi familia se había embarcado en un puerto del Magreb para venir a mi lado; pero la nave zozobró en medio de un huracán y todo mundo naufragó. Así un solo revés me arrebató para siempre riquezas, dicha e hijos. Abrumado por mi infortunio, busqué consuelo en las oraciones y pensé dimitir el cargo; mas temiendo incomodar al sultán, me dejé guiar por la prudencia y conservé mi puesto. Pronto el favor divino acudió a sacarme de aquel estado aflictivo: el soberano, ¡quiera el Todopoderoso protegerle!, tuvo a bien de disponer lo máximo de sus bondades permitiéndome deponer un fardo que yo ya no podía llevar y dejar un puesto del cual, según se pretendía, yo desconocía los usos. Por tarlto, reintegré la dependencia de cadí a mi antecesor, y de esa manera me vi desembarazado de mis

cadenas. Vuelto a la vida privada me encontré rodeado de la consideración general; se me compadecía, se me elogiaba, se hacían votos por mi ventura, todos los ojos me expresaban simpatía, y todos los deseos invocaban el momento en que yo sería restituido en mi puesto. El príncipe, siempre benévolo, me facultó continuar en el goce de las prerrogativas que me había concedido, igualmente de su alta protección; pero yo, concretando mis anhelos a la dicha de la vida futura, me consagré enteramente a la enseñanza, a la lectura del Corán, a compilar y redactar, esperando que el Ser Supremo me permitiría pasar el resto de mis días en los ejercicios de la devoción, y que Él haría desaparecer todo lo que pudiera oponerse a mi felicidad en la otra vida.

Salgo para la peregrinación

Tres años acababan de pasar desde mi destitución cuando me decidí a hacer la peregrinación a los lugares santos. Después de despedirme del sultán y de los emires, quienes me proveyeron más que abundantemente para todos mis menesteres, dejé El Cairo hacia mediados del mes de ramadán de 789 (octubre de 1387 de J. C.), con dirección a Tor, puerto situado sobre la costa oriental[156] del mar de Suez. El día diez del mes siguiente me embarqué en Tor, y después de un mes de navegación arribé a Yenbo. Habiendo encontrado el «mahmil»[157] en este lugar, lo acompañamos hasta la Meca a donde llegamos el dos del mes de dzul-qaada. Tras haber cumplido con los deberes de la peregrinación, retorné (el mes siguiente) a Yenbo, donde permanecí cincuenta días mientras que el tiempo permitía a nuestra nave emprender el viaje. Partimos finalmente pero al llegar cerca de Tor un viento contrario nos impidió abordar, y nos puso en la necesidad de atravesar el mar y desembarcarnos sobre la costa

occidental,[158] en El Cosair. De allí nos fuimos escoltados por los árabes hasta Cous, cabeza del alto Egipto; y, después de haber tomado algunos días de descanso, nos embarcamos por el Nilo; treinta días más tarde, en el mes de djomada (mayo-junio de 1388), llegamos a El Cairo. Yo me apresuré a presentar mis respetos al sultán e informarle que había elevado especiales ruegos por su prosperidad. Recibió mis palabras con suma gentileza y continuó dispensándome su amparo.[159]

Algún tiempo después, ese príncipe tuvo que experimentar una dura prueba;[160] pero, Dios habiéndole restituido en el trono, yo volví a disfrutar de su magnanimidad acostumbrada. Desde mi retorno continué, hasta ese momento, es decir, principios del año 797 (fines de octubre de 1394), viviendo en el recogimiento gozando de buena salud y ocupado únicamente en el estudio y la enseñanza. ¡Quiera el Altísimo concedernos sus gracias, extender sobre nosotros su sombra tutelar y mirar nuestras obras como meritorias!

[Los datos siguientes servirán para hacernos conocer lo que sucedió a Ibn Jaldún desde su regreso de la Meca hasta su muerte y están tomados de diversos autores].

«El 10 del mes de ramadán de 801 (17 de mayo de 1399 de J. C.),[161] se expidió un correo a Walí-ed-Din Abderrahmán Ibn Jaldún, que residía a la sazón en su aldea, ubicada en la provincia del Fayum. (Se le llamaba a El Cairo) para desempeñar las funciones de cadí malikita, puesto por el cual el cadí Sharaf-ed-Din había ofrecido la suma de setenta mil dirhemes (cuarenta mil francos oro aproximadamente), y que el sultán rehusó. El 15 del mismo mes, Ibn Jaldún llegó a El Cairo y ocupó el cargo de cadí malikita, en sustitución de Nasir-ed-Din Ibn At-Tanasi, que acababa de fallecer. Inmediatamente procedió a hacer investigaciones acerca de la moralidad de los individuos que servían de testigos y ordenó la clausura de varias tabernas.

Establecimientos que volvieron a abrirse después de su deposición».[162]

[La aldea recién citada fue probablemente un «ictá» (concesión, merced) que el sultán le habría asignado para su manutención].

[En esa época, el gobierno egipcio parece haber tenido por norma no conservar el mismo cadí en ejercicio sino por un tiempo asaz corto; casi cada mes hubo destituciones y nombramientos de cadíes; por eso el reemplazamiento de Ibn Jaldún no se hizo esperar. Había además perdido su mejor apoyo, el sultán Al Melek-ed-Dhaher Barcouc, el cual murió el 15 de shawal de 801 (21 de junio de 1399)].

«El jueves 12 de moharram de 803 (4 de septiembre de 1400), el gran cadí (cadí-l-codat) Walí-ed-Din Abderrahmán Ibn Jaldún fue sustituido por el cadí Nur-ed-Din Alí Ibn -el-Djalal, a consecuencia de una promesa que se había hecho a éste».[163]

[Según Ibn Cadí Shohab,[164] el motivo de este cambio fue la severidad de Ibn Jaldún y su prontitud en infligir los castigos. En esta ocasión, fue citado ante el gran chambelán (ministro de Estado) y detenido. Poco después se le nombró profesor en el colegio malikita, en sustitución de Ibn-el-Djalal].

«En el mes de rabíi segundo del mismo año (noviembre-diciembre de 1400), Al Melek-en-Naser Faradj, hijo de Barcouc y sultán de Egipto, supo que Timur[165] acababa de apoderarse por asalto de la ciudad de Alepo. Temiendo igual suerte para Damasco y las demás ciudades de Siria, Faradj salió del Cairo el mismo día, y fue a acampar cerca de la Raidaniya, mezquita situada fuera de la puerta de Bab-el-Fotuh. De allí se puso en marcha para Damasco llevando consigo a sus emires, al califa, los grandes cadíes de las escuelas shafeita, malikita y hanbalita; mas cerca de él iba el cadí hanafita, que se encontraba algo en-

fermo. Ordenó al emir Yashbek partir hacia el mismo destino y llevar con él a Ibn Jaldún».[166]

[Es sabido que el gobierno mameluco de Egipto reconocía la supremacía de los abbasidas, y que conservaba siempre en El Cairo un fantasma de califa perteneciente a esta familia].

«El jueves 6 del mes de djornada primero (24 de diciembre de 1400), el sultán hizo su entrada en Damasco, y fue a instalarse en la ciudadela; pero, habiendo sabido que la vanguardia de Timur se aproximaba a la ciudad salió el sábado siguiente, al encuentro del enemigo. Dos combates tuvieron lugar, y Timur estaba casi decidido a evitar un tercer choque cuando varios emires egipcios y un considerable número de mamelucos abandonaron a su sultán y tomaron el camino de El Cairo. Tenían, según se ha presumido, la intención de poner en el trono a un oficial mameluco llamado "el jeque Ladjin".[167] Los otros emires, conturbados de esa traición, sacaron al sultán de noche a escondidas del ejército y lo condujeron a Egipto. El resto de las tropas se desbandó, a excepción del débil destacamento que formaba la guarnición de Damasco. Los habitantes de esta ciudad pensaron primero oponer una vigorosa resistencia; pero, viéndose cercados por todas partes, se resolvieron a enviar al gran cadí, Ibn Moflih, con una comisión de cadíes, negociantes y notables ante Timur, a fin de tratar con él. Como el comandante de la guarnición egipcia no quiso consentir en ningún arreglo, ni permitir a los comisionados salir de la ciudad, éstos se hicieron descender de lo alto de la muralla por medio de cuerdas y se dirigieron al campamento del sitiador. Timur, al cabo de recibirlos convino en retirarse mediante una contribución de un millón de dinares (unos doce millones de francos); mas, cuando la suma le fue entregada, exigió todavía diez mil dinares.[168] Se cometió entonces la imprudencia de dejarlo ocupar una de las puertas de la ciudad por un destacamento de tropas encargado de mantener el orden entre los tártaros que en-

traban para hacer compras. Timur aprovechó de esa coyuntura para apoderarse de la plaza. Despojó a los habitantes de todas sus riquezas, e hizo morir un gran número en el suplicio. El resto de la población fue llevado cautivo, y Damasco se convirtió en presa de las llamas».

[Ahora vamos a ver lo que sucedió a Ibn Jaldún durante esos acontecimientos].

«Cadí-l-codat Walí-ed-Din Abderrahmán Ibn Jaldún se hallaba en Damasco cuando la salida del sultán rumbo al Cairo. Al enterarse de esa noticia, descendió de la muralla por medio de un cable, y fue a ver a Timur. Este príncipe lo recibió con distinción y lo alojó en su propio pabellón; luego le autorizó volver a Egipto.[169]

»Cuando Ibn Jaldún se encontró encerrado en Damasco, descendió de lo alto de la muralla por medio de una cuerda, y, bajándose en medio de las tropas de Timur, fue conducido ante el caudillo mogol. Timur, impresionado por su porte distinguido, deslumbrado con su disertación, le invitó a sentarse y le agradeció por haberle deparado la ocasión de conocer a un hombre tan sabio. Lo retuvo cerca de sí y lo trató con los más grandes miramientos hasta el momento en que concedióle permiso para partir. Le proporcionó además provisiones para el camino.

»El jueves primero de shaabán (17 de marzo de 1401) Ibn Jaldún llegó a El Cairo habiendo dejado Damasco con la autorización de Timur, el cual le dio un salvoconducto firmado de su propia mano. La subscripción constaba de las palabras “Timur Gorgan”.[170] Gracias a la intervención de Ibn Jaldún, varios prisioneros obtuvieron permiso de partir con él. Entre ellos se encontraba el cadí Sadr-ed-Din Ahmad, hijo del gran cadí Djamal-ed-Din Al Qaisarí, e inspector del ejército».[171]

[Oigamos a Ibn Cadí Shohab acerca de los mismos hechos]:

«El día primero del mes de shaabán, el cadí Walí-ed-Din Ibn Jaldún llegó al Cairo con el cadí Sadr-ed-Din, hijo de Djamal-ed-Din, y el cadí Saad-ed-Din, hijo del cadí Sharaf-ed-Din, el hanbalita. Eran del grupo de los que habían quedado en Siria copados por el enemigo. Ibn Jaldún se había encontrado con los otros cadíes en el momento en que salieron de Damasco para ir a ver a Timur. Este príncipe, sabiendo quien era, lo recibió con muchas atenciones y le pidió una lista por escrito de los países y desiertos del Magreb (Mauritania), así como de los nombres de las cabilas que habitaban esa región. Habiéndose hecho explicar esa lista en persa, manifestó al autor su alta satisfacción, y le preguntó si no había escrito una historia del Magreb. Ibn Jaldún le respondió: "Mucho más, he redactado la historia del Oriente y del Occidente, y allí he hablado de todos los reyes; he incluido asimismo una reseña acerca de vos y quisiera leérosla, a efecto de poder corregir 'las inexactitudes'". Timur convino en ello y al escuchar su propia genealogía, le preguntó cómo la había conseguido, Ibn Jaldún le dijo que la obtuvo de comerciantes dignos de crédito que en sus viajes llegaban hasta su país. En seguida leyó el relato de las conquistas de Timur, de su historia personal y su iniciación. El príncipe, al oír esa lectura, expresó su complacencia y dijo al autor: "¿Queréis vos ir conmigo a mi país?". Éste respondió: "Amo a Egipto y Egipto me ama; es absolutamente necesario que vos me permitáis volver allí, sea ahora mismo, sea más tarde, a fin de poder arreglar mis asuntos; en seguida vendré a ponerme a vuestro servicio". El caudillo mogol permitióle partir y llevar consigo a las personas que quería. He recogido este relato del cadí Shehab-ed-Din Ibn-el-Izza, que había asistido a una parte de esta conversación».[172]

[Estos extractos confirman que nuestro autor tuvo una entrevista con Timur y que este conquistador le había acogido muy bien. Sirven igualmente para corroborar, hasta cierto pun-

to, el relato de otro historiador contemporáneo, Ibn Arab-Shah. He aquí la versión de acuerdo con los manuscritos de la Biblioteca Nacional de París].

«Cuando ellos (los habitantes de Damasco)[173] se vieron defraudados en sus esperanzas (por la partida precipitada del sultán de Egipto), y advirtieron la desgracia que les acababa de suceder reunieron a los principales de la ciudad, los jefes y los extranjeros notables que se hallaban allí en esos momentos, a saber: el gran cadí hanafita Ibn-el-Izz, su hijo, el gran cadí Shehab-ed-Din, el gran cadí hanbalita Ibn Moflih, el gran cadí hanbalita de Naplous, Shams-ed-Din; el cadí Ibn Abi Taiyeb, secretario particular (del sultán); el cadí y visir Shehab-ed-Din Ibn Ash-Shahid —el título de visir conservaba aún cierto brillo—; el cadí shafeita Shehab-ed-Din Al Djaiyaní, el cadí hanafita Ibn-el-Cucha y "naíb-el-Hokm" (lugarteniente del gobernador). Estos distinguidos personajes salieron de la ciudad para pedir gracia, previo acuerdo sobre la conducta que debían observar.

»Cuando la partida del sultán con sus tropas, el cadí Ibn Jaldún se vio cercado por los soldados de Timur. Era un hombre muy distinguido y uno de los que vinieron (a Siria) con el sultán. Al renunciar éste a su empresa, Ibn Jaldún probablemente no se dio cuenta, de suerte que se vio atrapado (en la ciudad) como dentro de una red. Se alojó en el colegio Adeliya adonde las personalidades recién citadas fueron a buscarle para encomendar a su prudencia la conducción de ese asunto. Como sus ideas concordaban con las suyas, confiáronle inmediatamente la completa dirección del proyecto. De hecho, no habrían podido prescindir de su concurso; pues era "malikita" de secta y aspecto,[174] un segundo Asmaí por la ilustración y el saber.[175] Partió con ellos, portando un turbante ligero, un vestido de buen gusto y un albornoz tan fino cual su espíritu semejante (por su tono oscuro) a las primeras sombras de la noche.[176]

»Lo pusieron por delante enteramente dispuestos a consentir en las condiciones, ventajosas o no, que él pudiera obtener por sus razonamientos y gestiones. Al presentarse ante Timur permanecieron de pie llenos de pavor y aprensión hasta que este príncipe se dignó calmar sus inquietudes invitándoles a tomar asiento. Entonces se aproximó a ellos con cierta solicitud mirándolos uno a uno sonriente; luego comenzó a examinarlos atentamente, observando su actitud y analizando sus palabras. Impresionado por el continente de Ibn Jaldún, cuyo atavío difería del de sus colegas,[177] dijo: "Este hombre no es de este país". Lo cual condujo a una conversación, cuyos detalles contaremos más adelante. Finalizada la plática, se sirvieron fuentes llenas de carne cocida y se colocó delante de cada comensal una porción regular. Unos se abstuvieron por escrúpulo de conciencia; otros hacían caso omiso de la comida para atender al placer de la conversación; mas algunos, y entre ellos Ibn Jaldún, se pusieron a comer con buen apetito…

»Mientras tanto Timur les examinaba a hurtadillas e Ibn Jaldún tornaba la vista de vez en cuando hacia el príncipe desviándola cada vez que éste fijaba su mirada en él. Finalmente alzó la voz y habló en estos términos: "Señor y emir, yo doy gracias a Dios Todopoderoso; por mi presencia (en este mundo), he dado lustre a reyes de los pueblos y con mi obra histórica he hecho revivir el recuerdo de sus hazañas. He visto a numerosos príncipes árabes, he estado en la corte de tal y tal sultán, he visitado los países de Oriente y Occidente, he conversado con los emires y los lugartenientes que allí mandaban, y ahora, gracias al Supremo, he vivido lo suficiente para conocer a un verdadero monarca, un soberano que sabe regir y mandar. Si los manjares que se sirven en los palacios de otros príncipes garantizan la salud de quien los consume, los vuestros contienen, además, la propiedad de ennoblecer al convidado y de hacerlo orgulloso". Encantado de esas palabras, Timur se estreme-

ció de placer, y, volviéndose hacia el orador, se desentendió de las demás personas para conversar con él. Preguntóle los nombres de los reyes de Occidente, de sus historias y las de sus dinastías, escuchando con vivo interés todos esos datos.

»Walí-ed-Din Abderrahmán Ibn Jaldún, el malikita, gran cadí de Egipto,[178] escribió una bella obra histórica que, según he oído decir a una persona que la había visto, leído y comprendido, está redactada en un plan totalmente original. Era un hombre de gran habilidad en los asuntos sociales, y un literato de primer orden. Por mi parte, no tuve jamás la oportunidad de verle. Vino a Siria con las tropas del Islam (el ejército egipcio) y en el momento de su retirada, cayó en manos de Timur. La afabilidad de este príncipe que se sintió complacido en conocerle le animó a decirle en una de sus conversaciones: "Señor y emir, yo os ruego, en gracia, concederme el honor de besar esa mano que debe subyugar al mundo". En otra ocasión, mientras hablaba con el propio caudillo mogol acerca de los reyes de Occidente y le refería una parte de su historia, este príncipe, que tenía especial gusto por la lectura de las obras históricas o por hacérselas leer, expresó el deseo de llevarlo consigo. A tal invitación, Ibn Jaldún externó la respuesta siguiente: "Señor y emir, ya no es posible que Egipto tenga otro amo que vos. En cuanto a mí, vos ocupáis el lugar de mis riquezas, de mi familia, mis hijos, mi patria, mis amigos y parientes; cerca de vos, yo olvido a los reyes, los caudillos, los grandes y aun a toda la especie humana, porque todas las cualidades que constituyen sus méritos se hallan reunidas en vuestra persona. Una sola pena lamento, el haber pasado la mayor parte de mi vida lejos de vuestro servicio y no haber tenido mucho antes la ocasión de deleitar mi espíritu en contemplar la brillantez de vuestra personalidad. Empero el destino al fin me ha resarcido de esa privación, y heme aquí trocando la ilusión por la realidad, y con mucha razón

repetiré este verso del poeta: 'Que Dios te premie tu diligencia; mas ¡ay!, cuán tarde has llegado'".

»Rodeado de vuestro favor, iniciaré una nueva existencia; reprocharé a la fortuna por haberme tenido tanto tiempo lejos de vuestra presencia; pasaré el resto de mis días a vuestro servicio; incorporado a vuestro séquito, alcanzaré el pináculo de los honores y ese tiempo será el periodo más luminoso de mi existir. Nada me entristece por el momento, excepto la falta de mis libros en cuya composición consumí mi vida, trabajando día y noche. Encierran en sus páginas los frutos de mis estudios: la historia del mundo, desde la Creación, y la de los reyes de Occidente y de Oriente. Si yo tuviera esos libros a la mano, os asignaría en ellos el primer sitial entre los soberanos; con el relato de vuestras hazañas añadiría un refulgente bordado a la textura de sus historias, y haría de vuestro imperio la diadema perfecta de ese ornato;[179] porque vos sois el varón de los combates, cuyos triunfos han difundido el más vivo esplendor, inclusive hasta el fondo del Magreb. Sois vos de quien los elegidos de Dios han predicho la venida; sois vos al que han designado las tablas astrológicas y el "Djafr",[180] atribuido al califa Alí, príncipe de los creyentes; vos, nacido bajo la gran conjunción de los planetas, vos que sois el imam cuya aparición es esperada hacia el fin del tiempo. Mis obras están en El Cairo y si yo pudiera conseguirlas no dejaría jamás vuestra comitiva, no abandonaría nunca vuestro umbral. Agradezco la magnanimidad del Altísimo por haberme concedido la singular oportunidad para conocer a un hombre de vuestra talla moral, que sabe apreciarme, ampararme y protegerme, etc.

»Timur le pidió la descripción del Magreb, de los reinos que esta comarca comprende, de sus rutas, ciudades, tribus y pueblos… e Ibn Jaldún le refirió todo eso, como si hubiera tenido el territorio bajo los ojos y, en haciendo ese relato, tuvo cuidado de darle un sesgo conforme a las ideas del conquistador mo-

gol… Timur le hizo entonces la relación de lo que había pasado en su propio país, de sus guerras, etc. En seguida le autorizó para irse al Cairo a traer su familia, sus hijos y sus obras, haciéndole prometer volver sin tardanza y asegurándole que a su regreso encontrará la suerte más feliz. Ibn Jaldún partió en consecuencia para la ciudad de Safad, y se libró de una situación bien difícil».

[Al llegar al Cairo, nuestro autor no tardó en volver a la vida pública. En el mes de ramadán del mismo año (abril de 1401), fue (todavía) nombrado gran cadí malikita de Egipto, en sustitución de Djaml-ed-Din Al Acfechi,[181] y, en el mes de djomada segundo de 804 (enero de 1402), fue reemplazado por Djamal-ed-Din Al Bisatí.[182] En el mes de dzul-hiddja de 804 (julio de 1402),[183] fue nombrado cadí en lugar de Al Bisatí, y éste le reemplazó de nuevo en rabíi primero de 806 (septiembre de 1403).[184] En shaabán de 807 (febrero de 1405), fue nombrado gran cadí, por quinta vez, en sustitución de Al Bisatí,[185] al cual tuvo aún por sucesor en el mes de dzul-qaada (mayo de 1405).[186] Finalmente, a mediados del mes de ramadán de 808 (5 de marzo de 1406), reemplazó a Al Bisatí; pero murió el 25 del mismo mes (15 de marzo de 1406),[187] a la edad de setenta y cuatro años].

TABLA CRONOLÓGICA DE LA ÉPOCA DE IBN JALDÚN

AÑO	IBN JALDÚN	HISTORIA MUSULMANA Y ASIÁTICA	PERSONAJES CONTEMPORÁNEOS: MUSULMANES	PERSONAJES CONTEMPORÁNEOS: CRISTIANOS	HISTORIA EUROPEA
1280					1282 Muere Miguel Paleólogo de Bizancio. 1282 Vísperas sicilianas. 1284 Inglaterra se anexa Gales.
1290				1294 Muere Roger Bacon.	1285-1314: Felipe el Hermoso rey de Francia. 1294 Bonifacio VIII Papa. 1294-97: Guerra entre Francia e Inglaterra. 1298 Muere Rodolfo de Habsburgo.
1300		1300 Gazan toma Damasco.	1304-69: Ibn Batuta	1304 Nace Petrarca.	
1310					1309 El papado en Avignon.
1320			1313 Nace Ibn-Jatib.	1313-75: Bocaccio. 1315 Muere Raymundo Lulio.	1310 Proceso de los Templarios. 1315 Batalla de Morgarten.
1330	1332 Nace en Túnez el 27 de mayo.	1334 Fin de los sucesores de Gengis Kan en Persia. 1337 Caída de Nicomedia.		1321 Muere el Dante.	1321-54 Guerras civiles en Bizancio. 1327-77: Eduardo III rey de Inglaterra.
1340	1348 Gran peste. Muere el padre.	1340 Batalla de Salado.		1343 Muere Marsilio de Padua.	1339 Guerra de Cien Años.
1350	1350 Guardián del Sello. 1354 Corte de Fez. 1357-58 Prisión en Marruecos.	1350 Nasridas en Granada. Auge cultural.	1349 Muere Al-Umari. 1357 Muere Al-Maccari.	1349 Muere Guillermo de Occam.	1346-53 Gran peste negra. 1346 Batalla de Crecy. 1347 Los ingleses toman Calais. 1348 Universidad de Praga. 1358 Liga hanseática alemana.
1360	1363-65 Viaje a España — Granada. 1365 Chambelán en Bugía.	1358-59 Los turcos llegan al Bósforo. Murad I ataca el imperio bizantino. 1368 Dinastía Ming en China.			1362 Caída de Andrinópolis. 1364-80 Carlos V rey de Francia.
1370	1372-74 Corte de Fez. 1374-78 Retiro a Qal'at-Ibn-Salama. 1378 Termina la redacción de los *Muqaddimah.*		1374 Muere Ibn-Jatib.	1369 Crónicas de Froissart. 1374 Muere Petrarca.	1377-99: Ricardo II de Inglaterra. 1378 Gran Cisma de Occidente.
1380	1382 Termina la *Historia Universal.* 1382 Viaje a el Cairo, llega a Alejandría. 1384 Ocupa el cargo de cadí. 1385 Renuncia a este puesto.	1382 Sube al trono el sultán Barquq en Egipto. 1383 Tamerlán llega al Caspio. 1386-87 Tamerlán conquista Persia.		1380 Biblia en inglés de Wiclef. 1384 Muere J. Wiclef. 1387 *Cuentos de Canterbury* de Chaucer.	1380-1422 Carlos VI rey de Francia.
1390	1387-88 Viaje a la Meca.	1389 Batalla de Kosovo.	1389 Muere Hafez de Shirad.	1394-1460 Enrique el Navegante.	
1400	1400 Visita a Jerusalén, Belen y Hebrón. 1400 Sale a Damasco. 1401 Encuentro con Tamerlán. 1401 Regreso a el Cairo. 1402 Tercera renuncia como cadí. 1402 Cuarto nombramiento como cadí y renuncia. 1405 Quinto nombramiento y renuncia. 1406 Muere el 17 de marzo.	1396 Batalla de Nicópolis. 1398 Tamerlán toma Delhi. 1400 Tamerlán conquista Alepo. 1402 Batalla de Ankara. 1405 Muerte de Tamerlán.	1418 Muere Al-Qal-qashandi.	1400-67: Gutenberg. 1401 Nace Nicolás de Cusa. 1414 Pierre d'Ailly: *Imago Mundi.* 1416 Muere Juan Hus, Giotto, Cimabue.	1399 Fin de la Dinastía Plantagenet. 1399-1413: Enrique IV de Lancaster. 1414-18 Concilio de Constanza. 1415 Batalla de Azincourt.
1410		1413-21: Mahomet I.			1419 Los portugueses llegan a Madera.
1420		1420 Fin de los Merínidas. 1421-51 Murad II.		1431 Nace Villon.	1429 Juana de Arco.
1430				1433-99 Marcilio Ficino.	1431-49 Concilio de Basilea. 1431 Los portugueses llegan a las Azores. 1434-64 Cosme de Medicis en Florencia. 1438 Pragmática sanción.
1440				1440 Academia platónica en Florencia.	

AL-MUQADDIMAH

DISCURSO SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL

Introducción y Libro Primero

de

Kitab al-'Ibar

PREFACIO DEL AUTOR

«¡En el nombre de Dios clemente y misericordioso!».

Dice el siervo pobre del Altísimo, rico de Su bondad infinita, Abderrahmán Ibn Mohammad Ibn Jaldún el Hadramí,[1] que el Supremo le favorezca.

Alabado sea el Todopoderoso, poseedor de la Gloria y de la potestad, dueño del reino de los Cielos y de la Tierra, Suyos son los más bellos nombres y epítetos; Omnisciente sobre lo manifiesto y lo oculto, Omnipotente sobre lo celestial y lo terrenal. Quien del polvo nos hizo espíritu, tenue soplo; dionos la Tierra por los siglos de los siglos, e hizo que la tierra nos prodigara frutos y bienes, para nuestra subsistencia; multiplicónos en grupos y pueblos protegidos por Su magnanimidad, desde el claustro de nuestras madres, así como en el hogar; amparados con alimentos y bienes. Mas los días y los tiempos nos consumen, nos abaten los términos de nuestra existencia, prefijos en su libro cronometrado. Lo perdurable y sempiterno ¡sólo a Él pertenece! ¡Él es eterno!

¡Las oraciones y la paz sean sobre nuestro señor Mahoma!, el Profeta árabe cuyo nombre es citado en la Biblia y el Evangelio, [2] y cuyo alumbramiento sacudió al universo,[3] antes de que comenzara la sucesión de los sábados y los domingos, antes de la existencia del espacio que separa a Zohal de Yehemut.[4]

La paz sea sobre su familia y sobre sus Compañeros,[5] quienes por su celo en amarle y seguirle, han adquirido una gloria inmarcesible y un amplio renombre por secundar sus esfuerzos, constituyendo una unidad compacta, en tanto que la dis-

cordia dispersa a sus enemigos. Las oraciones y la paz de Dios sean sobre aquél cuya veracidad ha sido atestiguada por la araña y la paloma.[6] ¡Que el Altísimo derrame sobre él y los suyos sus bendiciones, en tanto que el Islamismo goce de Su prosperidad! ¡Y que la infidelidad viera rotos los frágiles lazos de su existencia!

La historia

Pasando a nuestro tema: La historia es una de las técnicas que se transmiten de nación a nación, de pueblo a pueblo; que en pos de ella van los estudiosos hasta países remotos, siendo esta ciencia anhelada aun por el vulgo y la gente ociosa; compiten en su campo reyes y principales, y es asimilada al propio tiempo por los instruidos como por los ignorantes.

Considerando a la historia en su aspecto exterior, parece que no pasa de ser una serie de anales y acontecimientos que han marcado el curso de épocas y Estados de la antigüedad, y que testimonian el paso de generaciones anteriores. Es por tanto que en ella se cultivan diversos giros y citas sentenciosas, que son motivo de solaz en reuniones y celebraciones multitudinarias; es ella la que nos hace conocer la índole de la creación y sus trastornos experimentados. Nos ofrece un vasto panorama en donde se observa a los imperios promover su carrera; nos muestra cómo los diversos pueblos han poblado el mundo hasta que la hora de la partida les fue anunciada, y que el momento de su ocaso ya había llegado.

Mas la ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos: que son el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los acontecimientos y sus causas originantes. La historia, por tanto, forma una rama importante

de la filosofía y merece ser contada en el número de sus ciencias.

Desde la fundación del Islamismo, los historiadores más distinguidos han abarcado en sus disquisiciones todos los acontecimientos de los siglos pasados, con el fin de poderlos reunir en las páginas de los volúmenes y registrarlos para las generaciones sucesivas; pero los improvisados y charlatanes (de la literatura)[7] los han adulterado, introduciéndoles falsedades, producto de sus propias fantasías, y fábulas ornamentadas confeccionadas al abrigo de deleznables tradiciones. Muchos de sus sucesores se han limitado a seguir sus huellas y ejemplos. Nos transmiten sus relatos tal como los recibieron, sin tomar la menor pena de indagar las causas de los sucesos, ni reparar en consideraciones acerca de las circunstancias concomitantes. Tampoco desaprueban ni rechazan tan burdas ficciones, porque el ingenio verificativo es en ellos casi nulo; el ojo crítico, generalmente miope; el error y el descuido son afines y acompañan siempre a las aprehensiones sofísticas; el espíritu de imitación es innato en los hombres y permanece atado a su naturaleza; por ello las diversas disciplinas del saber proporcionan una amplia carrera a los charlatanes; el campo de la ignorancia ofrece siempre su pasturaje insalubre; pero la verdad es una potencia a cuyo imperio nadie puede resistir, en tanto la falacia es un poder maligno que retrocede herido por los rayos de la razón. Al simple narrador corresponde hacer referencias y dictar los hechos; mas a la crítica toca fijar su penetrante mirada para descubrir lo que pueda haber de auténtico; es, pues, cuestión de saber depurar y bruñir, mediante la crítica, las facetas de la verdad.

Varios escritores han redactado numerosas crónicas muy detalladas, habiendo compilado la historia general, de pueblos y dinastías; pero, de entre ellos, bien pocos gozaron de grande renombre, de alta autoridad, y que, en sus obras, hayan repro-

ducido por entero los datos suministrados por sus antecesores. El número de esos sobresalientes autores apenas para del de los dedos de la mano, o de las «mociones» que indican la influencia de los regímenes gramaticales. Tales son: el compilador Mohammad Ibn Ishaq,[8] At-Tabari,[9] Al Kalbi[10] Mohammad Ibn Omar Al Waqidí,[11] Saif Ibn Omar Al Asadí,[12] Al Masudí,[13] y algunos otros, igualmente célebres. Es cierto que en los trabajos de Masudí y de Waqidí hay muchos puntos reprensibles y censurables: cosa muy fácil de verificar y generalmente admitida por los sabios versados en el estudio de las tradiciones históricas y cuya opinión hace autoridad. Sin embargo ello no ha impedido que la mayoría de los historiadores dieron preferencia a los relatos de estos dos autores, siguiendo su método de composición y marchando sobre sus huellas. Determinar la falsedad o la exactitud de los datos es Obra del crítico perspicaz, recurriendo siempre a la balanza de su propio juicio. Los sucesos que operan en la sociedad humana ofrecen caracteres de una naturaleza particular, caracteres que deben tomarse en consideración al emprender la narración de los hechos o la reproducción de los relatos, así como de los datos o documentos concernientes a los tiempos pasados.

La mayor parte de las crónicas dejadas por estos autores, es redactada sobre un mismo plan y tiene por objeto la historia general de los pueblos; circunstancia que hay que atribuir a la ocupación de tantos países y reinos por las dos grandes dinastías musulmanas (la Omeya y la Abbasida), que florecieron en las primeras centurias del Islamismo; dinastías que habían poseído hasta el último límite la facultad de hacer conquistas o de abstenerse. Algunos de estos escritores han abarcado en sus relatos a todos los pueblos e imperios que existieron antes de la eclosión de la fe islámica, y escribieron tratados de historia universal. Tales fueron Masudí y sus imitadores. Entre sus sucesores cierto número abandonó esa universalidad para redu-

cirse a un círculo más estrecho; renunciando a extenderse hasta puntos remotos en la exploración de un campo tan vasto, se limitaron a fijar por escrito los acontecimientos dispersos que se relacionaban a hechos que marcaban su época. Cada uno de ellos trataba a fondo la historia de su país o lugar de su nacimiento, contentándose con narrar los sucesos concernientes a su ciudad ya la dinastía en turno. Esto mismo hizo Ibn Hayan,[14] historioriógrafo de España y de la dinastía Omeyada establecida en dicho país, así como Ibn Ar-Rafiq, historiador de Ifrikiya[15] y de los soberanos de Qairauán (Qairuan).

Los que escribieron después de ellos, no fueron sino simples imitadores de índole burda e inteligencia estrecha; gente sin criterio propio, que se conforman con seguir, en todo punto, el mismo plan trazado por sus antecesores, y normarse en su modelo, sin percatarse de las modificaciones que el decurso del tiempo imprime a los sucesos, ni de las mutaciones que opera en las costumbres y mentalidades de pueblos y naciones. Estos hombres sacan de la historia de las dinastías y de los hechos de siglos pasados una serie de relatos, que se antojan vanos simulacros desprovistos de substancia, cual una vaina carente de contenido; relatos de los cuales el lector está en el derecho de desconfiar, porque no puede saber si son antiguos (auténticos) o modernos (inventados). Lo que ellos refieren es un hacinamiento de sucesos, sin idea de las causas, especie de hechos, sin haber sabido apreciar su naturaleza ni verificar los detalles. Reproducen en sus composiciones los relatos circulantes entre el pueblo, con exactitud, siguiendo el modelo de sus predecesores en la carrera; pero descuidan o ignoran la indicación del origen de los pueblos, su desarrollo y sus modificaciones: causas decisivas de aquellos hechos, porque no han sido personas capaces de suministrar esos datos; por ello, las páginas de sus volúmenes quedan mudas a ese respecto. Cuando hacen referencia a la historia de una dinastía, se conforman con narrar los sucesos

de una manera uniforme, conservando todos los relatos, verídicos y falsos; mas ellos no se ocupan, en modo alguno, de examinar siquiera de qué origen era esa familia. No señalan los factores que condujeron a dicha dinastía a desplegar sus pendones y manifestar su poderío, ni tampoco las causas que le han forzado a detener su curso. El lector queda, pues, insatisfecho, procurando en vano descubrir la procedencia de tales acontecimientos, su importancia relativa y los móviles que los han producido, sean simultáneos, sean sucesivamente; continúa indagando, pero no logra descorrer el velo que oculta las diversidades o las analogías que lícitos acontecimientos puedan presentar. Esto es lo que expondremos íntegramente en los primeros capítulos de esta obra.

Luego surgen otros, con tendencias a la excesiva brevedad, limitándose a sólo mencionar los nombres de los reyes, sin referir genealogías ni los anales respectivos; tan sólo añaden la cronología de sus reinados, expresada mediante cifras llamadas «gobar».[16] Tal como hiciera Ibn Rashiq[17] en su «Mizan-el-Aamal»,[18] así como algunos otros escritores de poca monta.

Habiéndome enterado de diversos y numerosos trabajos, realizados en el campo de la historia, y al cabo de sondear las honduras del pretérito y del presente, logré despertar mi intelecto de su somnolencia y pereza, y, aunque de corta riqueza en el sabor, inicié un regateo conmigo mismo, a efecto de decidirme a componer una obra. Así, pues, he escrito un libro sobre la historia, en el que descorrí el velo que cubría los orígenes de los pueblos. Lo he dividido en capítulos, en unos se encierra la exposición de los hechos, en otros las consideraciones generales. Señalo primero las causas que condujeron a la organización social y al nacimiento de los reinos, tomando por tema primario de mi trabajo la historia de dos razas que,[19] al presente, pueblan el Magreb llenando sus provincias y ciudades. Hablé de sus dinastías de larga duración y de reinos efímeros, que estos

pueblos han fundado, señalé a los príncipes y guerreros que habían producido en épocas pasadas. Estas dos razas, son los árabes y los bereberes, las dos naciones que ocupan el Magreb, como es sabido. Ellas han habitado aquí durante tantos siglos, que cuya permanencia apenas si permite imaginar a otros pueblos en su lugar. Excepto estos dos pueblos, no se conoce ninguna otra raza de hombres que haya habitado este país.

He depurado y analizado cuidadosamente las cuestiones que se relacionan al tema de esta obra; he puesto su contenido al alcance de eruditos y de hombres de mundo; para cuya ordenación y distribución, he seguido un plan original, he creado un método novedoso en el campo de la historiografía, inventando un sistema al respecto sorprendente, y un procedimiento enteramente mío. En tratando de lo relativo al progreso y la civilización, he desarrollado explícitamente todo lo que se presenta a la sociedad humana en materia de circunstancias características. De tal manera, he hecho comprender las causas de los acontecimientos, y dado a saber por qué vía los fundadores de imperios inician su carrera. El lector ya no se encontrará en la obligación de aceptar a ciegas los relatos que se le presentan, podría ya conocer debidamente la historia de las edades y de los pueblos que le han precedido; sería capaz incluso de prever lo que podría surgir en el futuro.

He dividido mi obra en tres libros, precedidos de varios capítulos preliminares (Moqadamat, es decir, prolegómenos) conteniendo las consideraciones sobre la excelencia de la ciencia histórica, el establecimiento de los principios que deben servir de normas, y una apreciación acerca de los errores en que los historiadores están expuestos a incurrir.

El primer libio trata de la sociedad humana, de sus desenvolvimientos y los resultantes característicos, tales como reinos, soberanías, artes, ciencias, medios de subsistencia, lucros, y ri-

quezas; indicando asimismo las causas a las que esas instituciones deben su origen.[20]

El segundo contiene la historia de los árabes, de sus diversos pueblos y de sus dinastías, desde la creación del mundo hasta nuestros días. Incluye también referencias a otros pueblos notorios, contemporáneos suyos, y a sus reinos. Tales como los nabateos, los asirios, los persas, los israelitas, los coptos, los griegos, los turcos y los romanos.

Y el tercer libro encierra la historia de los bereberes y de sus parientes, los Zanata, con indicaciones acerca de su origen, sus distintas tribus, o imperios que han fundado, particularmente en el Magreb.[21]

Habiendo en seguida hecho el viaje a Oriente a fin de recoger sus luces, cumplir con el deber de la peregrinación y conformarme al ejemplo del Profeta, en visitar la Meca y recorrer sus Santos Recintos, tuve la ocasión de examinar los monumentos, los archivos y los libros de esa comarca. Obtuve entonces lo que me faltaba de datos acerca de la historia de los soberanos extranjeros, que habían dominado esa legión, igualmente de las dinastías turcas y de los países que habían sometido. Añadí esos documentos a los que ya tenía inscritos en las páginas correspondientes, intercalándolos en la historia de las naciones (musulmanas) contemporáneas de dichos pueblos, y en mis reseñas de los príncipes que han reinado sobre diversas partes del mundo. Sujetándome a seguir un mismo sistema, el de condensación y abreviación, pude evitar prolijidades, sacrificando a la vez lo profundo del lenguaje en aras de la llaneza. Habiéndome introducido por la puerta de las causas generales, para estudiar los hechos particulares, abarqué, en un relato comprensible, la historia del género humano; por tanto, esta obra puede ser considerada como la verdadera domeñadora de todo lo que hay de más indómito entre los principios filosóficos que se escapan a la inteligencia; asigna a los sucesos políti-

cos sus factores y sus orígenes, y constituye una compilación filosófica y un acervo histórico.

Como ella encierra la historia de los árabes y los berberiscos, pueblos que unos habitan casas de material y otros tiendas de vellón; trata igualmente de los grandes imperios contemporáneos de dichos pueblos; nos suministra instructivos ejemplos y referencias a las causas primarias de los contecimientos y los hechos resultantes, le he dado por título:[22] «Kitab-el-Ibar, Wa Diuan-el-mobtada-wal-Jabar Fi Ayam-el-Arab Wal-Adjam Wal-Bar-bar, Wa man aasarahom min dzauí-es-Sultán-el-Akbar» (El Libro de Instructivos ejemplos y Recopilación de Sujeto y Predicado, o bien de los Orígenes y Crónicas de los pueblos, conteniendo la historia de los Árabes, de Naciones extranjeras, de Bereberes y de las grandes Potencias contemporáneas suyas).

He abarcado a cuanto atañe al nacimiento de los pueblos y de los imperios, a los sincronismos de las naciones antiguas, las causas que han estorbado los desenvolvimientos de generaciones pasadas o conducido a mutaciones en el proceso de diferentes naciones y épocas; así como a las eventualidades del desarrollo social: como la soberanía, la religión, la urbanización, la aldea, el dominio, la sumisión, e incremento de la población, su disminución, las ciencias, las artes, los oficios, el lucro, la pérdida, los cambios de condiciones comunes, los acontecimientos producidos por las revoluciones de resonancia lejana, la vida nómada, la vida urbana, los hechos acaecidos y los por devenir; todo he incluido dilucidando sus pruebas y sus móviles primarios. De esta suerte la obra viene a resultar una compilación singular, debido a lo que comprende en numerosas nociones importantes y doctrinas innovadas, hasta ayer ocultas y hoy ya fáciles al entendimiento.

Mas, con todo, estoy persuadido de que, entre los hombres de distintas épocas, no ha habido otro más inepto que yo de re-

correr un campo tan vasto;[23] rogando por ello a las personas de índole generosa y amplio saber, examinar mi trabajo con atención y espíritu crítico, acogiendo las faltas que encontraron con benevolencia, teniendo a bien de corregirlas. Los productos que ofrezco tendrán quizá poco valor a los ojos de los sabios; pero, una confesión franca, podría tal vez liberar del reproche, siendo de esperar siempre la indulgencia de los colegas. Por último ruego al Todopoderoso permitir que mis acciones sean acendradas ante Él, «bastándome, en todo caso, Su amparo, siendo el mejor protector». (Corán, sura III, vers. 169).

Ya concluida mi tarea, brindo este ejemplar a la Biblioteca de nuestro señor, el Sultán, el Imam esforzado, el conquistador pionero, el triunfador desde la adolescencia y la juventud, ornado con la humildad del penitente, revestido con el manto de las límpidas virtudes y nobles cualidades y dones; más bellas que collares de raras gemas, en los cuellos de gráciles doncellas, poseedor de potencia, brazo poderoso y fortuna favorable y coadyuvante; con las glorias heredadas y ganadas, para corona de su sólido imperio, de arraigadas bases; de noble ascendencia y exaltación, poseedor de cuanta ciencia y saber, fuente de bondad y alteza, exponente de las aleyas divinas, cual excelencias de las percepciones humanas… el Príncipe de los Creyentes, Abi Fares Abdel Aziz, hijo de nuestro señor, el exaltado y célebre mártir, el sultán Abi Salim Ibrahim; hijo de nuestro señor, el santo sultán príncipe de los creyentes, Abil Hasan; hijo de la noble estirpe de Banimerines, restauradores de la fe, orientadores de la recta trayectoria, depuradores de cuanta corrupción… ¡Que Dios beneficie a la nación con la benévola sombra de nuestro sultán, y la conduzca en pos de sus anhelos por el triunfo de la causa del Islam! Dicho ejemplar he enviado a las alacenas de su Biblioteca real, consagrada al aspirante al saber, en la mezquita de Qairauán (Kairuan), de la ciudad de Fez, capital del imperio y sede de su sultanato; en donde reside la luz y

florecen las ciencias, en umbrosos vergeles; donde los misterios divinos disponen de campo anchuroso, bajo la diligente mirada del noble y poderoso imamato de Abi Fares, quien fomenta su propagación en todos los ámbitos del imperio, convirtiendo a éstos en prósperos centros para el consumo de la producción del intelecto; a donde afluyen las pléyades del pensamiento y de las ciencias. De tales centros dimanan los rayos luminosos, que estimulan la producción de los ingenios.

¡Que el Supremo nos depare la suficiente posibilidad para agradecer tanta gracia, nos dote lo bastante para ponderar las virtudes de este honroso imamato, nos ayude para cumplir con su debido servicio, incluyéndonos entre los descollados en su campo y los triunfantes en su lides! ¡Que el Todopoderoso derrame sobre la población de este ilustre sultanato, y sobre cuantos acoge bajo su égida paternal de musulmanes, sus bienes y prosperidad, imponiendo su protección y su respeto! Al Altísimo, loado sea, imploramos porque nuestras acciones sean nítidas en su orientación, exentas de fallas, propias del descuido y de la defectibilidad humana. ¡Dios es nuestro refugio y el más excelente protector!

INTRODUCCIÓN

Del mérito de la ciencia histórica; verificación de sus principios, que deben servil de reglas; alusión a los errores que se presentan a los historiadores; indicación de algunas de sus causas.

La historia es una ciencia digna, que se distingue por la nobleza de su objetivo, su gran utilidad y la importancia de sus resultados. Es ella la que nos proporciona el conocimiento de las condiciones y costumbres de los pueblos antiguos, los actos de los profetas y la administración de los reyes. Asimismo, los que procuran instruirse en el manejo de los asuntos sociales, tanto espirituales como de carácter temporal, encontrarían en la historia útiles ejemplos y lecciones ilustrativas; mas, desde luego, para conseguir tal objeto, se hace necesario apoyarse en fuentes de diversa naturaleza y conocimientos muy varios. Son precisamente la disquisición atenta y la aplicación sostenida las que conducen a descubrir la verdad y resguardan contra el yerro y los tropiezos. En efecto, si se contenta con la simple reproducción de los relatos por la vía de la tradición, sin consultar las reglas proporcionadas por la experiencia, los principios fundamentales del arte de gobernar, la naturaleza misma del desarrollo social y las circunstancias que caracterizan a la sociedad humana; si no se juzga de lo ausente por lo que se tiene a la vista, si no se compara el pasado con el presente, quizá no se estaría seguro de los tropiezos, de la caída en el error y del extravío de

la senda de la veracidad. Con mucha frecuencia ha sucedido que historiadores, comentadores y adalides en el conocimiento de las tradiciones históricas, cometieran graves desatinos en sus narraciones de acontecimientos del pretérito; debido precisamente a su limitación en referir indistintamente toda especie de relatos «lo magro y lo enjundioso», sin someterlos a los principios generales, aplicables al caso, ni compararlos con narraciones análogas, o sujetarlos a la prueba de las reglas que suministran la filosofía y el conocimiento de la naturaleza de los propios seres, sin, finalmente, someterlos a un análisis atento y una crítica inteligente; por lo mismo se han desviado de la verdad, extraviándose en el campo de la ilusión y del error. Ello ha tenido lugar, sobre todo, en materia de números, cuando, en el curso de un relato, tratan de cantidades de dinero o de fuerzas militares. En semejantes casos debe siempre prevenirse de los embustes y las extravagancias; por tanto, es absolutamente preciso controlar a esos relatos mediante los principios generales y las normas que dicta el buen sentido.

Es así que Masudí y varios otros historiadores nos dicen, refiriéndose a los efectivos guerreros de Bani Israel, que Moisés al hacer el empadronamiento, en el desierto, después de haber pasado revista a los hombres en aptitud de portar las armas y de edad de veinte años en adelante, encontró que había más de seiscientos mil hombres aptos. En tales circunstancias, los autores se olvidaron preguntarse si la extensión de Egipto y Siria era lo bastante vasta para proporcionar aquel número de guerreros y mantenerlos. Cada reino del mundo mantiene para su defensa tantos soldados cuanto sus medios le permiten; esto es, lo que el reino soporta en gastos relativos; pero no podría proveerlos si excediera el número a su capacidad. Esto nos lo atestiguan las costumbres ordinarias y los hechos habituales. Por otra parte, un ejército tan numeroso, no podría maniobrar o combatir en un terreno tan estrecho: cada cuerpo de tropa, or-

denado en batalla, se extendería a dos o tres veces más allá del alcance de la vista, por lo menos. ¿Cómo entonces esos dos grandes ejércitos podrían librar combate? ¿Cómo el uno de ambos lograría la victoria, cuando en la una de sus alas se ignora lo que ocurre en la otra? Los hechos de que somos testigos cotidianos, bastarían para confirmar nuestras observaciones; el pasado y el futuro se parecen como dos gotas de agua.

Por lo demás, el imperio de los persas superaba con mucho al reino de los judíos: prueba de ello la victoria de Bajta-Nassar (Nabucodonosor), que se apoderó de su país, arrebatándoles toda autoridad y destruyó Jerusalem, sede de su religión y de su poder. Ahora, ese caudillo no era más que un simple gobernador de una de las provincias persas, un sátrapa (marzebán) que mandaba en la frontera occidental de dicho imperio. Añádase a ello que los dos Iraqes, el Jorasán, la Transoxián, las puertas del Caspio, Berband, eran asimismo posesiones de ese imperio, presentando una extensión muy superior a la del país de los israelitas; y sin embargo, jamás los ejércitos de Persia alcanzaban la cifra citada, ni siquiera cosa próxima.[1] El más grande cuerpo de tropas que los persas reunieran en la batalla de Cadeciya,[2] se componía de ciento veinte mil combatientes, llevando cada uno su asistente. Esto es lo que atestigua Saif (ibn Omar Al Asdí),[3] agregando: «Con sus asistentes, pasaban la cifra de doscientos mil».[4] Según Aisha (viuda de Mahoma) y AzZuhrí,[5] el ejército con que combatió Rostum (el general persa) a Saad (el general árabe) en las cercanías de Cadeciya se componía de sesenta mil hombres, llevando cada uno su personal asistente.[6]

Además, si el número de los guerreros de Bani Israel hubiera alcanzado en realidad aquella cifra, su territorio hubiese adquirido una gran extensión y su dominio abarcaría considerables dimensiones. Los reinos y las posesiones, suele ser su importancia o pequeñez en relación directa con el número de los efectivos militares y de la población que los mantiene, así como

lo veremos expuesto en el capítulo referente a los imperios, del libro primero. Ahora bien, el territorio de los israelitas, como todo el mundo lo sabe, nunca se ha dilatado, del lado de Siria, más allá del Jordán y la Palestina, y, del lado de Hidjaz,[7] sólo hasta las regiones de Yathrib (Medina) y de Jaibar.

Por otra parte, conforme a lo asentado por los investigadores, sólo cuatro generaciones separan a Moisés de Israel. En efecto, Moisés era hijo de Amran, hijo de Yashor, hijo de Qahit (Aaath), hijo de Laui (Levi), hijo de Yaaqub (Jacob), o sea Israel de Dios. Esta genealogía nos suministra el Pentateuco (Éxodo VI). El espacio de tiempo que les separa nos lo indica Masudí de la manera siguiente: «Israel, cuando fue a reunirse con su hijo José, entró en Egipto con sus demás hijos, jefes de las doce tribus y los hijos de éstos, que eran en total setenta individuos. Su permanencia en Egipto, hasta el momento de su salida, conducidos por Moisés, hacia el desierto, fue de doscientos veinte años, durante los cuales padecieron la dominación de los faraones, reyes de los Coptos». Así pues es inverosímil que, en un lapso de cuatro generaciones, una familia pueda aumentarse a un tal grado.[8]

Si se pretendiera que aquel numeroso contingente de combatientes, existía bajo el reinado de Salomón y de sus sucesores, la cosa no sería menos absurda. Pues entre Salomón e Israel, no median más que once generaciones, Salomón fue hijo de Dawod (David), hijo de Yashasha (José), hijo de Oufidz (Obed), hijo de Baaz (Booz), hijo de Salomón, hijo de Nashhun (Nahason), hijo de Amínadab, hijo de Ram, hijo de Hasrun (Hesron), hijo de Bares (Phares), hijo de Yahuda (Juda), hijo de Yaaqub (Jacob). Por consiguiente, no es posible que en el lapso de once generaciones, la descendencia de un solo hombre podría alcanzar una cifra tan elevada como se ha dicho. Que tal número fuera de unas dos centenas ascendidas a millares, pudiera ser; pero exceder la cifra en varias decenas de veces, como dichos

historiadores enuncian, es algo difícil de creer. Si se juzgara todo eso a la luz del presente, y del pasado próximo, visto y sabido por todo el mundo, se descubriría que tal aseveración es falsa y que la relativa tradición es un embuste. Los datos comprobados que nos proporciona la crónica israelita, revelan que la guardia de Salomón se formaba de doce mil infantes, y que su caballería consistía en mil cuatrocientos caballos, amarrados delante de las puertas de su palacio,[9] esto es lo auténtico de sus anales; por tanto los cuentos del vulgo, no deben merecer ninguna atención. Luego, el reinado de Salomón fue la época en que el reino de los judíos alcanzaba su mayor florecimiento y apogeo, cuyo territorio adquiría su más vasta extensión.

Sentado ese punto, haremos la observación sobre la inclinación de la mayoría de los hombres por la hipérbole; cuando se desbordan platicando de las fuerzas de potencias e imperios, contemporáneos o poco anteriores a su tiempo; cuando se explayan sobre el poder de los ejércitos, sean musulmanes, sean cristianos; cuando hacen inventarios de las sumas producidas por concepto de impuestos, de los gastos del gobierno, de los lujos que derrochan los potentados, y de las preciosidades que acumulan los ricos; pues en todos esos casos, se dan rienda suelta en sus cálculos, rebasando todos los limites que la experiencia diaria nos muestra, dejándose llevar irreflexivamente de las sugestiones de lo descomunal. De tal suerte, si se consultara a los jefes de la administración militar acerca del número de sus soldados, si se indagara sobre la situación real de los ricos y de los objetos preciosos que poseen así como de los privilegios de que gozan, aclarando igualmente los gastos ordinarios de los hombres que viven en la opulencia, no se encontraría en concreto ni la décima parte de lo que enumeraban. Mas ello no es sino la propensión del espíritu humano por las extravagancias, y la facilidad con que ese sentir influye sobre la lengua, para expresar las exageraciones, debido principalmente a la negligen-

cia del historiador, en comprobar los resultados mediante un examen profundo. Es más, no intenta descubrir los errores en que pueda caer, ya sea por inadvertencia o ya intencionalmente; no procura guardar el justo medio en el relato, ni someterlo a un análisis crítico; todo lo contrario, suelta la brida a su lengua, dejándola libre en el campo de la mentira: «Se toman las aleyas de Dios frívolamente, a fin de extraviar a los hombres de la senda de la verdad» (Corán, sura XXXI, vers. 5) y es, lamentablemente, una operación desventajosa.

Se podría quizá objetar a lo que precede, por lo que se refiere a los israelitas, arguyendo que, si normalmente la experiencia habitual no admite el desarrollo tan rápido de una familia, ello no es lo mismo tratándose de los hijos de Israel: entre estos tal multiplicación era el efecto de un milagro, Dios, habiendo revelado a sus padres, los profetas Abraham, Isaac y Jacob, que Él multiplicaría su pueblo al punto que igualara en número a las estrellas del cielo y los guijarros de la tierra. Pues Dios habrá cumplido su promesa para con ellos, por el efecto de una gracia extraordinaria y un prodigio sobrenatural. Por tanto, los acontecimientos ordinarios, no se oponen en nada a ese relato, ni nadie debería tacharlo de falso. Si se le quiere atacar alegando el hecho de estar citado en el Pentateuco, y que este libro, que es una comprobación, ha sido alterado por los judíos, se podría replicar que esta opinión, aun cuando parezca de pronto plausible, no tiene ningún valor a los ojos de los críticos más capaces; porque la experiencia demuestra que los hombres de diversas religiones, jamás han procedido de esa manera, en lo que se relaciona a sus libros teológicos, tal como Al Bujarí lo declara en su Sahih.[10] Ahora bien, aquella multiplicación extraordinaria, que tuvo efecto entre los hijos de Israel, fue un prodigio ajeno del curso natural, en tanto que ordinariamente, la Naturaleza sigue su curso normal, oponiéndose a la existencia de hechos análogos, tal como testimonia la realidad. En cuanto a la

imposibilidad de un combate entre semejantes ejércitos, es cosa real; pero tal combate no ha tenido lugar, ni nada ha ocasionado su necesidad. Lo que sí es perfectamente verídico es que cada reino dispone de un número de soldados proporcional a sus medios; pero los israelitas, originalmente, no eran guerreros, ni tampoco habían fundado imperio alguno. El aumento extraordinario de su número tenía por meta la conquista de la tierra de Canaan, que Dios les había prometido, y en cuyo favor Él purificó a dicha tierra. Por tanto, todo eso ha constituido una serie de milagros, y Dios siempre guía a los hombres hacia la verdad.

Entre las narraciones inconsistentes, que los historiadores han recogido, debe señalarse lo que refieren todos respecto a los Tobbá (Tababiáa), soberanos del Yemen y de la península arábiga. Pues pretenden que esos príncipes, partiendo del Yemen, sede de su reino, llevaban la guerra hasta Ifrikiya, combatían a los bereberes en Occidente (Magreb), marchaban contra los turcos e invadieron el país de Tibet en el lejano Oriente; que líricos o Efriqish, hijo de Qais, hijo de Saif, uno de sus más poderosos y antiguos monarcas, y que vivía en la época de Moisés o poco antes, emprendió una expedición contra Ifrikiya e hizo una matanza de los bereberes. Fue él, dicen, quien les dio ese nombre, exclamando, al oír su lenguaje barbar: «¿Qué jerigonza es esa ber-ber?». De allí, añaden, vino el nombre que ese pueblo ha llevado desde aquella época; que dicho monarca, al partir de Magreb, dejó en este país varios cuerpos de tropas formados de tribus himyaritas; que se establecieron aquí y mezcláronse con los aborígenes, descendiendo agregan de aquella mescolanza los Sanhadja y los Kitama. De esta leyenda parten Tabrí, Djordjaní,[11] Al Masudí, Al Kalbí[12] y Al Baihakí,[13] aseverando que los Sanhadja y los Kitama proceden de Himyar; pero esta hipótesis es rechazada, con razón, por los genealogistas del pueblo berberisco. Según Masudí, Dzul-Idzaar, uno de los reyes himyaritas, posterior a líricos, y que vivía en tiem-

pos de Salomón, llevó, a su vez, la guerra al propio Magreb, sometiéndolo a su dominación. Su hijo —continúa Masudí— y sucesor, Yasir, realizó, asimismo, una expedición análoga, penetró hasta wadi-r-Rimal (río de las arenas), en el país de Magreb, y, no pudiéndolo atravesar a causa de tanta arena, volvió sobre sus pasos. Refieren igualmente que Assad Abu Kirab, último rey de los Tobbá[14] y contemporáneo de Yastásif, monarca persa de la dinastía Kianiya,[15] apoderóse de Mosul y de Azerbaidján; que atacó a los turcos en tres ocasiones, derrotándolos y causándoles fuertes bajas; que en seguida envió a tres de sus hijos al frente de una expedición contra Persia, en el país de Sagd, de los pueblos turcos que habitan las tierras del Transoxián, y contra los Rum (griegos del Asia Menor); que el primero de esos príncipes conquistó todo el territorio, que se extiende hasta Samarkand; que habiendo atravesado el desierto y alcanzado el país de Sin (China), encontróse con su segundo hermano, quien, después de haber invadido a los sagdianos, había arribado a China antes que él; que entre ambos devastaron a este último país y retornaron cargados de botín, pero dejando en el Tíbet a varias tribus himyaritas, en donde se encuentran todavía hasta la fecha. El tercer hermano penetró hasta Constantinopla, puso sitio a la ciudad, y regresó al cabo de haber sometido las provincias pertenecientes a los Rum.

Pues bien, todas estas historias distan mucho de la verdad; dignas tan sólo de la fantasía y del error, que más parecen fábulas de cuentistas profesionales. En efecto, el reino de los Tobbá encerrábase dentro de la península arábiga, y cuya capital, sede de su poder, era Sanaá, ciudad del Yemen. Ahora, dicha península, como tal, está rodeada, de sus tres lados, por los mares; al mediodía, tiene el mar Índico; al oriente, el mar Pérsico, que deriva del océano Índico y se extiende hacia Básora; al occidente el mar de Suez, que sale del propio océano y se prolonga hasta Suez, uno de los distritos de Egipto. Tal como puede verifi-

carse en una carta geográfica. De suerte que, para venir de Yemen a Magreb, no hay otra ruta que tomar más que la de Suez, siendo la distancia entre el mar de esta ciudad y el de Shani (de Siria o el Mediterráneo), de unas dos jornadas. Pues es inverosímil que un poderoso monarca, a la cabeza de un numeroso ejército, pueda seguir semejante ruta, a menos de que los países por atravesar pertenecieran a su imperio. Dentro de las reglas ordinarias, un hecho de ese género no es posible. Se recuerda asimismo que en aquella época los Amalecidas habitaban ese territorio, los Cananeos ocupaban Siria, y los Coptos el Egipto. Más tarde, los Amalecidas se apoderaron de Egipto, y los Bani Israel conquistaron la Siria. Ahora bien, ninguna tradición nos dice que los Tobbá hayan hecho alguna vez la guerra a uno o a otro de esos pueblos, ni que hayan poseído alguna porción de sus territorios. Además, la distancia que media entre Yemen y Magreb es muy considerable, y se precisaría, para las tropas, una cantidad enorme de víveres y forrajes. Cuando se atraviesa un territorio ajeno, se ven los ejércitos obligados a saquear los cereales y los ganados, a robar todas las localidades por donde pasarían; y todavía, por lo regular, no logran lo suficiente de provisiones y forrajes. Si, por otra parte, quisieran traer consigo, de su país, esos efectos esenciales, no podrían conseguir las bestias de carga suficientes. Es indispensable, por tanto, que su trayectoria toda se haga a través de países propios, de su posesión, o ya sometidos, a efecto de proveerse de lo necesario por concepto de tributos. Si, por último, se pretendiera que los ejércitos pudieran pasar en medio de esos pueblos sin provocar su irritación, haciéndoles, por vías pacíficas, proporcionar las provisiones, ciertamente semejante idea sería más peregrina aún y más inverosímil. Todo esto demuestra que tales historias son falsas leyendas, simples mitos confeccionados.

En cuanto a ese río de arena, que imposibilitaba el paso, pues jamás se oyó hablar de él en el Magreb, pese a tanto tráfico de

caravanas y ejércitos que, en todos los tiempos y todas direcciones, han recorrido el país y explorado sus caminos. He ahí, sin embargo, una leyenda que, a pesar de su extravagancia, despierta bastante curiosidad para ser reproducida. Por lo que respecta a las expediciones de los mismos yemenitas en las comarcas del Oriente y las tierras de los turcos, aunque admitiéramos que el camino que lleva allá es más ancho que el istmo de Suez, la distancia empero es mucho mayor. Por lo demás, antes de llegar a la tierra de los turcos, se opondrían a su paso los persas y los griegos; y nunca se supo que los Tobbá hayan conquistado el territorio de Persia ni el de los griegos (de Asia Menor). Es cierto que los Tobbá han efectuado combates contra los persas en las fronteras de Iraq y de Arabia, entre Bahrein y el Hira, localidades situadas sobre los límites de los dos territorios. Tales hostilidades tuvieron lugar entre el rey del Yemen, Dzul-Idzaar y Kaikaous, uno de los monarcas de la dinastía Kianiya, así como entre Tobbá el Chico, Abu Karib, y Yastásif, otro rey de la Kianiya; asimismo, la propia dinastía yemenita tuvo otras guerras con los gobernadores de las provincias, que habían repartido el imperio de los Kianiya, luego con los Sasanidas. Empero juzgando las cosas conforme al curso normal de los acontecimientos, debe considerarse como imposible que los Tobbá hayan atravesado Persia, con las armas al brazo, para ir a invadir el país de los turcos y el Tibet, sobre todo tomando en cuenta el número de las naciones que se opondría en el trayecto, la necesidad de abastecerse de provisiones y forrajes, y lo largo del recorrido. En resumen, los relatos de dichas expediciones son improbables y simples ficticios, incluso en el caso que nos llegaren de buena fuente; con más razón careciendo, como de hecho carecen, de ese apoyo. La aserción de Ibn Ishaq,[16] en su crónica respecto a Yathrib, Aus y Jazradj, que el último Tobbá había llevado la guerra al Oriente, debe entenderse el Iraq y la Persia. Mas su expedición contra los países de los turcos y el

Tibet, no tiene carácter alguno de certeza, así como acabamos de aclararlo. Por tanto, no debe darse ningún crédito a narraciones de parecida naturaleza; antes bien todo suceso debe ser reflexionado y sometido a minucioso análisis, confrontándolo finalmente con los cánones veraces, que el buen sentido dicta, obteniendo así la conclusión más cabal. En todo caso Dios orienta hacia la verdad.

OPÚSCULO

La narración que más dista aún de la verosimilitud y que más se ahonda en la ficción es la que nos transmiten los hermeneutas del Corán, y que se refiere al sura del Alba (Fadjr),[17] relativo a estas palabras del Altísimo: «¿No has visto de qué manera tu Señor trató a Aad Iramdzat-el-Imad?». Pues ellos suponen que la voz Iraní es el nombre de una ciudad ornada de imad, es decir, de columnas. Y según ellos, Aad, hijo de Aus, hijo de Iraní, tuvo dos hijos: Shadid y Shaddad, que le sucedieron en el trono. Muerto Shadid, quedó en el poder absoluto Shaddad, al cual sometiéronse todos los reyes de sus contornos. Este príncipe, habiendo oído la descripción del paraíso, declaró: «he de erigir uno parecido». Y, en efecto, construyó, en el desierto de Aden, una ciudad cuya edificación requirió trescientos años de trabajo: contando Shaddad a la sazón novecientos años de vida. Era una urbe inmensa, grandiosa, cuyos palacios logrados en oro; las columnas, de esmeralda y rubí; en cuyos ámbitos crecían árboles y arrayanes de toda especie; los surtidores brotaban por todos lados, y los ríos y acequias corrían en toda dirección. Concluidos los últimos detalles de la magna obra, el rey dirigióse allí acompañado de sus súbditos. Pero estando a la

distancia de un día y una noche de camino, un pavoroso y rugiente clamor desatóse desde lo alto del cielo, e hizo perecer a todos. Tal nos cuentan Tabrí, Thaalibí,[18] Zamajsharí[19] y otros exégetas. Citan igualmente que Abdallah Ibn Qal-laba, uno de los Compañeros del Profeta, al salir un día en busca de unos camellos suyos, descubrió casualmente unas valiosas ruinas, de las cuales cargó con cuanto pudo. Al llegar la noticia a oídos del califa Mohauia, hizo venir a Qal-laba, quien contóle lo que había visto. En seguida mandó buscar a Kaab-el-Ahbar,[20] el cual al ser interrogado sobre el particular, respondió: «Esa es Iraní dzat-el-Imad; en la que ha de entrar, bajo vuestro reinado, un musulmán rubicundo, de pequeña talla, teniendo como seña un lunar sobre la teja y otro en el cuello. Ese hombre irá en busca de sus camellos». Luego volteó la cara, y viendo a Ibn Qal-laba, exclamó: «Éste es ¡por Alá!, el hombre de quien yo hablaba».

Desde aquella época jamás se volvió a oír palabra de que una ciudad semejante existiera en algún punto del mundo. Los desiertos de Aden, donde se ha pretendido que había sido construida, ocupan el centro de Yemen. Luego, esa provincia ha estado constantemente habitada; cuyas rutas y senderos continuamente transitados, en todas direcciones, por las caravanas y los guías de viajeros, y sin embargo, nunca se ha sabido la menor noticia de ese portento; ningún cronista o narrador, propio ni extraño, ha hecho, tampoco, alguna mención al respecto. Si dijeran que dicha ciudad se había convertido en ruinas y se ha desaparecido, como tantos otros monumentos del pasado, sería quizá cosa aceptable: pero el relato hecho por los aludidos autores indica que ella existe aún, que todavía está en pie. Según otros, la ciudad en cuestión es Damasco; fundándose en la ocupación de esta capital por la tribu de Aad.[21] En fin, el delirio de algunos les induce hasta el punto de suponer que Iram dzat-el-Imad está invisible, y no puede ser percibida sino por los hombres habituados a los ejercicios de alta devoción, o de la magia.

Suposiciones todas que más parecen mitos y consejas de cuentistas.

El motivo que condujo a los hermeneutas a adoptar este cuento, no es otro que el poder dar razón de la construcción gramatical siguiente en la que los vocablos dzat-el-Imad sirven de calificativo a la palabra Iram, y, como ellos atribuyen al término Imad en sentido de columnas, dedujeron que Iram era un edificio. Esta explicación fue inspirada en el ejemplo que adopta Ibn Az-Zobair,[22] y según el cual se pronuncia Aadi Iram, donde el antecedente rige a su complemento al genitivo, sin llevar el «tanuin».[23] Tal fue la causa que les hizo adoptar la referida historia, que parece más bien una fábula confeccionada a placer, digna de incluirse en el número de las ficciones que sirven de entretenimiento. Por lo demás, la voz imad designa los postes de las tiendas; pero si se quiere entender también, por la misma voz, las columnas, no ha óbice, máxime que los Aaditas, en general, siempre han tenido la reputación de haber sido grandes constructores y realizadores de numerosas obras arquitectónicas con sus respectivas columnatas, además de la fama de su prodigiosa fuerza física. Mas no es preciso suponer que, en la frase citada, ese término fuera empleado como el nombre propio de una determinada construcción situada en tal o cual ciudad. Luego, si se admite que el primero de dos nombres rige al otro al genitivo, como en el ejemplo de Az-Zobair, se observaría el mismo género de análoga anexión que tiene lugar entre el nombre de una tribu y el de una de sus ramas, como, verbigracia: Qoarish-Kinana, Ilias-Módar, Rabía-Nizar.[24] De suerte, no había menester de llevar la cosa tan lejos, ni de hacer conjeturas inverosímiles o sostenerla con historietas quiméricas. ¡Cuán exento es el Libro de Dios de semejantes interpretaciones, que desdicen diametralmente de la verdad!

Entre las consejas infundadas y admitidas por los historiadores, puede incluirse esta que todos refieren acerca del motivo

que moviera al califa Harún-Ar-Rashid a derrumbar el poder de los Barmecidas; motivo que basan en una hipotética aventura de la Abbasa, hermana de Ar-Rashid, con Djafar, hijo de Yahya Ibn Jalid, liberto del propio califa. Sostienen que Ar-Rashid, teniendo por Djafar y la Abbasa un gran afecto, porque participaban de su afición al vino, les permitió contraer matrimonio el uno con la otra, a fin de poderlos así reunir en su círculo íntimo; pero les prohibió todo contacto a solas. Mas la Abbasa, apasionadamente enamorada de Djafar, recurrió a la astucia para verle en secreto. Y, en un momento de «embriaguez», el amor cobró sus fueros, concibiendo la princesa. El hecho no tardó en ser delatado al califa, desatando su extremada cólera. ¡Cuán repugnante idea el atribuir parecida acción a una princesa de tanta distinción y alteza por su religión, por la nobleza de su alcurnia, por su majestad como descendiente de Abdallah, hijo de Abbas! Apenas si la separaban de éste ilustre ascendiente suyo cuatro personajes, que habían sido, después de él, los más nobles sostenes de la fe, y los más grandes adalides de la religión. La Abbasa era hija de Mohammad «Al Mahdí», hijo de Abdallah Abu Djafar «Al Mansur», hijo de Mohammad «As-Saddjad», hijo de Alí, «Abil-Jolafá», hijo de Abdallah «Intérprete del Corán», hijo de Abbas, tío del Profeta. Era, pues, hija de califa y hermana de califa; rodeada de la magnificencia de un trono augusto, el esplendor de la vicaría del Profeta, la gloria de los Compañeros y tíos del Enviado de Dios, el imanato de la fe, la luz de la revelación y el círculo frecuentado por los ángeles. Cercana aún del ciclo primitivo de su casta, en que reinaban todas las virtudes que caracterizan la vida pastoril de los árabes, y toda la ingenuidad primaria de la religión, alejada de los hábitos del lujo, y de las tentaciones de la intemperancia. ¿En dónde, pues, se buscaría el pudor y la castidad, si en la Abbasa faltaren? ¿En dónde se hallaría la pureza y la virtud, si de su hogar desaparecieren? ¿Cómo habría consentido en vincular su alto

linaje al de Djafar, hijo de Yahya, maculando su nobleza arábiga, uniéndose a un cliente extranjero, de abuelos persas, que a título de esclavo, había pasado al poder de su abuelo, personaje que fuera tío del Profeta y uno de los más preclaros de Qoraish? En conclusión, la fortuna quiso que los Abbasidas tomaran de la mano a ese hombre y a su padre, distinguiéndoles con su favor y elevándoles hasta la cúspide de los honores. Por lo demás, ¿cómo es posible suponer que Ar-Rashid, con lo elevado de su ánimo y la altivez de su espíritu, hubiera permitido dar a su hermana en matrimonio a un cliente persa? Todo observador ecuánime, que meditara sobre el caso, juzgando a la Abbasa conforme a la conducta que debe guardar la hija del más poderoso monarca de su tiempo, rechazaría *ipso facto* la idea de que ella hubiera podido abandonarse así a un simple cliente de su casa, un servidor de su familia; y desecharía a semejante relato sin el menor titubeo, insistiendo incluso en desmentirlo. Y, justamente, ¿qué son los demás príncipes en comparación con la Abbasa y con Ar-Rashid?

La verdadera causa de la desgracia de los barmecidas, no fue otra que la propia conducta que asumieron al apoderarse de toda la autoridad del imperio, reservándose la disposición de la totalidad de las rentas públicas, hasta el grado que el mismo califa se veía a veces reducido a pedir pequeñas sumas, que no obtenía fácilmente. Pues prácticamente lo tenían privado del ejercicio de sus derechos, participando decisivamente de su poder, de suerte que él ya no era quien disponía de la administración de su imperio. La influencia de los barmecidas ya había invadido enorme campo, cuyo renombre difundíase hasta remotos ámbitos. La dignidad del imperio, todos los puestos administrativos, los cargos de visires, ministros, comandantes militares, chambelanes, los principales puestos de la espada y de la pluma, todo estaba ocupado por los altos funcionarios barmecidas, o bien por sus protegidos; todas las demás personas permanecían

al margen, sin injerencia alguna. Se cita que en la corte de Ar-Rashid había veinticinco grandes dignatarios, entre militares y civiles, todos ellos eran hijos de Yahya Ibn Jalid el barmecida, que suplantaban en los cargos a los demás cortesanos, disputándoselos a empellones. Todo eso era efecto del valimiento de que su padre Yahya gozaba ante Ar-Rashid, a quien le había dirigido sus asuntos desde tiempo atrás, primero como tutor suyo, cuando era aún príncipe heredero, y luego como califa. Ar-Rashid creció bajo la mirada de Yahya, alcanzando su juventud al cobijo de sus alas; así Yahya ya había adquirido sobre él entera ascendencia, hasta el punto de que el califa le llamaba «padre mío».

Los miembros de la familia Barmecida recibían por tanto el mejor trato y especiales favores, de parte de Ar-Rashid; en cambio ellos, ostentaban una insolencia excesiva y ejercían una influencia ilimitada. Por consiguiente, a ellos se dirigían todas las miradas; inclinábanse las cervices en su presencia; en ellos se cifraban esperanzas y ambiciones; desde las comarcas más lejanas, reyes y emires[25] enviábanles magníficos presentes; de todas partes fluían a sus arcas particulares las rentas del imperio, con la mira de ganar su benevolencia y conquistar su favor. En tanto, ellos prodigaban sus dones entre los partidarios de la dinastía abbasida,[26] obligando así con sus dádivas a los principales miembros de esta casa; aliviaban la penuria de los pertenecientes a buena cuna; devolvían la libertad a los prisioneros, recibiendo por ello los encomios y las alabanzas, que no recibía el propio califa. Designaban premios y valimientos a los que invocaban su generación, y al mismo tiempo apropiábanse, tanto en los suburbios de las ciudades como en las provincias del imperio, de alquerías y aldeas.

Pues tal situación llegó al punto de ser ya insufrible, desatando el descontento de los palaciegos, la ira de los allegados al califa y el resentimiento de los grandes dignatarios del Estado; la

envidia y el celo libráronse ya de la máscara, y aun los escorpiones de la calumnia deslizáronse hasta los muelles lechos de los barmecidas, instalados bajo el amparo del trono imperial. Entre los delatores más encarnizados, figuraban los hijos de Qahtaba, tíos maternos de Djafar;[27] el encono que roía sus corazones era tan violento, que ni los lazos sanguíneos bastaban para aplacarlo, ni tampoco el vínculo de cognación era lo suficientemente fuerte para retenerlos. A todo eso agregábase todavía, en el ánimo del soberano, los impulsos del celo, el disgusto latente que experimentaba al verse virtualmente en tutela y, por tanto, con el amor propio herido; a lo cual hay que añadir aún el rencor disimulado que le habían excitado desde tiempo por ciertos actos de presunción y familiaridad bastante ligeros, mas sobre todo, por la perseverancia de esos hombres en mantener la misma conducta, que concluye finalmente en los hechos de la más grave desobediencia. Un ejemplo al respecto constituye el caso relativo a Yahya, hijo de Abdallah, hijo de Hasan, hijo de Alí Ibn Abi Talib, y hermano de Mohammad Al Mahdí, sobrenombrado An-nafs-oz-zakiya (el alma pura), príncipe alauita que se había rebelado contra Al Mansur. Según la relación de Tabari, Yahya se dejó persuadir por el Fadl (hijo de Yahya el barmecida), a abdicar a su poder usurpado en el Dailam y retornar a Bagdad, mediante un documento de salvaguardia, escrito de propia mano de Ar-Rashid, además de un millón de monedas de plata (dirhemes). Ar-Rashid remitió el prisionero a Djafar (hermano del Fadl), para retenerlo arrestado en su palacio y bajo su vigilancia. La consigna fue cumplida durante algún tiempo; pero en seguida, Djafar, dada su valía con el soberano, restituyó la libertad al cautivo, de su propio arbitrio, y lo dejó marchar: «Como demostración de respeto a Ja sangre de los familiares del Profeta», mas la verdad era otra: Djafar quiso hacer ver que él lo podía todo, merced a su posición ante el califa. Ar-Rashid, a quien ya se había denunciado

ese acto, preguntó a Djafar, y éste, viendo que el califa ya sabía todo, confesó que había dejado en libertad al prisionero. El califa aparentó aprobación de se proceder, pero, no obstante, un profundo resentimiento guardó en su secreto. Así, pues, con semejantes acciones, Djafar allanaba el camino de su propia ruina y la de todos los suyos; de tal suerte fue cómo, al fin, desmoronóse el trono de los Barmecidas, derrumbándose el cielo de su gloria sobre ellos, hundiéndose la tierra debajo de sus pies, arrastrándolos con todas sus pertenencias, convirtiéndose su caso en un ejemplo instructivo para la posteridad.

Toda persona que examinara el curso del imperio abbasida y la conducta de los barmecidas, hallaría nuestras observaciones bien fundadas y reconocería que allí hubieron causas reales más que suficientes para conducir a aquella conclusión. Véase lo que refiere Ibn Abd-Rabbih[28] tocante a la conversación que su tío abuelo paterno, Daowd Ibn Alí, tuvo con Ar-Rashid, acerca del colapso de los barmecidas; conversación que el propio autor inserta en su libro «Al Iqd», y capítulo de los poetas, incluyendo un diálogo sostenido por el Asmaí[29] con el mismo califa y el precitado Fadl, hijo de Yahya, en un ambiente familiar. De allí se comprenderá que su perdición ha sido efecto de la rivalidad y la envidia que se habían atraído, tanto de parte del califa como de la de los cortesanos, como consecuencia de su acaparamiento de todo el poder administrativo. Entre los factores que contribuyeron a su desplome fue la argucia, que sus enemigos, de entre los palatinos, empleaban maliciosamente contra ellos, en forma de poesía lírica, que deslizaban a los cantantes, a efecto de que llegara a oídos del califa, y suscitara en su corazón vivos resentimientos contra los Barmecidas. Tales como el verso siguiente:

«¡Ojalá que Hind[30] cumpliera su promesa y curara nuestras almas afligidas! Que asumiera una vez el derecho del mando. Bien impotente es aquel que no sabe ser amo».

Al caer estos términos en oídos de Ar-Rashid, exclamó: «Ciertamente, ¡por Dios!, soy un impotente». Y así, con parecidos dardos, consiguieron excitar la cólera del califa y hacer caer sobre los Barmecidas todo el peso de su venganza. ¡Dios nos preserve de la violencia de los hombres y de los reveses de la adversidad!

Por último, para darle a esta novela un matiz sugerente, se ha pretendido que Ar-Rashid era dado al vino y que se embriagaba con sus compañeros de placer. Pero ¡Dios no quiera jamás que diéramos crédito a semejantes imputaciones contra ese príncipe! ¿Cómo es posible que un hecho de tal naturaleza pudiera conciliarse con la elevada índole, bien conocida, de Ar-Rashid, con su escrupuloso cumplimiento de todos los deberes que le imponía el rango supremo del califato, tanto religioso como de justicia social; añadiendo a ello su gusto predilecto por rodearse de los hombres ilustres, distinguidos por su saber y su piedad, así como por los diálogos que entablaba con Fodail Ibn Aayad,[31] con Ibn Assammak[32] y Al Omarí;[33] por su correspondencia con Sofián,[34] y las lágrimas que sus exhortaciones y sugerencias le hacían derramar, los ruegos que elevaba al cielo, en la Meca, durante la procesión que hacía en torno de la Caaba; su devoción de creyente práctico, su puntualidad en efectuar las oraciones, conforme a las horas canónicas, atisbando el alba, a fin de estar presto cuando el momento de la plegaria haya llegado? At-Tabarí y otros historiadores indican: «Diariamente, en sus oraciones, efectuaba Ar-Rashid cien rakaas[35] como obra de supererogación, y que, todos los años, hacía alternativamente una expedición contra los infieles, o la peregrinación a la Meca». En una ocasión reprendió severamente a Ibn Maryam, bufón de su círculo privado, cuando le interrumpió en su oración, mientras leía esta frase: «¿Por qué no adoro a mi Creador?» (Corán, sura XXXVI, vers. 21), a lo que el bufón respondió en son de gracejada: «¡A fe mía!, yo ignoro el motivo».

El califa no pudo evitar la risa; mas volteándose hacia el importuno le increpó muy disgustado: «¡Qué es eso!, ¡hasta en la plegaria! Ten cuidado, Ibn Abi Maryam, mucho cuidado de bromear con el Corán y la religión; fuera de estas dos cosas, todo lo que tú quieras». Por lo demás, este príncipe tenía sólida instrucción y sencillas costumbres, dada su proximidad a la época en que sus predecesores se engalanaban con esas dos cualidades. Pues el intervalo que le separaba de su abuelo Abu Djafar (Al Mansur), no era considerable, Ar Rashid ya era un adolescente cuando ocurrió el deceso de aquel califa. Ahora, Abu Djafar, desde antes de ascender al califato y después de su exaltación, distinguíase por su saber y su piedad. Fue él quien dijera a Malik,[36] aconsejándole escribir el Mowatta:[37] «No queda sobre la faz de la tierra nadie más sabio que tú, Abu Abdallah, y yo; por mi parte, todo mi tiempo está absorbido por las obligaciones del califato; por tanto, a ti te corresponde producir una obra útil para las masas, en la que evitarás, a la vez, el relajamiento de Ibn Abbas[38] y el rigorismo de Ibn Omar.[39] Desarróllala con toda llaneza, cual un camino bien expedito y de fácil acceso para todo el mundo». «En verdad —comentaba Malik—, Abu Djafar me enseñó, en ese entonces, el arte de componer un libro».

Al Mahdí, hijo de Al Mansur y padre de Ar-Rashid, pudo observar a su progenitor abstenerse de vestir a la gente de su casa con ropa nueva, a expensas del erario público. Un día, al irle a visitar a su residencia, lo encontró haciendo trato con los sastres, a efecto de que remendaran los vestidos viejos de la familia (servidumbres). Apenado el Mahdí de tamaña cicatería díjole a su padre: «Oh, príncipe de los creyentes, deja que yo me encargue, por este año, a costa de mis emolumentos, de vestir a los de tu casa». —«¡Sea como tú quieras!» —respondió Al Mansur, guardándose de no objetar el empeño de su hijo, así como de no permitir que se hiciera aquel gasto a expensas de los mu-

sulmanes. ¿Cómo después de todas esas muestras de escrupulosidad pudiera suponerse que Ar-Rashid, que vivió a tan corto espacio después de ese príncipe, y que había sido criado en medio de bellos ejemplos ofrecidos por su familia, que debieron modelarle su propio carácter, cómo suponer que él se permitiera darse al vicio del vino y aún manifestar abiertamente esa pasión? Es bien sabido, además, que incluso en los tiempos del paganismo, los árabes nobles se abstenían del uso del vino; la vid, por otra parte, no era una planta de su suelo, y muchos de ellos consideraban como un vicio el uso de dicho licor. Por lo demás, Ar-Rashid y sus predecesores eran muy celosos de su reputación moral y atentos siempre para evitar todo acto que pudiera parecer censurable, tanto en el concepto religioso como en el mundano; pugnaban constantemente por caracterizarse con todos los hábitos de la honestidad, las cualidades encomiables y las condiciones de perfectibilidad, conforme a los nobles impulsos del espíritu árabe.

Examinemos ahora lo que nos cuentan Tabarí y Masudí, respecto al médico, Gabriel Ibn Bajtayashú:[40] «En una ocasión se había servido en la mesa de Ar-Rashid un manjar de pescado; su médico Gabriel prohibióle comerlo, diciendo al jefe de servicio: envía esto a mi casa. El califa, intrigado de lo que pudiera ser, lo hizo seguir por un criado, a fin de acechar si el médico comería dicho alimento. Ibn Bajtayashú, queriendo justificar su conducta, tomó tres porciones del pescado y las puso cada una en un vaso diferente. A una de esas porciones añadió carne mezclada con especias, legumbres, salsa picante y confite; sobre la segunda, vertió agua helada, y sobre la tercera porción, vino puro. Luego, señalando el primero y el segundo vaso, dijo: He aquí el manjar del príncipe de los creyentes: pescado mezclado con otros alimentos, o bien sin mescolanza. Mostrando en seguida el tercer vaso, declaró: Y he aquí el manjar de Bajtayashú; luego remitió los tres vasos al jefe de servicio. Ar-Rashid, al

percatarse, hizo llamar al médico para reprocharle su proceder. Entonces fueron puestos ante el califa los tres vasos, descubriendo que la porción del pescado rociada con vino estaba mezclada, al cabo de haberse disuelto, y amalgamada en menudas migajas; en tanto, las otras dos se hallaban en estado de descomposición y despedían mal olor. Tal resultado sirvió de excusa al médico». De lo que precede se desprende claramente que el alejamiento de Ar-Rashid del vino era bien conocido de todos los que vivían en su intimidad y asistían a su mesa.

Es cosa confirmada que este príncipe, al saber que Abu Nuwas —poeta suyo—, se entregaba a las bebidas espirituosas, le hizo meter en prisión, reteniéndolo encerrado hasta que hubo manifestado su arrepentimiento y su renuncia a ese hábito. Lo que Ar-Rashid realmente bebía, no era sino el mosto (nabidz) del dátil,[41] siguiendo en ello la doctrina admitida por los legistas de Iraq (los hanafitas). Son bien conocidas las decisiones que los casuistas de esta secta han emitido a este respecto. En cuanto al vino puro extraído de la uva, nunca podría ser materia de sospecha, de que este califa lo haya tocado, cuya idea tampoco debe admitirse, pese a aquellas leyendas apócrifas. Pues el califa Ar-Rashid no era el hombre capaz de infringir la más grave proscripción, para los doctores del Islamismo. Por otra parte, todos los miembros de su casta estaban a buen recaudo de la corrupción, fruto de la prodigalidad, evitando los lujos en su vestimenta, sus ornatos y en cuanto modo del vivir; porque conservaban aún la rudeza del beduinismo, y no se apartaban todavía de la sencillez religiosa, proveniente de los albores del Islam. ¿Es posible, con todo, creer que hubieran pretendido preferir lo lícito para entregarse a lo prohibido? ¿O que hubiesen abandonado lo permitido por lo proscrito? Acordes han estado Tabarí, Masudí y otros historiadores en que todos los califas antecesores de Ar-Rashid, tanto omeyadas como abbasidas, no llevaban, cuando montaban a caballo, más que

muy ligeros ornamentos de plata en las cinchas, la espada, las bridas y los filetes de la silla; añadiendo que Al Motazz, hijo de Al Motawakkil —octavo sucesor de Ar-Rashid—, fue el primer califa que introdujo las guarniciones de oro. Si tal era su condición en cuanto a sus atavíos, fácil es suponer lo concerniente a sus bebidas. El asunto resultaría aún más evidente si se tomara en consideración la índole de toda dinastía, durante su primer periodo. Eso es lo que demostraremos, si Dios sea servido, en el examen de las cuestiones que integran el tema de nuestro primer libro.

Algo parecido a las leyendas que acabamos de dilucidar, es lo que todos los autores nos cuentan de Yahya Ibn Aktham,[42] cadí y amigo de Al Mamún. Según ellos, Yahya tenía acceso a la mesa de este califa, donde libaban vino, y que una noche, ya ebrio, sus compañeros de copas lo enterraron bajo un montón de flores, hasta que se recobró de su embriaguez. Refieren asimismo unos versos en que le hacen expresar así:

> ¡Oh, mi señor!, ¡soberano de todos los hombres!, víctima he sido del tirano escanciador.
>
> Descuidé de sus movimientos,[43] y me ha privado, como tú ves, de mi juicio y de mi religión.

El caso de Ibn Aktham y de Al Mamún es, en cierto aspecto, como el de Ar-Rashid: lo que ellos bebían, repetimos, no era otra cosa que «nabidz», bebida que, como dejamos aclarado, los hanafitas no consideraban como prohibida; mas, por lo que respecta a la embriaguez, es una cosa ajena de ellos. Las relaciones entre Ibn Aktham y Al Mamún, no eran ciertamente más que una amistad fundada en una cualidad de la religión: se sabe que ambos dormían en una misma alcoba. Entre los rasgos que atestiguan el buen carácter y la complacencia de este califa, se cita que una noche, despertándose con sed, y temeroso de inte-

rrumpir el sueño de su compañero, bajó sigilosamente del lecho y buscó a tientas la garrafa del agua. Se sabe igualmente que juntos practicaban la plegaria del alba. ¿Cómo, pues, conciliar esto con esa pretendida corrupción del vino? Además, Yahya Ibn Aktham se cuenta entre los eminentes doctores que nos han transmitido las Tradiciones; el imán Ahmad Ibn Hanbal[44] y el cadí Ismail[45] lo han citado con elogios, y At-Tormodzí,[46] en su compilación «Al Djámee», apoya sus referencias de Tradiciones en su autoridad. El hafidh[47] Al Moziní[48] asevera que Al Bojarí, en otra obra suya, aparte de su famosa compilación de Tradiciones, ha citado a Yahya entre sus garantes. Por tanto, el atacar al carácter de éste, es atacar a la autoridad de todos esos personajes. La actitud de los satíricos para con él atribuyéndole la inclinación depravada por la pederastía, es algo imperdonable; ello es como mentir al Ser Supremo una difamación dirigida contra los sabios.[49] Apóyanse, para tamaños infundios, en cuentos deleznables, que no pasan de ser simples invenciones de sus enemigos; pues sus relevantes méritos y la amistad que el califa le testimoniaba habíanse convertido en una poderosa motivación de celo y envidia. Empero, el rango que Yahya ocupaba en el campo de la ciencia y la religión, bastaba para enaltecerle sobre tales calumnias. El precitado Ibn Hanbal, al oír hablar de esas imputaciones, exclamó indignado: «¡Gran Dios!, ¡gran Dios!, ¿quién ha podido proferir tamaño embuste?». Luego impugnó la especie vehementemente oponiendo un mentís formal y ampliando sus elogios para Yahya.

Parecida reacción fue la del cadí Ismail, al enterarse de esa murmuración respecto al propio personaje, diciendo; «¡Que el Supremo nos ampare de permitir que un justo espíritu sea mancillado por la mendacidad de un malvado o un envidioso!». Agregando luego: «Confieso ante Dios la inocencia de Yahya Ibn Aktham de tan infamante imputación, de que se le hace objeto. He podido conocer sus más íntimos sentimientos, y siem-

pre tuve la convicción de hallar en él al hombre rigurosamente temeroso de Dios; mas, como era de un carácter jovial y afable, quizá de allí partió la ocasión de la calumnia». Ibn Hayan, por su parte, lo ha considerado en el número de los tradicionistas cuya palabra significa autoridad. —«Las consejas que cuentan acerca de él —dice—, no deben ocupar nuestra atención, porque no son sino una sarta de mentiras».

Es de incluirse en el orden de este género de cuentos lo que Ibn Abd Rabbih, autor de «Al Iqd», nos refiere a propósito de un cesto que había de ser la causa del matrimonio de Al Mamún con Buran, hija de Al Hasan Ibn Sahl (el visir). Según la narración, Al Mamún recorriendo una noche las calles de Bagdad, llamóle la atención un cesto que pendía de la terraza de una residencia, con fuertes ataduras y cordones de seda, esmeradamente torcidos. El califa, picado por la curiosidad, sentóse dentro del cesto, y, al asirse de las cuerdas, púsose el cesto en movimiento elevándole hasta un regio salón saturado de ensueños, tal como nos lo describen: La suntuosidad de los tapices, la belleza de la decoración, el delicado arreglo de una esplendorosa vajilla que ornamentaba el recinto, la magnificencia del moblaje y la armonía del conjunto, encantaban la vista y cautivaban el espíritu. Absorto estaba el príncipe de aquella inesperada sorpresa, cuando la figura gentil de una joven, de beldad nítida y gracia seductora, aparecía de entre los ricos cortinajes; y ya delante de él, saludóle con exquisita cortesía, invitándole a tomar asiento. Entre la deleitosa charla y la excelencia de los vinos, esfumóse para ambos la noción del tiempo. Bien alboreado ya el día el califa volvió a donde permanecían esperándole sus acompañantes. Apasionado intensamente por aquella joven, Al Mamún pidióla en matrimonio a su padre Ibn Sahl, desposándose con ella. Ahora bien ¿cómo sería posible compaginar ese cuento con la realidad que conocemos de Al Mamún: en lo que se relaciona a su piedad, su saber, su empeño

por imitar la conducta de los califas ortodoxos, sus ancestros, por seguir los buenos ejemplos trazados por los cuatro primeros califas, sostenes de la fe, por conferenciar y polemizar con los ulemas, por observar en sus prácticas y sus ordenanzas todos los preceptos de la ley divina? ¿Cómo, pues, se pueda creer que un príncipe de tal talla moral y social, se hubiere permitido cometer los actos de que nadie sería capaz, excepto los libertinos despreocupados, que pasan las noches en las calles, irrumpiendo en los hogares, mezclándose en conversaciones nocturnas, como el caso de los enamorados árabes del desierto? Por otra parte, ¿cómo una aventura tal pudiera conciliarse con el rango que ocupaba la hija de Al Hasan Ibn Sahl, con su noble alcurnia, sus virtudes personales y la ejemplar honestidad con que la rodeaban en casa de sus padres?

En resumen, cuentos por el estilo se encuentran muy a menudo en los trabajos de los historiadores; el incentivo que les estimula a su confección y divulgación radica en la afición de los hombres a las voluptuosidades prohibidas, la violación de las normas de la decencia y la vulneración a la intimidad del hogar. Se escudan con ejemplos de renombrados autores, para servirse de excusa a su propio libertinaje; por ello los vemos con tanto apego a las fábulas de ese tipo, hurgando cuanta recopilación en su procura. Más les hubiera valido, ciertamente, tratar de imitar otras facetas de aquellos grandes autores, dignas de ellos, otros rasgos que destacan su índole cabal y cuya fama persiste aún, más les hubiera valido; ¡ah!, si ellos lo supieran.

En una ocasión dirigí cierto reproche a un príncipe real, acerca de la solicitud que él ponía por aprender la música vocal e instrumental, diciéndole: «Eso no es oficio vuestro ni conviene a vuestro rango. —¡Cómo!, me respondió él, ¿no os recordáis cómo Ibrahim, hijo de Al Mahdí, descolló en este arte llegando a ser el primer cantante de su tiempo? —¡Alabado sea

Dios!, le repliqué, ¿por qué no tomáis mejor por modelo a su padre o su hermano?[50] ¿No os advertís que esa pasión hizo descaecer a Ibrahim del rango que ocupaba su familia?». El príncipe en cuestión, ya no pronunció palabra, cerró sus oídos a mi objeción y siguió su camino. En todo caso, Dios orienta a quien quisiera.

Entre los relatos que no podrían resistir un examen crítico, hay que colocar a ese que la mayoría de los historiadores se placen en contarnos a propósito de los obeiditas (fatimitas), califas establecidos por el partido shiita en Kairauán y El Cairo. Pues pretenden excluir a estos príncipes de la familia del Profeta, e impugnan su descendencia de Ismaíl el imán, hijo de Djafar Assadiq. En sus aseveraciones, han tomado por base ciertas referencias, de fabricación propia, para complacer a los débiles califas de la posteridad de Al Abbas, referencias en las que denigran a aquellos rivales de esta dinastía, empleando contra ellos todos los recursos de la calumnia. Ya señalaremos algunos de estos cuentos, cuando nos ocupemos de la historia de los obeiditas.[51] Estos autores no se han percatado en absoluto de los testimonios de los hechos, ni de los acontecimientos que, demostrando la opinión contraria, dan un mentís a sus aseveraciones y refutan terminantemente sus relatos.

He aquí lo que narran todos los historiadores sobre la iniciación de la dinastía de los shiitas: Abu Abdallah Al Mohtasib[52] reunía a los Kotama (berberiscos) a favor de la causa de Rida, de la familia de Mahoma. Los ecos de su campaña repercutieron en el gran público, advirtiéndose que la intención final de sus actividades tendía a favorecer a Obeidellah Al Mahdí y a su hijo, Abu Qasim. Informados de la situación y temerosos por sus propias vidas, estos dos príncipes huyeron de Oriente, sede del califato, atravesaron Egipto y salieron de Alejandría disfrazados de comerciantes. Enterado de su evasión Isa An-nausharí, gobernador de Egipto y Alejandría, envió en su persecución un

cuerpo de caballería; mas, favorecidos por su disfraz, burlaron la vigilancia de sus adversarios y consiguieron llegar a Magreb. Nos dicen los mismos historiadores, que entonces el califa abbasida, Al Motadhid,[53] giró instrucciones a los aglabidas, que gobernaban la Ifrikiya, y a los Medrara, que mandaban sobre Sidjilmasa, para que procuraren, por cuanto medio, capturar a los fugitivos y detenerlos en su poder. El emir Lishá, señor de Sidjilmasa, habiendo descubierto el sitio en donde se escondían dentro de su ciudad, los mandó apresar, con la mira de ganar la benevolencia del califa.

Tales acontecimientos tuvieron lugar antes que los shiitas hubieran arrebatado a los aglabidas la ciudad de Kairuán. Más tarde, la causa de los obaiditas triunfó en Ifrikiya y Magreb, luego en el Yemen y Alejandría, en Egipto, Siria y Hidaz, compartiendo con los abbasidas el imperio islámico, palmo por palmo. Inclusive estuvieron a punto de penetrar en el propio territorio de esta dinastía, y sustituirla en el gobierno del imperio. El emir Albasasirí, oriundo del Dailam, y uno de los clientes de la familia abbasida, había proclamado la causa de los obeiditas en la misma Bagdad y en la parte del Iraq que le correspondía. Sostenido por sus compatriotas, acababa de apropiarse el poder de los abbasidas, a consecuencia de una desavenencia que habíase suscitado entre él y los emires persas.[54] Durante un año entero, este dailamita predicó desde los púlpitos de las mezquitas de todo el país, en nombre de los obeiditas. En tanto, los abbasidas continuaban, a partir de entonces, padeciendo los apuros más graves, tanto a causa de la posición que los nuevos adversarios les habían restado, como del imperio que éstos acababan de fundar. Por otra parte, desde allende el mar, los Omeya españoles les venían lanzando amenazas de guerra y anatemas. ¿Cómo, pues, puede acontecer todo eso a manos de hombres de humilde cuna, que se atribuyen, falsamente, un noble linaje, valiéndose de embustes para llegar al poder? Ahí tenemos,

por ejemplo, el caso de el Qarmatí (Carmat),[55] impostor que pretendía elevar su origen a la alcurnia de Mahoma: la secta que había formado pronto se aniquiló, cuyos partidarios fueron desbandados, descubriéndose inmediatamente su perversidad y su fraude; las consecuencias de su temeraria aventura, les fueron muy duras, paladeando rigurosos sinsabores. Por tanto, si los obeiditas hubieran sido de análoga índole, su realidad hubiese sido descubierta, tarde o temprano:

«Por más hábil que el hombre fuere para disimular su condición, concluye siempre por ser revelada su concreta realidad».[56]

La dinastía obeidita es mantenida durante el transcurso de aproximadamente doscientos setenta años; entre tanto adueñóse de la «estación de Abraham»,[57] de su oratorio, de la patria y sepulcro del Profeta, de los lugares que constituyen la meta del peregrinaje, y del sitio de descenso de los ángeles. Durante todo ese tiempo, los partidarios de esta dinastía testimoniáronle el afecto más vivo y la obediencia más sincera, con la convicción íntima que el origen de ella provenía del imán Ismail, hijo de Djafar As-sadiq. Aun después del ocaso de la potencia obeidita, y de su completa extinción, dichos partidarios han tomado las armas, en diversas ocasiones, para sostener la causa y las opiniones religiosas de esa familia; proclamaban la soberanía de sus vástagos; atribuíanles los derechos al califato, declarando que tales derechos les asistían por disposiciones testamentarias de imanes anteriores. De todo ello se infiere que, si los aludidos partidarios hubieran tenido la menor duda acerca de la veracidad de su linaje, no hubiesen ciertamente afrontado tan grandes peligros para sostener a esos pretendientes. Por lo demás, todo innovador digno de fe, que anticipa los hechos en los que nada es dudoso ni equívoco, jamás se contradice en sus declaraciones. Por tanto, es sorprendente ver al cadí Abu Bakr Al-Baqilaní,[58] jefe de los teólogos especulativos (los motakalli-

mun), acoger esos desvalorados como falsos rumores, y a opiniones igualmente mal fundadas cuya refutación acabamos de presentar. La detestación de los principios impíos que profesaban los shiitas, y su ahondamiento en el abismo de la herejía,[59] le habían inspirado el odio por ellos, pero eso no debía impedirle reconocer la justicia de su causa; habría podido considerar su genealogía como cierta, sin suponer que su descendencia de Mahoma les garantizaba ante Dios contra los castigos debidos a su infidelidad. El Altísimo, ¡cuyo nombre sea glorificado!, ha dicho, hablando a Noé respecto a su hijo: «Éste no es de tu familia; él ha cometido una impiedad; no preguntes sobre lo que tú no has tenido ningún conocimiento» (Corán, sura XI, vers. 46). El Profeta, por su parte, ha dicho en una exhortación dirigida a Fátima: «Hija mía, haz por ti misma; porque yo no seré de ninguna utilidad para ti ante Dios».[60]

Cuando el hombre posee el conocimiento de un hecho, o tiene la certeza de una idea, es deber suyo darlos a conocer. «Dios es veraz y nos guía por el buen camino» (Corán, sura XXXIII, vers. 4); pues hay que advertir que los partidarios de la familia de Alí han estado en situación vulnerable, expuestos a las sospechas de los gobernantes abbasidas, viéndose constantemente bajo la vigilancia de sus tiranos; debido al crecido número de sus contingentes y el gran progreso que su causa había alcanzado, diseminándose en las comarcas más lejanas, a efecto de propagar las doctrinas de su secta. Repetidas veces se habían rebelado contra las autoridades establecidas; de tal suerte, sus jefes se veían obligados a ocultarse, permaneciendo casi desconocidos. De allí viene la aplicación del siguiente verso:

«Si tú preguntaras a la gente cuál es mi nombre, no te sabrían decir; si tú les interrogaras acerca de mi domicilio, tampoco acertarían».

Fue precisamente por esta razón que Mohammad, hijo de Ismaíl el imán, y tatarabuelo de Obeidellah el Mahdí (fundador

de la dinastía odeidita o fatimita), recibiera el sobrenombre de Almaktum (el oculto). Tal fue llamado por sus partidarios, los que, por consenso unánime, trataban de ocultarlo, en previsión de ser descubierto por sus poderosos enemigos; por lo mismo los adictos a la familia abbasida aprovecharon de esta circunstancia para atacar a la genealogía de los obeiditas, cuando estos hubieron decidido a mostrarse osadamente a la faz del mundo. Recurrían a ese indigno recurso para lisonjear a sus débiles califas, cuyos palaciegos y generales, encargados de combatir al enemigo, adoptaron diligente y gustosamente a dichas calumnias, en la esperanza de alejar de sí y de sus soberanos la vergüenza de no haber podido defenderse y rechazar a quienes les habían arrebatado la Siria, el Egipto y el Hidjaz; o sean los bereberes de Kotama, secuaces de los obeiditas y sostenedores de su causa. Tal espíritu de calumnia había ido tan lejos, que los cadíes de Bagdad estamparon sus nombres en un documento en que negaban todo nexo de los obeiditas con la línea del Profeta; y, para darle mayor validez al mismo, lo hicieron signar por un grupo de personalidades distinguidas. Entre éstos figuraban: el sharif Ar-Radi,[61] su hermano, Al Mortadi,[62] Ibn Al Bathauí, los jurisconsultos Abu Harnid Al Isfarayini,[63] Al Qaddurí,[64] As-Saimarí,[65] Ibn Al Akfaní, Al Abiwardí,[66] Abu Abdallah Ibn An-Nouman, faqih (jurisconsulto) de los shiitas de Bagdad, y varios otros notables de la propia metrópoli. Este acto tuvo lugar en una sesión solemne, el año 402 (1011 de J. C.) o, según otra fuente, el 460, bajo el reinado de Al Qadir. Tal testimonio no tenía otro fundamento que «el-oí-decir» y la opinión pública que imperaba en Bagdad, opinión sostenida, en su mayor parte, por los servidores de la dinastía abbasida, interesados todos en repeler a aquella estirpe. Los cronistas refieren esa declaración tal cual la oyeron o entendieron, sin sospechar por un instante en que ella era totalmente contradictoria a la verdad. Los despachos concernientes a Obeidellah, que el califa Al

Motadhid dirigiera al emir aglabita de Kairuán, y al príncipe medrarita, y que mandaba en Sidjilmasa, constituyen un testimonio irrecusable, una prueba evidente de que la genealogía de los obeiditas era perfectamente auténtica.[67] Por lo demás, Al Motadhid era más inmediato que nadie al tronco profetal. Por otra parte, el imperio y el organismo gubernamental semejan un mercado universal, al que todo mundo converge, aportando sus productos hechos ciencias y artes; arriban a él con la esperanza de lograr algún favor del poder; llegan allí de todos lados los cúmulos de leyendas y anécdotas, consumiendo el público lo que ha merecido la aceptación en la esfera oficial. Si el gobierno procede con espíritu franco, libre de pasiones y parcialidades, de despotismo y fraude; si marcha derecho sin apartarse de la recta senda, cuyo mercado consumiría el oro puro y la plata refinada (en materia de ciencias); mas, si se deja conducir por sus intereses particulares, los rencores y prejuicios, entregándose a los elementos de la intriga, corredores de la injusticia y la deslealtad, entonces sólo hallarían curso en su mercado los abalorios y las producciones falsas (de la erudición). En todo caso, para apreciar los valores, el juicio perspicaz ha de llevar en sí su propia balanza del examen, la medida de la investigación y la indagación.

Otro relato del mismo género y aún más improbable es aquel que sirve de tema a las gentes que atacan la genealogía de los edrisitas (adrisitas). Niegan que Edris (Adris) II sea hijo de Edris primero, hijo de Abdallah, hijo de Hasan, hijo de Al Hasan, hijo de Alí Ibn Abi Talib (yerno del Profeta) —(¡que de la bendición de Dios gocen todos!)—; pues Edris II sucedió a su padre como soberano del Magreb el Aqsa;[68] pero esas gentes se empeñan, con una obstinación extrema, en promover las dudas acerca de la legitimidad del hijo que, a la muerte de Edris, no venía todavía al mundo; pretenden que Rashid, liberto de la familia, había sido el progenitor; ¡que Dios los cubra de oprobio y los repele,

por infamadores! ¡Cómo son estúpidos! ¿No sabían, acaso, que Edris I había contraído matrimonio con la hija de una familia bereber, y que, desde su entrada en Magreb hasta su muerte, habíase reintegrado completamente a la vida del desierto? Vida cuyas costumbres no permiten encubrimientos. Pues entre los bereberes —como entre todos los habitantes de tiendas—, no existen sitios ocultos que puedan prestarse a sospechas; sus mujeres están enteramente expuestas a la vista de todas las vecinas y bien oídas por los vecinos, porque sus hogares se tocan entre sí, con poca altura, y que ningún espacio separa entre sus diversas habitaciones, además de lo tenue de sus divisiones. El mencionado Rashid, era encargado del servicio de todas las mujeres de la familia, y constantemente bajo la mirada y vigilancia de los allegados y partidarios de los Edris. Por otra parte, todos los bereberes de Magreb el Aqsa se han acordado, después de la muerte de Edris I, reconocer por soberano suyo a su hijo Edris II. Por un movimiento espontáneo y unánime, ofrecieron a este descendiente el homenaje de su obediencia, prestándole el juramento relativo a defenderle a costa de sus vidas. Y, en efecto, por sostener su causa, enfrentáronse a la muerte lanzándose al fragor de sus guerras e incursiones.

Ahora bien, si la menor sospecha hubiera asaltado el espíritu de estas gentes, acerca del origen de su caudillo; si un parecido rumor, emanado incluso de un enemigo anónimo o de un falso amigo presto a la murmuración, hubiera herido sus oídos, algunos de ellos, por lo menos, habrían renunciado a la empresa y rechazado la causa que habíanse comprometido a sostener.

Mas nada de eso, ¡gracias al Supremo! La falacia procedía, en realidad, de Bagdad, emanada del gobierno abbasida, cuyos jefes veían como rival a la familia Edris, asimismo de los aglabidas, que administraban Ifrikiya a nombre de los califas abbasidas. De hecho, cuando Edris I huyó hacia el Occidente, al cabo de la batalla de Balj,[69] el califa Al Hadí giró a los aglabidas ins-

trucciones terminantes para que establecieran puestos de observación en todo su territorio y desplegaran la más estricta vigilancia, a efecto de capturar al fugitivo. Todas esas precauciones fueron inútiles; Edris pudo llegar al Magreb, en donde estableció su autoridad como soberano, manifestando su pretensión al califato. Más tarde, el califa Ar-Rashid descubre que Wadheh, gobernador de Alejandría y cliente de la familia abbasida, dejándose entusiasmar por la parcialidad de la familia de Alí, había cooperado a la evasión de Idris I, ayudándole para llegar a Magreb. Condenado a muerte ese servidor infiel, el califa envió secretamente a Ash-shammaj, liberto de su padre, con la consigna de valerse de cuanto ardid a fin de quitarle la vida a Idris. El espía, llegado a África, manifestóse como ardiente partidario del flamante caudillo, y desvinculado por completo de sus antiguos amos, los abbasidas. El nuevo adepto, al cabo de recibir una magnífica acogida, fue admitido en la intimidad de Idris; y, aprovechando de la primera ocasión, mientras se encontraba solo con ese príncipe, hízole tomar un activo veneno, cuyo efecto fue mortal. La noticia del suceso fue recibida con júbilo por los abbasidas, que acariciaron la esperanza de haber abatido y desarraigado definitivamente la causa de los descendientes de Alí en el Magreb; pero ignoraban todavía que su víctima había dejado una mujer en estado de gravidez. De tal suerte, cuando lo supieron, no tuvieron otra alternativa que la negación obstinada; en tanto, el imperio de los idrisitas resurgía con mayor ímpetu en el Magreb; los partidarios de esta casta manifestábanle abiertamente su abnegación, restableciendo la dinastía con la proclamación de la soberanía de Idris II. Este resultado fue para los abbasidas un golpe más doloroso que una aguda saeta.

Por otra parte, la decadencia y la senectud ya habían mellado al antiguo imperio, fundado por los Árabes; los arrestos necesarios para llevar la guerra a puntos lejanos, ya le faltaban; el

máximo poder de Ar-Rashid mismo, se reducía al recurso de la traición, a fin de acabar con Idris I, que gozaba del apoyo de los bereberes en el extremo Magreb. De tal manera, no les quedaba a los abbasidas otra solución que recurrir a sus adictos, los aglabides de Ifrikiya, instruyéndolos para emplear cuanto medio asequible, a efecto de obstruir, por su lado, tan peligrosa brecha; a atajar el mal que amenazaba al imperio, con las consecuencias más graves, y a extirpar de raíz a esa rebelión, antes de propagarse a mayores campos. Estas instrucciones eran emitidas a la sazón por el califa Al Mamún y sus sucesores; pero los aglabides se hallaban impotentes para empeñarse en una lucha contra los berberiscos del Magreb el Aqsa; incluso se encontraban más dispuestos a imitar su ejemplo y repudiar la autoridad de Bagdad; máxime que, en esa época, los mamelucos extranjeros de la guardia del califa, ya se habían apoderado de la metrópoli del imperio, usurpando la absoluta autoridad y disponiendo, conforme a sus propios intereses, de todas las ramas administrativas: desde la militar hasta la hacendística, haciendo y deshaciendo del gobierno y sus funcionarios, según su capricho. Tal como los representa un poeta de la época:

Un califa en una jaula.
Entre Wasif y Bagá[70]
Repitiendo lo que le dicen
Tal como lo hace el babgá.[71]

Temerosos los emires aglabides, de las intrigas y denuncias, optaron por las evasivas y excusas de todo jaez. A veces comunicaban a la corte de Bagdad su menosprecio del Magreb y de sus habitantes, otras procuraban inspirarles pavor, presentando como muy temible la tentativa de Idris, primer insurgente en este continente, así como la potencia que sus descendientes y

continuadores habían adquirido. Anunciaban al gobierno de los califas que la autoridad de aquéllos insurrectos ya rebasaba los límites de sus Estados. Y cuando hacían remesas a la corte, de presentes o sumas provenientes de impuestos, introducían en ellos algunas monedas del cuño idrisita, con el objeto de insinuar la magnitud alcanzada por estos adversarios y la pujanza de su creciente y temible poder. Ponderaban al mismo tiempo su propio cometido y los riesgos a que se expondrían si el gobierno abbasida les obligara a marchar contra los rebeldes y empeñarse en una lucha con ellos. —«Si nos veremos forzados a ello —decían— el imperio abbasida se verá expuesto a recibir un duro golpe que pudiera herirle el corazón». Otras veces apelaban a la consabida calumnia, con el aludido fin de desacreditar la estirpe de Idris y perjudicar la influencia de este príncipe; todo ello sin importarles saber si sus aseveraciones eran ciertas o falsas. Tal línea de conducta observaban, en vista de la grande distancia que les separaba de Bagdad y la endeble mentalidad mostrada por los contemporáneos vastagos de la familia abbasida, que ocupaban el trono; contaban igualmente con la credulidad de los mamelucos, que daban fe a todo lo que se les decía y que prestaban oído a cuanto malaugurio. Así continuaron los aglabides hasta el ocaso de su poder. Mientras tanto, la odiosa difamación (que ellos habían divulgado en daño de los idrisitas) ya había trascendido a la multitud, y algunos amantes de la calumnia la reservaban cuidadosamente, con el fin de servirse de ella en sus ufanías para denigrar a la descendencia de Idris. ¿Cómo, pues, esos hombres, ¡que Dios los confunde!, han podido desviarse así de los propósitos de la ley divina, cuyos preceptos no guardan punto de oposición entre lo decidido y lo supuesto?

Idris II nació en el lecho de su padre; así, pues, el niño pertenece al lecho.[72] Además, es uno de los dogmas de la fe, que la descendencia del Profeta es exenta y considerada al abrigo de

semejante sospecha, el Altísimo la ha liberado de toda mácula y le ha otorgado la purificación perfecta.[73] Resulta, pues, de esta declaración del Corán, que el lecho de Idris estaba resguardado de toda profanación y exento de toda mácula. Por tanto, quien sostuviera lo contrario cometería un pecado mortal e incurriría en la infidelidad.

Hemos sido prolijos en estas refutaciones con el objeto de desvanecer a cuanto móvil de toda especie de dudas y de ahogar la envidia en los propios pechos que la alientan; porque me ha tocado escuchar, con mis propios oídos, imputaciones de esa naturaleza emitidas por un malévolo, que hacía de ellas un arma para atacar a los descendientes de Idris y pretendía, mediante embustes, desacreditar su genealogía. Intentaba relacionar esas anécdotas al testimonio de algún historiador del Magreb que, probablemente, habría olvidado el respeto debido a la familia del Profeta, y puesto en duda el dogma relativo a todos los antepasados de esa casa. De lo contrario, nuestro alegato no tendría objeto, puesto que (la familia que constituye) el tema del mismo está al amparo de semejantes imputaciones; y el querer excusar una falta que carece de existencia (por imposible), es una falta. He creído de justicia defender su reputación en esta vida terrenal, y espero que ellos abogarán por mí el día de la resurrección.

Sabed, asimismo, que la mayoría de los detractores de la genealogía de los idrisitas son simples envidiosos, unos pertenecen a la propia familia del Profeta, otros, intrusos. Los que se dan por descendientes de este noble linaje pretenden, desde luego, un inmenso honor, imponente a los ojos de naciones y pueblos, de cuanta latitud del globo, exponiéndose necesariamente a las suspicacias. Ahora los idrisitas, señores de Fez y de la totalidad del Magreb, al hallarse su linaje a un grado tal de la fama y la diafanidad, que era, por decirlo así, inalcanzable e inambicionable para nadie, porque ello es un hecho secular,

tradicional, transmitido de nación en nación, de generación en generación; pues al hallarse en tal posición la familia de Idris el grande, fundador de Fez, cuya casa persiste aún, rodeada de las residencias de sus descendientes, cuya mezquita toca al propio sector y sus calles, en donde se ve todavía su espada desnuda suspendida del pináculo del gran alminar, en el centro de la ciudad; además de otros hechos ligados a la vida de este prócer, a los cuales la voz pública ha dado tanta certitud que los coloca casi ante nuestros ojos, y que sobrepasan varios grados la de las tradiciones más auténticas. De tal suerte, debemos creer que los miembros de las demás ramas de la misma familia, al considerar los favores con que Dios les había colmado a los idrisitas, la manera de cómo había apoyado su nobleza profetal, con la majestad del trono, que sus ancestros erigieran en el Magreb; debemos creer que esas personas habrían adquirido la convicción de que tal gloria permanecería siempre fuera de su alcance, y que jamás obtendrían ni siquiera la mitad de aquel lustre que dichos príncipes han gozado; debemos creer que las personas pertenecientes a la noble familia del Profeta y que no poseen las ventajas que testimonian a favor de los idrisitas, deberían reconocer y respetar el honor de esos príncipes; pues de hecho la identidad de la gente es generalmente admitida, y eso es tanto más cuando la declaración hecha por un hombre respecto a su origen (cuanto que uno no habría de argüirle su genealogía de falsa). Una gran diferencia media entre el saber y la suposición, entre la certeza corroborada con el conocimiento y el juicio sumado a la opinión ajena. ¡Si (el calumniador) supiera a conciencia que aquello es verídico, atragantaríase con su propia saliva!

Muchos de aquellos miembros desearían, por el mismo sentimiento de envidia, despojar a los idrisitas de su título a esa nobleza de origen y rebajarlos a la condición de la plebe y de ínfima extracción. Tornan a su perfidia insistentemente, propalando con mala fe y animosidad extremas sus falsedades y em-

bustes. Para justificar su conducta, dicen que dos opiniones contrarias son de un valor igual, y que es lo mismo en cuanto a los juicios fundados en las probabilidades.[74] Pero ¡cuán lejos divagan con sus quiméricas ilusiones! Conforme a nuestras noticias, en el Magreb no hay ninguna rama de la familia profetal que, bajo el punto de vista de la autenticidad y la evidencia genealógica, pueda disputarle a la posteridad de Idris, que cuyo origen remonta a Al Hasan (nieto del Profeta). En nuestro tiempo los miembros principales de esta familia, que habitan Fez, son los Bani Imrán, cuyo abuelo, Yahya el Hutí, fue hijo de Mohammad, hijo de Yahya el Aawam, hijo de Al Qasim, hijo de Idris, hijo de Idris. Estos forman, en dicha ciudad, la representación de la casa profetal y habitan todavía la residencia de su ancestro Idris. Gozan entre la población de Magreb de una preeminencia señalada —como lo mencionaremos, si Dios nos lo permite, más adelante, al referirnos de nuevo a los idrisitas.

Podemos agregar aún a esa serie de infundios, de criterios insostenibles, lo que algunos faqihes (jurisconsultos) del Magreb, hombres de poco espíritu, de débil parecer, han enderezado contra el imán Al Mahdí, fundador de la dinastía de los Almowah-hidin (Almohades).[75] Pues calificándolo de charlatán, lo representan como un embaucador para mantener su doctrina referente a la unicidad de Dios, y la denuncia de las perversidades de los Alamoravides, los gobernantes en turno, malaugurándoles sus consecuencias. Tachábanle de embustero en todas las declaraciones que había hecho, repudian incluso la idea de sus partidarios, los Almohades, que le consideraban como perteneciente a la familia del profeta. Una vez más la envidia cobra profundos impulsos, ahora contra este reformador por los éxitos que había alcanzado. Hubieran querido sustentar una controversia con él sobre los dogmas, el derecho y otras cuestiones de la religión, tal como presumían, pero percatándose de las ventajas que Al Mahdí les llevaba: en hacer prevalecer sus

opiniones, y contar con la obediencia de una multitud de partidarios, optaron por el arma característica de todo impotente: tratar de menoscabar la reputación del adversario, atacar sus doctrinas y procurar desmentir todas sus pretensiones. Al propio tiempo, contaban con ciertas deferencias de parte de los enemigos del caudillo, los reyes lemtunitas (los Almoravides),[76] que dispensaban a esos doctores ciertas consideraciones y muestras de respeto, que ninguna otra dinastía les había acordado; miramientos debidos a la sencillez de espíritu y la devoción ingenua que animaba a este pueblo. De tal suerte, en este reino, los legistas gozaban de alta estima y hacían parte del consejo administrativo en las localidades que habitaban; y cuanta más influencia tenían cerca de sus conciudadanos, más favores obtenían. De tal manera, habían devenido los partidarios más fervientes del gobierno almoravide y los adversarios más encarnizados de sus enemigos. Así es, tanto amaban a la dinastía de los Lemtuna, cuanto detestaban a la de los Almohades; jamás pudieron perdonar a Al Mahdí su oposición a la voluntad de sus soberanos, los reproches que les enderezara y las hostilidades que había desatado contra ellos. Ahora, la posición de este hombre era distinta de la que esos soberanos ocupaban, cuyo estado moral difería de sus principios y creencias y cuyo carácter estaba por encima de su alcance. ¿Qué podemos suponer, pues, de un hombre que aborrece justificadamente las actitudes de un gobierno, que censura abiertamente sus faltas y ve sus propios esfuerzos repugnados por los legistas del reino en cuestión? Nada anormal. Convoca a los suyos y apela a la lucha armada, encabezando la guerra santa personalmente. Así fue como Al Mahdí arrancó de cuajo a esa dinastía.

Las inmensas fuerzas del reino moravide y la gran potencia que había adquirido por el número de sus contingentes y de sus partidarios, todo a la vez fue destruido, convirtiéndose en un desastre. En esa empresa las filas de Al Mahdí perdieron una

multitud de combatientes, que se habían empeñado en morir por la causa de su caudillo y merecer el favor de Dios, sacrificando sus vidas en aras del triunfo y mantenimiento de la doctrina almohadita. Por consiguiente este sistema religioso pudo prevalecer sobre los demás, reemplazando en ambos lados del estrecho (África septentrional y España), las creencias de las anteriores dinastías. Durante todo ese tiempo, y hasta el último instante de su vida, Al Mahdí distinguióse por la austeridad de su vivir, por su templanza, la paciencia que siempre mostró ante las adversidades y por su desprendimiento de las cosas mundanas. La riqueza, los bienes temporales, carecían para él de atractivo; ni un hijo siquiera tenía, por el cual casi todos los corazones se inclinan y anhelan a menudo en vano. Quisiera yo saber qué otra finalidad perseguía este hombre de su proceder aquél, que no fuere el valimiento divino y la benevolencia del Supremo, ya que en el curso de esta vida transitoria, él ni siquiera se preocupaba por los bienes inmediatos. Por lo demás, si sus intenciones no hubieran sido sanas, jamás habría alcanzado la realización de su ideal; mas tal le ha acontecido «conforme a la regla seguida por Dios para con sus siervos» (Corán, sura XL, vers. 85).

En cuanto a la obstinación de sus enemigos en negar sus vínculos a la estirpe del Profeta, no hay prueba alguna que la sostenga; en tanto es un hecho concluyente que él se atribuía ese origen, sin que nadie se presentara a demostrar la falsedad de sus aseveraciones: es, pues, un principio reconocido que la declaración hecha por un hombre respecto a su propia filiación, debe ser admitida. Si ellos aducen que el mando de un pueblo no debe ser jamás ejercido sino por un hombre de la misma casta, anticipando así un principio cuya veracidad demostraremos en el primer (segundo) libro de esta obra, responderemos que en efecto Al Mahdí había ejercido el mando supremo sobre todas las tribus Masámida;[77] que consintieron en su régimen y

obediencia, así como a los miembros de la tribu de Harga, que formaban su partido. Sostenido por estos pueblos, logró llevar a cabo el triunfo de su causa y cumplir así la voluntad de Dios. [78]

Además, es preciso saber que la genealogía por la cual Al Mahdí hacía remontar su origen hasta Fátima, hija de Mahoma, no era el único título que le daba derecho al mando ni el motivo que comprometía a la multitud a seguirle. Esto se debía más bien a un sentimiento nacional de los Harga y los Masámida, al espíritu de tribu y de coligación que distinguía a Al Mahdí y al arraigo de su cepa en su seno. Su procedencia de Fátima era, en realidad, ignorada, cuyo recuerdo, ya desvanecido para el público, sólo se conservaba entre los parientes inmediatos, que lo transmitían unos a otros. Por tanto, Al Mahdí, en la acepción general, estaba desligado de ese primer linaje para revestirse con el carácter y aspecto de un verdadero masamidita. Aquello no podía, desde luego, acarrear perjuicio alguno a su nacionalidad, en vista de que era desconocido su antiguo abolengo entre sus compatriotas. Casos de esta índole han habido con cierta frecuencia, en los que la nueva filiación adquiere toda su validez, mientras que la primaria permanece oculta. Ejemplo de ello es la anécdota de Arfadja y Djarir: Tratábase de dar un jefe a la tribu de Badjila y Arfadja, que en realidad pertenecía a la tribu de Azd, se atribuye la calidad de badjilita y disputa a Djarir (genuino líder), en presencia del califa Omar, la jefatura de aquella tribu, tal como nos lo citan los historiadores. Este ejemplo os servirá para comprender la equidad de nuestra observación y Dios, de todas formas, orienta hacia la verdad.

Casi nos hemos desviado del objetivo de esta obra, extendiéndonos sobre ese género de errores; pero numerosos autores cuya palabra hace autoridad, y compiladores de sucesos y crónicas, han tropezado a menudo recogiendo opiniones y relatos del género de los que hemos señalado. Esos falsos datos se

graban en su mente; la mayoría de los lectores, que se compone de gente de débil criterio y poca disposición para emplear las reglas de la crítica, recibe a dichos relatos y los adopta tal cual, sin el examen ni la reflexión debidos. Todo ello, es incorporado al conjunto de conocimientos adquiridos, haciendo de la ciencia histórica una fruslería y una mescolanza de inverosimilitudes y errores que desconciertan el espíritu del lector y colocan en un mismo nivel las fábulas y las informaciones históricas. Por tanto, es indispensable que el historiador conozca los principios fundamentales de la política, del arte de gobernar, la verdadera naturaleza de las entidades, el carácter de los acontecimientos, las diversidades que ofrecen las naciones, los países, la naturaleza geográfica y las épocas en lo que se refiere a costumbres, usos, modalidades, conducta, opiniones, sentimientos religiosos y todas las circunstancias que influyen en la sociedad humana y su evolución. Debe tener plena conciencia de lo que, de todo eso, subsiste al presente, a efecto de poder confrontar el presente con el pasado, discernir sus puntos concordantes así como los contradictorios, señalar la causalidad de esas analogías o de aquellas disimilitudes. Imponerse del origen de las dinastías y de las religiones, de los puntos de su eclosión, las causas que suscitaron su devenir, los hechos que han provocado su existencia, la posición e historia de los que han contribuido a su fundación. En suma, debe conocer a fondo las motivaciones de cada acontecer, y la fuente de todo dato; de un modo que abarcare todas las naciones relativas a su actividad. Entonces estará en la posibilidad de someter las narraciones que se le han transmitido al análisis conforme a los principios y normas que ya tiene a su disposición; de suerte, los hechos que concuerdan con dichas normas y correspondan a todas sus exigencias, podría considerarlos como auténticos; de lo contrario, deberá mirarlos como apócrifos y rechazarlos.

Suponiendo el empleo de análogas atenciones escrupulosas de parte de los historiadores, fue como los antiguos habían concedido a la ciencia histórica una alta estima. Varios sabios, como At-Tabarí, Al Bujarí y su predecesor, Ibn Ishaq, han adoptado similar método, mientras que otros, en considerable número, ni siquiera se han percatado de ello; asimismo los posteriores, en sus trabajos, no hacen más que exhibir su ignorancia del secreto que todo historiógrafo debe conocer. Aun los espíritus vulgares y los carentes de entendimiento sólido sintiéronse capacitados para la producción historiográfica, haciendo de ella un tema de divagación; por lo consiguiente, se confundió lo enjundioso con lo fútil, la pulpa con la cáscara y la verdad con la mentira. «Las consecuencias de todas las cosas dependen de Dios». (Corán, sura XXXI, vers. 21).

Los trabajos historiográficos encubren otro género todavía de errores proveniente de la inadvertencia de los autores, que no tienen en cuenta alguna las mutaciones que la variación de los tiempos y de las épocas operan sobre el estado de las naciones y los pueblos. Esto es una verdadera enfermedad, que podrá permanecer largo tiempo desconocida, ya que no se suele manifestar sino al cabo de una serie de siglos, y que apenas un muy corto número de hombres repara en ella. En efecto, el estado del mundo y de los pueblos, sus costumbres, tendencias e ideas no persisten en un mismo ritmo ni en un curso invariable: Es, todo lo contrario, una serie de vicisitudes que perdura a través de la sucesión de los tiempos, una transición continua de un estado a otro. Los mismos cambios que operan en los individuos, los días y las ciudades, tienen lugar igualmente en los grandes países, las provincias, las regiones, los largos periodos del tiempo y los imperios, «conforme a la regla seguida por Dios para con sus siervos». (Corán, sura XL, vers. 85).

En el mundo de antaño, figuraron los primeros persas, los asirios, los nabateos, los tobbá, los bani israel y los coptos. Di-

chas naciones tenían, cada una, sus propias características en lo que se refiere a sus dinastías, sus imperios, su sistema gubernamental, sus artes, sus lenguas, sus convencionalismos, sus relaciones de toda especie con sus contemporáneos y la manera en que cada una desarrollaba su propia civilización en su respectivo país. Los vestigios que aún subsisten de su existencia nos atestiguan aquella realidad. En seguida aparece una nueva casta de persas, asimismo los griegos, los romanos y los árabes; las circunstancias que caracterizaban a las edades precedentes han experimentado los cambios relativos, las antiguas costumbres fueron reemplazadas por otras, unas un tanto similares a aquéllas, otras enteramente diferentes. Luego surge el Islam llevando al reinado a los árabes descendientes de Módar; una nueva revolución sufren todas esas circunstancias precitadas. Se introdujeron entonces usos y costumbres que aún perduran en su mayor parte, transmitidos de padres a hijos.

A su turno, el imperio de los árabes, padece su ocaso; desaparecen los días de su esplendor, y las antiguas generaciones, que habían erigido el poderío y la gloria de su nación, cesan de existir. La autoridad pasa a manos de pueblos extranjeros: los turcos en Oriente, los bereberes en Occidente, los francos en el Norte. El colapso del dominio árabe, habiendo arrastrado consigo a varios otros pueblos, ocasionó un nuevo estado de cosas e hizo desaparecer ciertas costumbres, cuyas características y existencias pasaron al olvido. Según la opinión generalizada, la causa originante de esas modificaciones en situaciones y costumbres, estriba en el esmero de los pueblos por imitar los hábitos de su sultán, tal como reza esta máxima proverbial: «Las gentes siguen la religión de su rey». Cuando un príncipe o jefe poderoso se apodera de la autoridad suprema, indefectiblemente adopta casi todos los usos de sus predecesores, sin omitir desde luego los de su generación o propio pueblo; de allí resulta que las costumbres de la nueva dinastía difieren, en algu-

nos aspectos, de las de la anterior. Al sobrevenir nuevos cambios, la dinastía que se eleva en seguida hace a su vez una mescolanza de costumbres establecidas con las suyas personales, resultando de ello una alteración de las costumbres precedentes, y sobre todo de las de la primera dinastía. Tal modificación va en aumento gradualmente concluyendo en una completa desemejanza. Así, pues en tanto que los pueblos y las naciones se sigan sucediendo en el ejercicio del poder y de la dominación, su modo de ser y sus hábitos continuarán sufriendo las modificaciones concomitantes.

Se sabe que el hombre es llevado naturalmente a fundar sus criterios en las analogías y similitudes. Ese proceder no está, ciertamente, a salvo del yerro, pues la falta de reparo y de reflexión le apartaría de la finalidad que se proponen, desviándole del objeto de sus búsquedas. Es el caso del que escucha la narración de acontecimientos del pasado y que, sin reparar en las modificaciones y cambios acontecidos en el proceso de la sociedad humana, establece, de buenas a primeras, un paralelo entre esos hechos y las cosas sabidas por él o le haya tocado observar. Ahora, como esos dos términos de comparación pueden ofrecer diferencias considerables, se expondría a cometer graves errores.

A este género de equívocos pertenece lo que los historiadores nos cuentan acerca de Al Haddjadj. Su padre, dicen, era un maestro de escuela. Pues bien, en nuestro tiempo, la enseñanza es uno de los oficios que se ejercen para ganar el sustento y que no corresponde de modo alguno a la categoría de personas cuya familia ejerce grande influencia en su propia coligación. El maestro de escuela es un individuo humilde sin trascendencia; ocupa en la sociedad una posición inferior y pasa por el mundo desapercibido. Mucha gente pobre, que vive de oficios parecidos, puede ilusamente aspirar a altas posiciones, inspiradas en el ejemplo de Al Haddjadj, figurándolas asequibles, aunque ca-

rezcan de los merecimientos necesarios. Dejándose llevar de las sugestiones de la ambición, procuran elevarse a los honores; pero la cuerda a la que van asidas se les rompe, cayéndose en un precipicio donde la muerte y la ruina les espera. No comprenden que semejantes pretensiones son absurdas para gentes de su clase, que practican artesanías u oficios para su subsistencia. En realidad la cuestión de la enseñanza, en los albores del Islam y bajo las dos primeras dinastías, tenía distinta acepción de la actual: En esa época, la enseñanza nunca se consideró como un oficio; consistía más bien en comunicar al pueblo los mandatos que se habían escuchado de boca del Legislador, e instruirle en los principios religiosos que desconocía, haciéndolo a título de comunicación gratuita. De tal forma, los que impartían el Libro de Dios y la ley de Su enviado, eran los hombres de noble alcurnia y los poderosos jefes de coligaciones, que habían luchado para establecer la fe; era, pues, una simple comunicación de doctrinas, pero de ningún modo una enseñanza profesional, porque se trataba netamente del Libro sacro que Dios había descendido a Su Profeta, y cuyas prescripciones debían ser la norma de su conducta. El Islamismo, por el que habían combatido hasta la muerte, era su religión, que les distinguía y honraba entre todos los pueblos; por ello solícitos se empeñaban en la divulgación de dichas doctrinas y hacerlas comprender a su nación. En el cumplimiento de esa tarea, no se dejaban detener por los reproches del orgullo ni por los impedimentos del amor propio; prueba de ello es que el Profeta, al despedir a los delegados de las tribus árabes, enviaba con ellos a sus principales compañeros, encargados de enseñar a esos pueblos los preceptos de la ley divina que él había traído a los hombres. Tal misión fue encomendada a sus diez destacados Compañeros, seguidos luego por otros de menor categoría. Ya establecido el Islam sólidamente y afirmadas las raíces de la religión, los pueblos de remotas regiones lo recibieron de manos

de sus adherentes; más, con el correr del tiempo, aquéllas doctrinas iban sufriendo ciertas modificaciones: numerosas máximas se habían extraído de los textos sagrados, a efecto de aplicarlos a la solución de otros tantos casos que se presentaban continuamente ante los tribunales, haciendo sensible la necesidad de un código que preservara la justicia de los yerros. El conocimiento de la ley, tornóse entonces una ciencia, una facultad por adquirir, que exigía estudios regulares, convirtiéndose bien pronto en uno de tantos oficios y profesiones —tal como lo expondremos en el capítulo correspondiente a ciencias y enseñanzas.

Los jefes de coligaciones, debiendo ocuparse en mantener el poder del imperio y la autoridad del gobierno, abandonaron la ciencia (de la ley) a quienes deseaban dedicarse a ella; por tanto, esa enseñanza se volvió uno de tantos modos del vivir. Los acaudalados y los dignatarios del Estado desdeñaban a esa actividad; quedando su práctica a cargo de hombres de humilde condición, como simple oficio menospreciado por los componentes de la dinastía y los palatinos. Por otra parte, el precitado Al Haddjadj era hijo de Yusof, uno de los principales miembros de la tribu de Thaqif. Su alta posición entre las coligaciones árabes es cosa bien sabida, y, en cuanto respecta a la nobleza, la suya rivalizaba con la de los Qoraish. Por consiguiente, su enseñanza del Corán, en aquel entonces, no tenía punto de relación con la acepción de nuestros días: un oficio para ganar la vida; cuyo sentido no ha experimentado variación alguna desde la iniciación del Islam.

Confusiones por el estilo sufren ciertas gentes al formar sus ideas, cuando, hojeando los libros de historia, observan que en tiempos pasados los cadíes se colocaban a la cabeza de las tropas y ejercían el mando en las expediciones guerreras. Alucinados por la ambición, aspiran a situaciones parecidas, imaginando que la función de cadí sigue siendo hoy día lo que era en

aquellos tiempos. Piensan en el chambelán Ibn Abi Amer (el célebre Almanzor), que ejerciera la autoridad suprema a nombre del califa Hisham (Hixem), y no olvidan a Ibn Abbad,[79] de Sevilla, uno de los caudillos que se repartieron las provincias de España (musulmana),[80] Al darse cuenta, esas gentes, de que estos dos personajes eran hijos de cadíes, se imaginan que los cadíes de esa época eran como los de nuestros días, y no sospechan siquiera que el oficio de cadí ha experimentado radical transformación; hecho al que daremos explicación en el capítulo que trata de este cargo. Ahora, tanto Ibn Amer como Ibn Abbad, pertenecían a aquellas tribus árabes que habían sostenido a la potencia de los Omeya en España, y a la coligación que integraba su parcialidad más devota. El elevado rango que ambos tenían entre los suyos, es cosa bien conocida; mas las altas posiciones que habían alcanzado en el mando y la soberanía, no eran, de modo alguno, por consecuencia de la función de cadí, tal como la entendemos al presente. Antaño el cargo de cadí era encomendado a hombres influyentes y pertenecientes, ya sea a tribus que se hallaban al servicio del imperio, o a coligaciones de los clientes vinculados a la casa del soberano. Los cadíes desempeñaban entonces las mismas funciones que hoy día se confieren a los visires en el Magreb: salían a la cabeza de las tropas para efectuar las campañas de verano, llevaban a la vez la dirección de los negocios más importantes del Estado, negocios que no se confiaban más que a hombres cuyas poderosas coligaciones les proporcionaban los medios de ejecución. De suerte, los que oyen hablar de esos hechos, sin tener antecedentes de la realidad, caen a menudo en el error, porque conciben un orden de cosas enteramente diferente.

Los que más incurren en equívocos de esta índole son los españoles (musulmanes) de nuestros días, de pocas luces. Ello se debe a la extinción del espíritu de coligación en sus ámbitos, hecho acontecido desde varias centurias, como secuela de la

ruina del imperio árabe en dicho país y de la caída de la dinastía fundadora del mismo. Emancipados de la dominación de los bereberes,[81] pueblo en el que siempre existiera un vivo sentimiento nacionalista, esos árabes han perdido, además del espíritu coligativo, la virtud del auxilio mutuo, que conduce siempre al poder, conservando apenas su genealogía. Reducidos a la condición de pueblos sometidos e indolentes, sin la elemental virtud de socorrerse unos a otros, y sojuzgados por la fuerza, se han avenido a la humillación, imaginando que con su simple origen y la colaboración con los gobernantes, llegarían a la prevalencia y la supremacía. Es así como vemos entre ellos a quienes, desde los artesanos hasta los profesionales, viven soñando con el poder por ese solo concepto. Quien haya observado de cerca el estado de las tribus en el Magreb, la coligación que les anima, las dinastías y reinos que han fundado y la manera en que esos pueblos y tribus establecen su dominio, no se dejaría caer en parecidos errores y raramente se equivocaría en apreciaciones de estas materias.

El propio curso siguen los historiadores, cuando tratan de una dinastía y de la serie de sus reyes. Su cuidado se limita a señalar el nombre del príncipe, su genealogía, el nombre de su padre, el de su madre, los de sus mujeres, su título, la inscripción grabada en su sello, el nombre de su cadí, el de su hadjeb, y el de su visir. En todo ello se esfuerzan por seguir el ejemplo de los historiadores de las dinastías omeyada y abbasida; pero sin percatarse del punto de vista de esos autores. En aquellos tiempos, ya remotos, los cronistas dedicaban sus trabajos a la familia reinante. Los jóvenes príncipes anhelaban conocer la historia de sus mayores y los sucesos de su reinado, a fin de continuar su trayectoria y normarse con sus ejemplos; tenían interés especial en saber ganarse a los personajes que ocuparían los importantes puestos cuando ellos sean ascendidos al trono, y confiar los cargos y empleos a los protegidos de la casa real, a

los antiguos servidores y su descendencia. Los cadíes contábanse entre los sostenedores del imperio y, por ende, en el número de los visires —como dejamos aclarado—. Los historiadores se encontraban, por tanto, obligados a proporcionar esa clase de informaciones. Mas, desde el momento en que los imperios son separados por distancias considerables o grandes intervalos de tiempo, los lectores no buscarían otra cosa que la historia de los soberanos mismos, los medios de establecer una comparación entre las dinastías en lo que se refiera a su potencia y sus conquistas, y la indicación de los pueblos que les han resistido o que habían sucumbido bajo su impacto. ¿Qué ventaja habrá, pues, para el historiador, en referirnos los nombres de los hijos de un viejo soberano, los nombres de sus mujeres, la inscripción de su sello, etcétera, sobre todo cuando se desconoce el origen, la genealogía y las acciones que pudieron distinguir a esos personajes?

A seguir este curso, los historiadores han sido inducidos por el espíritu de imitación, sin advertir los propósitos que se habían propuesto sus antiguos colegas en adoptarlo; tampoco se toman el trabajo de indagar sobre la verdadera meta que persigue la propia Historia. Yo convengo en que se deba hacer mención de ciertos visires cuyos hechos constituyen grandes hazañas, y cuyos renombres eclipsan a los de sus propios soberanos; tales como, por ejemplo, Al Haddjadj, los hijos de Al Mohal-lab, los Barmecidas, los hijos de Sahl Ibn Nubajt,[82] Kafur el Ajshidí (ministro de los ajshditas), Ibn Abi Amer,[83] y otros más. Desde luego, no es censurable el autor que deseare darnos un esbozo de su historia, incluyendo algunas indicaciones alusivas a diversas circunstancias de su vida, dado que estos personajes ocupaban el mismo nivel de los soberanos.

Finalicemos este capítulo con una observación que pueda quizá entrañar alguna utilidad. La historia es propiamente la narración de hechos que se refieren a una época o a un pueblo;

pero el historiador debe, desde luego, proporcionarnos las noticias generales acerca de cada país, cada pueblo y cada siglo, si él quisiera apoyar sobre base sólida las materias que trata, y hacer inteligibles las noticias que suministra. Ya se había adoptado un sistema parecido en la composición de algunas obras: Morudj-az-zahab, por ejemplo, en la cual el autor, Masudí, describe el estado en que se encontraban los pueblos de los países del Oriente y del Occidente en la época en que él escribiera, o sea en el año 330 (941-945 de J. C.). Este tratado nos hace conocer las creencias de dichos pueblos, sus costumbres, sus reinos, dinastías, la naturaleza de las comarcas que habitan, sus montañas, sus mares, la ramificación de los pueblos árabes y la de las naciones extranjeras, convirtiéndose en un adalid y modelo para los demás historiadores, resultando la suya una obra fundamental sobre la que se apoyan para verificar la mayor parte de sus trabajos.

A continuación aparece Al Bakrí,[84] quien sigue un método análogo en lo que concierne exclusivamente a direcciones y reinos, dejando a un lado todas las circunstancias que no se relacionaban con esa materia. Esa omisión es explicable cuando se recuerda que en la época en que éste escribiera los diversos pueblos del mundo poco cambio habían tenido, y cuya manera de ser no había experimentado grandes modificaciones. Pero hoy día, es decir, a finales de la octava centuria,[85] la situación del Magreb ha sufrido una profunda revolución, tal como la contemplamos, y ha sido totalmente trastornada: los pueblos bereberes, moradores de este país desde lejanas edades, han sido reemplazados por las tribus árabes que, en el siglo V, habían invadido estas comarcas, y que, por su gran número y su fuerza, subyugaron a la población, arrebataron gran parte del territorio y compartieron con ella el disfrute de las comarcas que aún conservaba en su poder. Añádase a ello el terrible azote que, hacia la mitad del siglo VIII, una peste vino a desencadenar

sobre los pueblos de Oriente y Occidente;[86] flagelando cruelmente a las naciones, segó gran parte de las generaciones del siglo, devastó y desvaneció los más esplendorosos resultados de la civilización. Tal desastre coincidió con la senectud de los imperios y ya próximos al término de su existir; destrozó sus fuerzas, extenuó su vigor, debilitó su potencia, a tal punto que se veían amenazados de una ruina inminente y total. La cultura del mundo y su progreso hicieron un alto, amagados de destrucción, faltándoles los hombres; las ciudades quedaron despobladas, los edificios vinieron en tierra, los caminos se borraron, derrumbáronse los monumentos, en tanto las casas y los poblados quedaron sin habitantes; las naciones y las tribus perdieron su fortaleza, operando un notable cambio en el aspecto de la sociedad humana.

Me parece que semejante infortunio ha de haber padecido el Oriente, causándole este tremendo azote los estragos en proporción a sus extendidos países y su desarrollo social. Se me figura como si la voz de la Naturaleza hubiera dado al mundo la orden de abatirse y humillarse, apresurándose el mundo a obedecer: «Dios es el heredero de la Tierra y de lo que ella contiene».

En el momento en que el mundo experimenta una devastación tal, diríase que éste va a mudar de naturaleza a efecto de sufrir una nueva creación y organizarse de nuevo cual una continuidad en el devenir. Por tanto, necesario es, hoy día, un historiador que registre el estado actual del mundo, de los países y pueblos y señale los cambios operados en costumbres y creencias, tomando el camino que el Masudí había seguido al tratar los asuntos de su tiempo. Así, a efecto de que sirviera de ejemplo y guía a los historiadores y analistas futuros.

Por mi parte, proporcionaré en esta obra las referencias relativas, conforme me lo permitieran mis posibilidades en estas tierras de Magreb. Hablaré directamente, o bien las indicaré,

ocasionalmente, en el desarrollo de los relatos porque mi intención es limitarme a la historia del Magreb, de sus tribus, pueblos, reinos, dinastías y situaciones. No pienso ocuparme de otros países, debido a que me faltan los conocimientos necesarios en lo que respecta a Oriente y sus pueblos, pues las informaciones transmitidas de viva voz no me son suficientes.[87] Al Masudí ha podido enfocar el tema en toda su extensión, merced a sus frecuentes viajes por numerosos países, tal como él mismo lo declara en su libro. Sin embargo, hay que añadir que este historiador habla de un modo demasiado conciso de los asuntos de Magreb. «Por encima de todos los sabios, existe un Ser sapientísimo». (Corán, sura XII, vers. 76); a Él, pues, corresponden todos los atributos de toda ciencia. El hombre es una criatura débil, impotente, tanto para con el deber como para sus menesteres, y la confesión de su incapacidad es una obligación suya. Quien goce del amparo de Dios hallará siempre expeditos senderos delante de sí, y un éxito completo coronará sus esfuerzos y sus afanes. Nosotros, confiados en ese amparo del Supremo, vamos a emprender la realización del plan de nuestra obra, esperanzados constantemente en el patrocinio del Señor.

Nos resta aún hacer algunas observaciones preliminares concernientes a la manera en que hemos representado el sonido de ciertas letras, ajenas a la lengua árabe, cuando ellas se presentan eventualmente en nuestro trabajo.

Es de saber que, en la pronunciación, las letras —como se explicará más adelante—, expresan la variedad de sonidos que salen de la laringe y se producen por la incisión que experimenta la voz al golpear la úvula, los extremos de la lengua, así como la garganta, el paladar, los dientes, o bien por el batir de los labios, resultando la variedad de sonidos de esas diversas maneras de modificaciones. Las letras articuladas ofrecen al oído diferencias sensibles, y sirven para formar las palabras que indican las

ideas contenidas en la mente. Los sonidos enunciados por un pueblo, no son siempre idénticos a los de otro: una nación puede tener los signos que su vecina no tenga. Los caracteres que los árabes emplean son veintiocho, como todos sabemos; en tanto, hallamos en el alfabeto hebraico letras que no existen en el nuestro, y viceversa. Igualmente ocurre respecto de los francos, los turcos, los berberiscos y demás pueblos extranjeros.

Ahora; escribiendo, los árabes han convenido en representar el sonido de las letras mediante signos que se distinguen por su forma escrita. Es así como han sido inventados los caracteres alef, be, djim, ra, ta, etc., hasta la última de las veintiocho letras. Pero, cuando se les presenta un signo (articulado) extraño a su lengua, no suelen darle representativo escrito, absteniéndose de indicarlo. A veces, no obstante, ha habido escritores que, por figurar un sonido de esa índole, lo representan por el signo de la letra que, en nuestra lengua, le precedería o le seguiría inmediatamente. Mas este método está lejos de llenar la función de un sonido extraño; esto es desviar la letra escrita de su verdadera función. Por tanto, como nuestra obra deberá encerrar la historia de los bereberes y de algunos otros pueblos extranjeros, y que, tanto en los nombres propios como en ciertos términos de sus lenguas, se presentarán sonidos que carecen de representativos en nuestro sistema de escritura, así como de correspondencia con los signos convencionales, me vi en la necesidad de procurar el medio que cumpliera su expresión. Considerando poco satisfactorio el método precitado, cuanto ineficaz para indicar cabalmente el valor de un sonido extranjero, he adoptado por regla, representar en este trabajo a cada sonido extraño por la combinación de dos caracteres, cuya pronunciación pudiera aproximársele lo más posible, de suerte que el lector podrá guiarse por el sonido medio de esos dos caracteres, pronunciando la letra intermedia. He deducido esta idea de la manera que los copistas del Corán emplean en trazar las le-

tras que experimentan el ishmam.[88] Citemos, como ejemplo, la palabra as-sirat «el camino», donde, según el método de la lectura coránica, enseñado por Jalaf,[89] el signo sad (s) debe ser pronunciado con un sonido medio, que se aproxima al de za (z), es decir, zumbante. Por ello, escriben la sad, trazando en su interior la letra za; de este modo, se cree haber indicado un sonido intermedio de las dos letras. Otro tanto hago yo en los casos parecidos, tal cuando se trata de la gaf (g dura) berberisca, que es intermedio entre la kaf (k) del árabe y la djim (j), como en el nombre de Bologguín,[90] escribo primero la letra kaf, luego le añado por debajo el punto distintivo de la jim, o bien pongo arriba el punto, sea sólo, sea doble, que servirán para denotar la qaf gutural.[91] De tal manera, indico que la letra en cuestión lleva el fonema intermedio entre la gaf y la djim, o bien entre la kaf y la qaf. La qaf se encuentra muy a menudo en la lengua berberisca. En cuanto a las ciernas letras del mismo género, he seguido con ellas un procedimiento análogo: para representar la letra intermedia entre dos letras de nuestra lengua, combino éstas dos conjuntamente, y, de este modo, hago entender al lector que él debe adoptar en la pronunciación un fonema intermedio. He ahí, pues, lo que he deseado advertir. Si me hubiera limitado a designar cada sonido extranjero por una u otra letra que, en nuestro alfabeto, más se le aproximan, habría convertido su función en la una de las propias, alterando así las lenguas de esos pueblos. Tomadlo, pues, en consideración. Y Dios orienta hacia la verdad, con su gracia y magnanimidad.

LIBRO PRIMERO

DE LA SOCIEDAD HUMANA Y DE LOS FENÓMENOS QUE EN ELLA SE PRESENTAN, TALES COMO LA VIDA NÓMADA, LA VIDA SEDENTARIA, LA DOMINACIÓN, LA ADQUISICIÓN, LOS MEDIOS DE GANAR LA SUBSISTENCIA, LOS OFICIOS, LAS CIENCIAS Y LAS ARTES. INDICACIÓN DE LAS CAUSAS QUE CONDUCEN A ESOS RESULTADOS

SABED que la historia tiene por verdadera finalidad hacernos conocer el estado social del hombre, en su dimensión humana, o sea la urbanización y civilización del mundo, y de darnos a entender los fenómenos concomitantes naturalmente a su índole tales como la vida salvaje, la humanización, la coligación agnaticia («al-asabiya»), las diversas formas de supremacía que los pueblos logran unos sobre otros y que originan los imperios y las dinastías, las distinciones de rangos, las actividades que adoptan los hombres y a las que dedican sus esfuerzos, tales como los oficios para subsistir, las profesiones lucrativas, las ciencias, las artes; en fin, todo el devenir y todas las mutaciones que la naturaleza de las cosas pueda operar en el carácter de la sociedad.

Ahora, como la mentira se introduce naturalmente en los relatos históricos, convendría señalar aquí las causas que la determinan: 1.ª La adhesión de los hombres a ciertas opiniones o ciertas doctrinas. En tanto que el espíritu del individuo es de disposición moderada e imparcial, acoge al relato que se le presenta con el análisis debido, y lo examina con toda la atención que el caso requiere, hasta conseguir dilucidar la exactitud o la falsedad de la noticia; pero, si ese espíritu es susceptible a dejarse influir por su parcialidad de tal opinión o tal doctrina, aceptaría, sin titubeo, la narración que convenga a su partido. Tal propensión y esa parcialidad cubren cual un velo los ojos del intelecto, impidiéndole escudriñar las cosas y analizarlas detenidamente, cayendo así en la aceptación del embuste y su difusión.

La segunda causa que determina el embuste en los relatos, es la confianza en la fuente transmisora. Para reconocer si es digna de fe, se precisa recurrir a un examen análogo al que se designa con los términos *improbatio et justificatio*.[1]

Una tercera causa es la falta de reparo en la finalidad que los actores en los grandes acontecimientos persiguen. La mayoría de los narradores, ignoran el propósito con el cual las cosas que han observado, o de las que se les ha hablado, han sido hechas; exponen por tanto los acontecimientos conforme al modo de su entender, y, dejándose inducir por sus conjeturas, caen en la mentira.

La cuarta causa consiste en suponer la verdad erróneamente. Esto es un defecto bastante común; proviene, generalmente, de un exceso de confianza en las personas que han transmitido los datos.

Como quinta causa, podemos señalar la ignorancia de las relaciones que existen entre los sucesos y las circunstancias concomitantes. Tal se advierte entre los historiadores, cuando los pormenores de un relato han padecido retoques y alteraciones. Reproducen, por ende, los acontecimientos tal cual los concibieron, menoscabando la exactitud y la verdad misma.

La sexta causa estriba en la inclinación de los hombres a ganar el favor de los personajes y figuras relevantes, a efecto de elevarse en posición; se desbordan, por ello, en alabanzas y ponderaciones, enalteciéndoles sus hechos. Los respectivos relatos, plagados de falacia, son objeto de extensa divulgación. En efecto, los espíritus humanos encierran gran pasión por los elogios; los hombres aspiran a los bienes mundanos de toda especie, tales como el renombre, la riqueza y, por lo regular, muy poco ambicionan destacarse por las nobles cualidades o por demostrar consideración a la gente de verdaderos méritos.

Otra causa más, que aventaja a todas las ya expuestas, es la ignorancia de la naturaleza del desarrollo social y sus circunstancias concomitantes. Todo acontecer, sea espontáneo, o sea por el efecto de una influencia exterior, tiene, ineludiblemente, su índole propia, tanto en su esencia, como en la circunstancia

concomitante; por ello, si el que lo recoge conoce de antemano los caracteres que se presentan, en la realidad, los acontecimientos y los hechos, así como sus causas, ello le ayudaría para analizar y controlar toda especie de relatos y discernir la verdad del embuste, pues tal recurso comprende mayor eficacia que otro alguno.

Muy a menudo ocurre que los hombres, con el simple oí-decir, aceptan leyendas absurdas, que comunican en seguida a los demás y se divulgan basadas en su palabra. Por el estilo es la narración de Al Masudí relativa a Alejandro Magno. Según esta leyenda, el macedonio, viendo que los monstruos marinos le impedían fundar la ciudad de Alejandría, mandó fabricar un cofre de cristal. Ya metido dentro del cofre se hizo descender al fondo del mar, en donde pudo diseñar las figuras de dichos monstruos diabólicos, que se ofrecían a su vista. De vuelta en tierra encargó la reproducción de aquellas figuras en cierto metal. Hechas las cuales destacólas delante de los edificios que se habían comenzado. Al salir los monstruos de nuevo y ver a aquellas imágenes suyas, emprendieron la fuga dejando así llevar a cabo la construcción de la referida ciudad. Lo anterior forma parte de una larga historia, plena de cuentos fabulosos como absurdos. Por una parte, no era posible fabricar un cofre de cristal capaz de resistir los violentos embates de las olas; por otra, un rey no se expone fácilmente a semejante aventura, tan peligrosa como imprudente. Luego, si él se arriesgaba en parecida temeridad, se exponía a perder su propia vida: el pacto social se rompería y sus súbditos, se reunirían en torno de otro príncipe, sin dejarle tiempo siquiera para regresar de su imprudente expedición. Además, los genios no tienen una forma ni figura particular, sino que ellos pueden tomarla a capricho. Cuando se refiere que estos poseen numerosas cabezas, se tiene por finalidad, no el decir una certeza, sino inspirar el horror y el espanto.

Todas estas extravagancias contribuyen al descrédito de la narración de Masudí, pero hay todavía un hecho que demuestra, de una manera más evidente, la absurdidad y la imposibilidad física de lo que nos cuenta. El hombre sumergido en el agua, aunque fuere dentro de un cofre, bien pronto sentiría una gran insuficiencia de respiración natural, dada la rareza del aire, y su hálito no tardaría en calentarse. Privado del aire fresco, que mantiene el equilibrio entre el pulmón y los espíritus cordiales,[2] moriría en el acto. Tal es la causa que ocasiona la muerte de las personas encerradas en la pieza de un baño, en donde se suele evitar la penetración del aire fresco. Igualmente es el motivo que hace perecer a los que descienden a un pozo o un subterráneo de grande profundidad; donde el aire es caliente por los miasmas, a falta del viento para disipar esas emanaciones; por lo mismo, el que baje a esa profundidad perece instantáneamente. De ahí la razón que el pez cesa de vivir en el momento que se halla fuera del agua pues el aire no le es suficiente para mantener el equilibrio en su pulmón, cuyo calor extremado requiere ser temperado por el frescor del agua. La atmósfera a la que se le hace salir, es demasiado cálida para él, cuyo efecto obra rigurosamente sobre su espíritu animal, y el pez muere súbitamente. Se explica de la misma manera la muerte de las personas tocadas por un rayo.

Otra leyenda del mismo género citada por el propio Masudí. Dice que en la ciudad de Roma se ve la estatua de un estornino, en torno de la cual, en cierto día de cada año, grandes bandadas de pájaros de la misma especie se juntan, portando en sus picos una aceituna cada uno. Los frutos transportados de esa manera sirven —según este autor—, para suministrar a los habitantes lo bastante para su consumo de aceite. ¡Ved, pues, qué modo tan singular de obtener el aceite de oliva, y cuán remoto es del curso natural de las cosas!

Del mismo tipo de cuentos es el que Al Bakrí nos refiere acerca de la ciudad «Dzat-el-Abuab» (un puerto del mar Caspio, Darband), cuya circunferencia abarcaba —dice— el equivalente de más de treinta jornadas de marcha, comprendiendo diez mil puertas. Pues bien, la edificación de las ciudades ha tenido siempre por finalidad primordial la defensa y la seguridad, así como lo mencionaremos más adelante; sin embargo, ésta resultaría de imposible control, sin probabilidad alguna de poderla dotar de una fortaleza o un resguardo.

Un cuento más nos presenta el repetido Masudí, respecto a la «Ciudad de Cobre» (Madinat-in-Nohas). Según dice, dicha ciudad está construida enteramente de cobre y ocupa un sitio en el desierto de Sidjilmasa. Musa Ibn An-Nosair dio con ella casualmente, en su expedición sobre el Magreb. Las puertas de la misma, se hallaban cerradas, y todo individuo que osaba escalar las murallas, apenas llegaba a su extrema altura batía las manos y se precipitaba al interior, para no volver a aparecer jamás. Este cuento forma parte de un relato tan absurdo que merece incluirse a las fábulas narradas por los cuentistas públicos.[3] Pues el desierto de Sidjilmasa ha sido recorrido, en toda dirección, por las caravanas y los guías, sin que ninguno de esos viajeros haya vislumbrado nunca la menor noticia de una ciudad de cobre.

En resumen, todas esas referencias no pasan de ser una retahila de disparates y fantasías, contradictorias a cuanto orden natural, conforme nos demuestra la experiencia cotidiana, sin el modo de conciliarias con los procedimientos de que se sirve cuando se trata de fundar una ciudad: los metales en existencia, a lo más, alcanzarían para la fabricación de recipientes y otros utensilios domésticos; por tanto, el decir que se ha erigido toda una ciudad de ese material, es evidentemente una aserción inverosímil y absurda. En fin, los relatos de esa especie son numerosos, más, a la vez, es fácil descubrir la falsedad conociendo

las características inherentes al desarrollo de la sociedad humana. Mediante esos conocimientos, se comprueba fácilmente el valor de una narración discerniendo del mejor modo la verdad del embuste, mas examinando previamente la credibilidad de la fuente transmisora. No debe emplearse, desde luego, este último método sino después de haber estudiado la narración misma, a fin de reconocer si los hechos que ella encierra son posibles o no. Si la imposibilidad está demostrada, sería inútil recurrir a ese procedimiento.[4]

Los investigadores (de la verdad) consideran, en el número de los puntos que hacen repeler la autenticidad de un relato, la imposibilidad del hecho que el mismo enuncia, sea por lo que se refiere a la significación normal de los vocablos, o sea porque se les dé una interpretación que repugna a la razón. En cuanto a los datos que se refieren a la ley (musulmana), estos consisten, en su mayor parte, en prescripciones arbitrarias, cuya observancia ordena el Legislador, y que deben aceptarse a condición de creerlas auténticas. Ahora, para llegar a esa creencia, se precisa estar perfectamente convencido de la credibilidad y de la exactitud de las personas que han transmitido dichos datos. Por cuanto hace a los relatos de acontecimientos, es indispensable, antes de considerarlos como auténticos y verídicos, reconocer su concordancia (con la realidad del mundo). Para conseguirlo, se precisa examinar si el hecho es posible: esto es un medio más eficaz que el precedente de justificación[5] y que debe emplearse con antelación. La validez de las prescripciones arbitrarias se establece por la justificación únicamente, en tanto que el valor de una noticia histórica se obtiene por el empleo de ese procedimiento juntamente con el examen de la concordancia que exista entre el relato y lo que la realidad nos ofrece ordinariamente.[6]

Al ser ello así, la norma por observar, para discernir en los relatos lo verdadero de lo falso, se fundamenta en la aprecia-

ción de lo posible y de lo imposible, y consiste en examinar la sociedad humana, es decir, la civilización; distinguir, por un lado, lo que es inherente a su esencia y a su naturaleza, y, por el otro, lo que es accidental y que no debe tomarse en cuenta, reconociendo asimismo lo inadmisible. Procediendo así, tendremos una regla segura para distinguir, en cuanto suceso y noticia, la verdad del error, lo verdadero de lo falso, valiéndonos de un método demostrativo, que no dejará lugar alguno a duda. Entonces, si oímos la noticia de algunos sucesos de los que acontecen en la sociedad humana, sabremos formar nuestro juicio sobre lo que debemos aceptar como verídico o rechazar como falso. Estaremos así provistos de un positivo instrumento que nos permitiría apreciar los hechos a ciencia cierta, y que serviría a los historiadores de guía, en el desarrollo de sus trabajos, para procurarse el sendero de la verdad.

Tal es el objeto que nos hemos propuesto alcanzar en este primer libro de nuestra obra. Como que se trata de una ciencia sui géneris, de un tema específico, que aborda la sociedad humana y su desenvolvimiento, trata varias cuestiones que sirven para explicar sucesivamente los hechos y fenómenos inherentes o vinculados a la esencia misma de la sociedad. Tal es el carácter de todas las ciencias, tanto las objetivas, como las racionales.

Las disertaciones en que vamos a tratar nuestro tema integran una ciencia novedosa, que será notable por la originalidad de sus miras así como por el alcance de su utilidad. Nos condujo a descubrirla la búsqueda insistente, y la consecuencia de profundas meditaciones. Esta ciencia no tiene nada en común con la retórica, que es una rama de la lógica, y que se limita al empleo de discursos persuasivos, propios para inducir a las multitudes a una opinión, o en contra de ella. Tampoco tiene nexos con la ciencia administrativa, que comprende por objeto el gobierno de una familia o una ciudad, conforme a las exigen-

cias de la moral y la prudencia, a efecto de encauzar al pueblo por una senda que conduzca a la conservación y perduración de la especie. Difiere, pues, de ambas ciencias aunque quizá pudiera ofrecer algún rasgo de semejanza con ellas. Me parece la mía una ciencia de nueva creación, sin precedente, producida espontáneamente; porque, a fe mía, nunca he visto, ni he sabido de tratado alguno que se haya escrito especialmente sobre esta materia. Ignoro si hay que atribuir a la negligencia de los autores el olvido del tema, lo cual, desde luego, no debe lesionar su consideración. Tal vez hayan escrito sobre el particular y tratado el tema a fondo, sin que su producción haya llegado hasta nosotros. De hecho, las ciencias son numerosas, asimismo los sabios de diversos pueblos de la especie humana; mas las producciones científicas que no hemos conocido, sobrepasan en cantidad a las que han llegado hasta nosotros. ¿Dónde están las ciencias de Persia, cuyos volúmenes, en la época de la conquista, fueron destruidos por orden de Omar? ¿Dónde las de los caldeos, de los asirios, de los babilonios? ¿Dónde quedaron las manifestaciones, resultados y vestigios que ellas habían dejado en esos pueblos? ¿Dónde están las ciencias que, en la antigüedad remota, florecieron entre los coptos y otros pueblos anteriores?

Es una sola nación, la Grecia, de la que poseemos exclusivamente las producciones científicas, gracias al amor y la solicitud de Al Mamún, que encargó su traslado de la lengua original. La empresa de dicho califa, pudo coronarse con el éxito, merced al gran número de traductores y a la liberalidad de él mismo. Excepto estas ciencias, nada hemos conocido de los demás pueblos.

Como toda verdad puede ser concebida por la inteligencia, así como su concordancia con la naturaleza de las cosas, y que la indagación de los accidentes que dependen de su esencia es cosa factible,[7] resulta que el análisis de cada verdad y de cada

cosa concebidas por el intelecto hacen nacer una ciencia particular. Empero, los sabios que pudieron haber considerado esas materias parece que no han tomado otro interés en ello que el provecho que pudiera reportar. Ahora la ciencia que nos ocupa, no ofrece otra ventaja que las investigaciones históricas, tal como el lector lo habrá notado, y, si bien que las cuestiones que se ligan a su substancia y sus circunstancias propias suministran un noble tema de estudio, es necesario confesar que los resultados no ofrecen sino un débil aliciente, puesto que ello se reduce a la simple verificación de las noticias. Quizá sea por esta razón que los sabios le hayan pasado por alto. Lo demás Dios lo sabe. «Las ciencias que habéis recibido en reparto se reducen a poca cosa». (Corán, sura XVII, vers. 87).

Esta rama del humano saber, que ha venido a ser, para nosotros, un objeto de disquisición, nos presenta problemas que ya se han ofrecido accidentalmente a los eruditos, sirviéndoles de argumento para apoyar las ciencias que ellos cultivan; mas esas cuestiones, por su tema y objeto, participan de la clase de las que nuestra disciplina se ocupa. Es así que los sabios y los filósofos, queriendo demostrar la divina misión de los profetas, alegan que los hombres, que deben ayudarse mutuamente a fin de poder existir, tienen necesidad de un jefe para controlarlos. Asimismo, en los tratados sobre los principios fundamentales de la jurisprudencia, se encuentra enunciado, en el capítulo referente al lenguaje, que los hombres han menester de expresar su pensamiento, a efecto de poder prestar el socorro recíproco y la colaboración en su vida social, y que el lenguaje es el instrumento más fácil de emplear. Es así que los faqihes (jurisconsultos), deseando explicar los motivos que han conducido a la promulgación de las disposiciones jurídicas, exponen que la fornicación confunde a las generaciones y daña a la especie, que el homicidio le perjudica igualmente, que la tiranía presagia la ruina de la sociedad, de donde resulta necesariamente

el estragamiento de la misma especie. Podríamos citar todavía otros motivos y propósitos que han movido al Legislador a promulgar ciertas leyes, y que todas descansan en la necesidad de conservar la sociedad humana. De acuerdo con lo que acabamos de exponer, queda manifiesto que esas cuestiones se relacionan a las circunstancias que afectan a la vida social. Hallamos asimismo acá y acullá una que otra cuestión del mismo género, que algunos sabios refieren someramente.

En la fábula del búho, tal como la refiere Al Masudí, el Mubadzan[8] dice, entre otras cosas, a Bahram, hijo de Bahram: «Oh rey, la grandeza y potencia del reino sólo se culminan con la observancia de la ley, la completa sumisión a Dios y el cumplimiento de sus mandatos y proscripciones. La ley sólo subsiste con el poder; la potencia del poder descansa en los soldados; el mantenimiento de los soldados requiere dinero; el dinero sólo se obtiene mediante el desarrollo social, el desarrollo social sólo se consigue con la justicia administrativa; la justicia es una balanza que el Señor alza entre los hombres, a cuya vigilancia ha asignado un administrador, o sea el rey». Anushiruán dice, por su parte: El reino se apoyó en el ejército; el ejército en el dinero; el dinero en los impuestos; los impuestos en la prosperidad social; la prosperidad en la justicia; la justicia en la rectitud administrativa; la rectitud en la integridad de los visires. El punto capital, estriba en la diligencia del rey, por acercarse personalmente a los súbditos y observar sus condiciones; resolver sus problemas y enderezar rigurosamente su conducta, con el fin de que él reine sobre ellos, y no ser dominado.

El tratado sobre la política, atribuido a Aristóteles, y que circula entre el público, contiene varias y útiles observaciones acerca de nuestro tema; pero que carecen del carácter cabal y de las pruebas suficientes que reclaman; además, se encuentran mezcladas a otras materias. En la misma obra el autor señala también las máximas que acabamos de citar, según Mubadzan y

Anushiruán. Aristóteles las ha ordenado en un círculo, y haciendo de ellas un gran elogio las presenta de esta manera: «El mundo es un jardín cuyo vallado es el Estado; el Estado es una potencia que asegura la vigencia de la ley; la ley es una regla administrativa cuya ejecución vigila el rey; la realeza es un régimen que apoya el ejército; el ejército es un cuerpo auxiliar mantenido con dinero; el dinero es una contribución que suministran los súbditos; los súbditos son siervos que la justicia protege; la justicia es una entidad habitual, en la que se fundamenta la existencia del mundo. Así, el mundo es un jardín, etc.». Aristóteles repite así, su oración. Estas ocho máximas comprenden igualmente la filosofía y la política; coherentes entre sí, el final de la una se enlaza al comienzo de la otra, formando de esta suerte un círculo sin fin. El Primer Maestro se ufanaba bastante de haber descubierto esta combinación, ponderando pomposamente sus ventajas.[9]

Si el lector reflexionara en el capítulo en que tratamos sobre los gobiernos dinásticos y la monarquía, prestándole la atención debida, encontrará el desarrollo de dichas máximas y una exposición cabal de su contenido; exposición simple, detallada, sustentada por una dilucidación y las pruebas más evidentes. Ello es gracias al favor del Supremo que hemos adquirido esos conocimientos; independientemente de las enseñanzas aristotélicas y de la lección de Mubadzan.

Encontramos asimismo en los escritos de Ibn Al Moqaffaa,[10] y sus epístolas, donde expone los principios de la política, un buen número de cuestiones idénticas a las que constituyen el tema de nuestra obra; pero, una vez más, carecen del apoyo probatorio, del que nosotros las hemos rodeado. Este autor las injiere en sus disertaciones, empleando el estilo retórico en escritos epistolares.

El cadí At-Tortushí[11] ha revoloteado en torno del tema, en su «Siradj-el-Moluk», obra que, en su distribución y cuestio-

nes, ofrece mucha analogía a la distribución y problemas que comprende la nuestra. Empero, tampoco éste acierta el objetivo, ni atina siquiera el flanco; las cuestiones quedan sin dilucidar, faltas de las pruebas pertinentes. Se contenta con dedicar a cada cuestión un capítulo especial, luego amontona digresiones, anécdotas y leyendas, refiere diversos dichos atribuidos a sabios persas, tales como Bezradjamhar y el precitado Mubadzan, así como de filósofos hindúes, añadiendo varias máximas atribuidas a Daniel, Hermes y otros grandes hombres. Mas no llega de modo alguno a descorrer el velo que cubre la veracidad, ni a disipar, con argumentos deductivos de la naturaleza de las cosas, la oscuridad que rodeaba al tema. Su trabajo, pues, se reduce a transcribir ideas ajenas, formando una serie de exhortaciones semejantes a prédicas. En concreto, este autor ha girado en torno de la meta, sin haberla podido descubrir; no ha logrado, por tanto, verificar su propósito, ni tampoco ha tratado cuestión alguna de una manera completa.

En cuanto a mí, repito, eso fue una inspiración celestial, que me condujo a esta empresa, haciéndome topar con una ciencia de cuyo secreto hízome depositario así como de su fidelísima interpretación. Si he logrado tratar a fondo las materias relacionadas a ella, si supe discernir y reconocer los diversos aspectos y las tendencias de esta ciencia, distinguiéndola así de las otras, ello sería el efecto del favor y de la dirección divinos. Si, de lo contrario, algún punto se me ha escapado, en la enumeración de sus caracteres distintivos, si alguna cuestión se halla confundida con otra, el lector crítico sabrá rectificar mi error, pero yo tendré siempre el mérito de haberle abierto la ruta e indicado el camino; y «Dios dirige con su luz a quien quisiere». (Corán, sura XXIV, vers. 35).

Vamos ahora a exponer en este primer libro todo lo que acontece al género humano en su estado social: las diversas condiciones de su desenvolvimiento, el dominio, el lucro, las

ciencias, los oficios, las artes, empleando en ello los métodos demostrativos, que harán ver cómo se debe proceder a la verificación de los conocimientos difundidos entre la alta y la baja capa social, y que servirán para disipar muchas ilusiones y determinar muchas incertidumbres.

El hombre se distingue de todos los seres vivientes por los atributos que le son privativos; en cuyo número deben ordenarse:

1.º Las ciencias y las artes, producto del pensamiento, facultad que distingue al hombre de los irracionales, y le eleva por encima de todas las demás criaturas.

2.º El menester de una autoridad capaz de imponer el orden, de un gobierno que tenga el poder de reprimirle sus descarríos. En todo el género animal, el hombre es el único que no podría existir sin autoridad coercitiva. Si, como se asegura, se halla algo parecido entre las abejas y las langostas, eso sería, para dichos insectos, el resultado de un instinto, pero no del pensamiento, ni de la meditación.

3.º La lucha por la subsistencia y el trabajo, que proporciona los diversos medios del vivir. En efecto, Dios, habiendo sometido al hombre a la necesidad de la alimentación, a fin de conservar la vida y mantener su existencia, Él mismo lo orienta hacia su búsqueda y logro. «El Altísimo ha dicho: Dios ha dotado a todos los seres, luego orientólos». (Corán, sura XX, vers. 52).

4.º La sociabilidad, o sea la convivencia colectiva, ya en poblados, ya bajo tiendas. Los hombres son llevados a la vivencia en sociedad naturalmente, bien por sus sentimientos de afinidad hacia sus parientes y cercanos, o bien por las exigencias de sus menesteres, dada su naturaleza congénita de la intercolaboración por la subsistencia, tal como lo explicaremos más adelante.

5.º y 6.º El estado social. Comprende dos aspectos: la vida nómada y la vida sedentaria. La primera es aquella que se desenvuelve en las llanuras, sobre las montañas, o bajo las tiendas transitorias, que recorren los puntos de pasturaje ubicados en los desiertos o en los confines de las regiones arenosas. La segunda, es la que se desarrolla en las ciudades, poblaciones, aldeas y caseríos; localidades que ofrecen al hombre seguridad y protección con sus murallas y fortalezas. En todas estas circunstancias, el estado social experimenta modificaciones esenciales en cuanto se refiere a la reunión de individuos en sociedad. Por tanto, es necesario que este primer libro, con las materias que trata, sea dividido en seis capítulos:

1.º Sobre la sociedad en general, las variedades de la raza humana y los países que ocupa;

2.º Sobre la sociedad entre los nómadas, las tribus y los pueblos semisalvajes;

3.º Sobre los gobiernos dinásticos, el califato, la monarquía y las dignidades que existen necesariamente en un reino;

4.º Sobre la sociedad sedentaria, las ciudades y las provincias;

5.º Sobre los oficios, la subsistencia, el lucro y sus diversos medios;

6.º Sobre las ciencias, los medios de su adquisición e instrucción.

Hemos antepuesto la sociedad nómada a la sedentaria por su antelación (en el orden cronológico), a todas las formas que ésta ha podido tomar. Este principio quedará demostrado en seguida. El mismo motivo nos hizo anteponer la monarquía a las ciudades y poblaciones. La preferencia que hemos dado, asimismo, a la subsistencia y sus medios, cuyo móvil es bien obvio, puesto que se trata de una necesidad primaria y absoluta,

exigida por la Naturaleza, en tanto que el estudio de ciencias es superfluo, o complementario. Lo naturalmente primario es, pues, anticipado siempre a lo complementario. Hemos puesto en un mismo capítulo los oficios y los lucros, debido a ciertos nexos que guardan entre sí, particularmente por lo que se refiere al desarrollo social. Punto sobre el cual volveremos más tarde.

Capítulo I

SOBRE LA SOCIABILIDAD HUMANA EN GENERAL. VARIOS DISCURSOS PRELIMINARES

PRIMER DISCURSO PRELIMINAR

Este discurso servirá para demostrar que la congregación de los hombres en sociedad es cosa necesaria. Es por ello que los filósofos han dicho: «El hombre es, por su propia naturaleza, citadino». Quiere decir, que le es indispensable congregarse en sociedad, término que, en su lenguaje, reemplazan por el de ciudad. El vocablo omrán[1] significa la misma idea. He aquí la explicación de la máxima de estos filósofos: Dios, enaltecido sea, ha creado al hombre dotándolo de una forma que no podría existir sin alimentos. Al mismo tiempo, el propio Creador, ha querido que el hombre fuere orientado en la consecución de dicho alimento por un impulso innato, y el poder con el que lo ha provisto para procurárselo. Mas la posibilidad de un individuo aislado, no sería suficiente para obtener lo necesario de esos alimentos, ni podría por sí solo procurarse lo que hace falta para el mantenimiento de su vida. Admitiendo, por la suposición más moderada, que el individuo obtendría lo bastante de trigo, por ejemplo, para su alimento de un día; pues para podérselo aprovechar requiere una serie de operaciones: el grano ha de ser molido, amasado y cocido. Cada una de estas opera-

ciones exige los utensilios, los instrumentos que, cuya Confección forzosamente demanda el concurso de diversos artesanos, tales como el herrero, el carpintero y el alfarero. Supongamos igualmente que el hombre comería el grano en su estado natural, sin someterlo a ninguna preparación; pues bien, para su simple logro necesitaría de trabajos más numerosos aún, tales como la siembra, la siega y la trilla, que hace salir el trigo de la espiga, que le encierra. Cada una de estas labores exige en instrumentos y procedimientos mucho más que en el primer caso. Por tanto, es imposible que un solo individuo pueda realizar todo eso, o incluso en parte. Es indispensable, pues, sumar al suyo el esfuerzo de un buen número de sus semejantes a fin de procurarse el alimento necesario tanto para él, como para ellos, y de esta ayuda mutua se aseguraría asimismo la subsistencia de un número de personas mucho más considerable. Otro tanto ocurre en lo que respecta a la defensa de la vida: cada uno ha menester del socorro de sus congéneres. De hecho, el Supremo, cuando organizó al género animal y distribuyó a cada especie la índole y fuerza que le corresponde, asignó a muchas de ellas una porción superior a la del hombre. El caballo, por ejemplo, es mucho más fuerte que el ser humano; igualmente el asno, el toro. La fuerza del león y del elefante, sobrepasa con mucho a la del hombre.

Al ser connatural la enemistad entre los animales, Dios ha proporcionado a cada uno un miembro destinado especialmente para rechazar los ataques de sus enemigos. Entre tanto dotó al hombre, en lugar de eso, con la inteligencia y la mano. La mano, sujeta a la inteligencia, se halla siempre presta a cuanta actividad, a ejecutar los oficios y las artes que, entre otras cosas, suministran al hombre los instrumentos que reemplazan, para él a aquéllos miembros repartidos a los demás animales para su defensa. De suerte, las lanzas suplen a las astas, destinadas a embestir; las espadas sustituyen a las garras, que sirven para

herir; las corazas ocupan el lugar de la dura y espesa epidermis, sin citar otros objetos cuya enumeración puede verse en el tratado de Galeno, sobre el uso de los miembros.[2] Por consiguiente, la fuerza de un hombre aislado no podría resistir el ataque de un irracional, sobre todo de la clase de los carnívoros, y resultaría absolutamente incapaz para repelerlo. Por otra parte, tampoco estaría en la posibilidad de fabricar las diversas armas necesarias. Por todas esas circunstancias, el hombre está precisado a recurrir a la colaboración de sus semejantes, porque en tanto que su concurso le falta, él no podría procurarse los alimentos ni sostener la seguridad de su existir. Tal ha sido la decisión de Dios, al constituir al hombre, imponiéndole la necesidad de nutrirse para vivir. Pues faltando a la disposición del Creador, se expondría el hombre —aislado y sin armas—, a un constante peligro; convirtiéndose bien pronto en una presa de las fieras; una muerte prematura pondría término a su existencia, y la especie humana sería aniquilada. En cambio, existiendo entre los hombres el principio de la mutua ayuda y la colaboración, obtendrían el alimento para nutrirse y las armas para su defensa, cumpliéndose así la providencia del Altísimo respecto a la conservación y perduración de la especie humana. Los hombres, por tanto, están obligados a vivir en sociedad; de lo contrario no se llevaría a cabo su existir ni se cumpliría la voluntad de Dios: de poblar el mundo con ellos, como sucesores suyos. (Corán, sura II, vers. 28). He ahí, pues, el sentido del oraran, que constituye el objeto de la ciencia que nos ocupa.

En lo que precede hemos establecido, por así decir, que la organización social es realmente la finalidad de la ciencia que tratamos de desarrollar. Eso no es, sin embargo, una obligación para quien trata una rama de cualquier conocimiento, considerando que conforme a las reglas de la lógica, el autor de una ciencia no tiene por qué demostrar el tema de la misma.[3] Mas, nos obstante, la cosa no es vedada, sea, pues, una aportación

puramente facultativa. «Dios, con su magnanimidad, concede el éxito».

Llevada a efecto la reunión de los hombres en sociedad, así como dejamos señalado, y ya poblado el mundo por la especie humana, una nueva necesidad se dejará sentir: la institución de un control potente, que imponga el orden entre ellos y proteja a los unos de los otros; porque el hombre, en tanto que animal, es inducido por su naturaleza a la agresión y la violencia. Las armas de que se sirve para repeler los ataques de los irracionales, no le son suficientes para su defensa contra sus semejantes, ya que todos las tienen a su disposición. Se precisa por tanto otro medio que pudiera impedir sus mutuas agresiones. Además, no podría encontrarse ese medio moderador sino en su propio seno, dada la deficiencia de las demás especies animales en cuanto a percepción e inspiración de que es capaz el hombre; por consiguiente, es indispensable que el moderador pertenezca a la especie humana y que tenga un brazo poderoso, coercitivo y una autoridad avasalladora, que impusiera el orden y evitara todo género de hostilidades internas. He ahí lo que significa gobierno o soberanía. Se infiere de estas observaciones que el gobierno es una institución peculiar del hombre, conforme a su naturaleza, e ineludible para su existencia. Habrá quizá algo semejante, según refieren los filósofos, entre ciertas especies de animales, tales como las abejas y las langostas, entre las cuales se ha reconocido la existencia de una autoridad superior, una obediencia y adhesión a un jefe de sus propios individuos, pero que se distingue por su forma y tamaño. Empero, entre los seres que difieren del hombre, la cosa existe a consecuencia de su organización instintiva y de la orientación del Creador, mas no proviene de la determinación reflexiva ni de una intención administrativa regular. «Dios ha dotado a todos los seres, luego los ha guiado». (Corán, sura XX, vers. 52).

Los filósofos agregan a este argumento, por cuanto intentan confirmar, mediante pruebas racionales, la profecía, y demostrar que esta facultad es una peculiaridad del hombre, inherente a su naturaleza. Deciden este argumento hasta cierto límite, asentando que es indispensable para los hombres una autoridad capaz de controlarlos y refrenarlos, que dicha autoridad no podría existir sino en virtud de una ley emanada de Dios, y conferida a un individuo de la especie humana favorecido particularmente por la dirección divina, y que el hombre así distinguido tiene el derecho de exigir de todos los demás la sumisión y la fe a su palabra, a efecto de que la autoridad que él debe ejercer sobre ellos no encuentre oposición ni impostura.

Esta conclusión no está regularmente deducida, como fácilmente se ve; porque, desde antes de las profecías, la existencia de la especie humana ya se realizaba normalmente. Se mantenía simplemente con la influencia de una autoridad suprema, que, ya atenida a su potencia personal o al apoyo de la coligación que la sostenía, disponía de los medios de constreñir a los hombres a su obediencia y a seguir la ruta trazada por ella.

Los hombres que poseen los libros revelados, y que observan la enseñanza de los profetas, son poco numerosos, en comparación con los paganos. Estos carecen de revelaciones escritas; integran la mayor parte de la población del mundo, y, sin embargo, han tenido sus dinastías e imperios, han dejado monumentos que hablan de su poder y, la más poderosa razón, de haber existido. Aún en nuestros días poseen imperios en las regiones inclinadas al norte y al mediodía; su estado, pues, no denota ninguna anarquía, como podría ocurrir entre los hombres abandonados a sí mismos, sin autoridad alguna que les frene sus pasiones, situación ésta del todo antinómica a la naturaleza humana. Con esto queda evidenciada la magnitud de su error, al querer probar la necesidad de la facultad profética, mediante pruebas racionales, pues las funciones de un profeta se limitan

a prescribir leyes, así como lo conceptuaron los antiguos doctores del Islam. Y Dios guía hacia el buen resultado.

SEGUNDO DISCURSO PRELIMINAR

Trata de la parte habitada de la Tierra, de los principales mares, los grandes ríos y los climas

Sabed que en los libros de los filósofos, que han tomado al universo por objeto de sus estudios, se lee que la Tierra tiene una forma esférica, rodeada por las aguas del océano, sobre las cuales parece flotar cual un grano de uva, y que el mar se ha retirado de algunos lados de ella, porque Dios ha querido crear al género animal en esa porción descubierta, y hacerla poblar, a la vez, por la especie humana, a efecto de que fuere sucesora suya para con los demás animales. Conforme a esta descripción, podría pensarse, erróneamente, que el agua está colocada debajo de la tierra. Lo cierto es que la parte inferior de la tierra constituye el punto central de su esfera, su eje, hacia el cual todo converge, por efecto de su pesantez. Los otros lados de la tierra, con las aguas que la circundan, forman la parte superior. Por tanto, si se dice, hablando de una porción del globo, que se encuentra debajo, quiere decir una alusión a otra parte de la misma tierra.

La parte del globo que las aguas han dejado al descubierto ocupa la mitad de la superficie del mismo. Esta parte, de forma circular, está rodeada totalmente por el elemento líquido, es decir, por un mar llamado Al Mohit (circundante). Se le designa también por el nombre Leblaya,[4] pronunciando la segunda 1 de un modo enfático. Se le denomina igualmente Oqianus (océano), nombres extranjeros, los últimos dos. En fin, se le lla-

ma asimismo Mar Verde, o Mar Negro. La tierra, que ha quedado al descubierto, para servir de morada a las criaturas del Señor, comprende zonas desérticas y la porción inhabitada es más grande que aquella donde se hallan las poblaciones. Esos desiertos son más numerosos en el sur que en el norte. La parte habitada es más extendida hacia el norte y ofrece la forma de una superficie convexa. Del lado del mediodía, delimita con el ecuador, y por el boreal con un círculo de la esfera, allende del cual se encuentran las montañas que la separan del elemento líquido, y en medio de las cuales se eleva la barrera de Gog y Magog.[5] Dichas montañas se extienden oblicuamente hacia el oriente; de ese lado, así como del lado de occidente, se limitan con el elemento líquido ocupando dos segmentos del círculo que rodea la tierra habitable.[6]

La porción descubierta de la tierra ocupa —dicen—, más o menos, la mitad del globo; la porción habitada equivale a la cuarta parte y se divide en siete climas o regiones. El ecuador se prolonga de occidente a oriente y divide la tierra en dos mitades. Atraviesa la parte más prolongada de la tierra y forma el más grande de los círculos que rodean el globo, así como el zodíaco y la línea equinoccial son los mayores círculos de la esfera celeste.

El zodíaco se divide en trescientos sesenta grados; un grado de la superficie terrestre tiene una longitud de veinticinco farsajs (parasangas); la parasanga equivale a doce mil codos, haciendo tres millas, porque la milla tiene cuatro mil codos de longitud; el codo equivale a veinticuatro dedos; el dedo tiene la medida de seis granos de cebada, alineados el uno al lado del otro, anverso con reverso.

La línea equinoccial se halla en el mismo plano del ecuador; entre ella y cada uno de los dos polos hay noventa grados. La parte habitada del mundo se extiende desde el ecuador hasta sesenta y cuatro grados de latitud septentrional. Más allá todo

está vacío sin población humana, debido al riguroso frío y el estado glacial. La parte de la tierra situada al sur del ecuador está igualmente desierta;[7] pero esto es a causa del excesivo calor. Tal como lo explicaremos, Si Dios nos lo permite, en seguida.

Los autores que han descrito la porción habitada de nuestro planeta, con sus límites, su contenido de ciudades, centros de población, montañas, ríos, desiertos y arenales, como Tolomeo, por ejemplo, en su *Tratado de Geografía,* y, después de él, Al Idrisí, autor del libro de Roger (Zajjar), han dividido a ese espacio en siete partes, que denominan «los siete climas». A cada clima le asignan linderos imaginarios dilatados de este a oeste. Todos los climas tienen la misma anchura, pero difieren en longitud: el primero es más largo que el segundo; éste más largo que el tercero, y así sucesivamente. El séptimo es el más corto de todos, dada la forma circular de esta porción del globo que el agua ha dejado al descubierto. Los geógrafos dividen cada clima en diez fracciones, que se siguen de occidente a oriente, formando cada una el tema de un capítulo individual, que comprende la exposición de las condiciones que la distinguen y el carácter de los pueblos que la habitan. Los mismos autores hacen mención de un brazo del océano Circundante (Al Mohit), que se halla en el cuarto clima y sale del lado occidental; se le conoce con el nombre de mar Romano o «Rumí» (el Mediterráneo).

Este mar comienza por un estrecho que, entre Tanger y Tarifa, no excede de una anchura de doce millas aproximadamente, llamado «Az-zoqaq» (callejón o pasaje estrecho). De allí se dirige hacia el oriente y adquiere gradualmente una latitud de seiscientas millas. Termina en el extremo oriental de la cuarta fracción del clima cuarto, a mil ciento sesenta parasangas del punto de su partida. Allí, sobre sus riberas, es el litoral de Siria; al mediodía, baña las costas de Magreb, a partir de Tánger; en segui-

da se encamina costeando sucesivamente por Ifrikiya y el territorio de Barza (Cirenaica), hasta Alejandría. Al norte tiene por límites las costas del imperio bizantino, luego las de Venecia, en seguida el país de Roma, los litorales de Francia y de España hasta Tarifa, punto situado sobre el estrecho, enfrente de Tánger. Este mar lleva el nombre de mar Romano y mar de Siria; encierra numerosas islas, habitadas todas, algunas bastante grandes, como Creta, Chipre, Sicilia, Mallorca, Cerdeña. Siguiendo la descripción de los mismos geógrafos, dos otros mares salen de éste, atravesando un estrecho cada uno, se dirigen rumbo al norte. El primer estrecho está cerca de Constantinopla, en el punto donde se comunica con el mar (Mediterráneo), cuya anchura apenas equivale a un tiro de flecha. Después de avanzar unas tres jornadas de navegación (en el mar de Mármara), este estrecho llega a Constantinopla: en seguida se extiende a una anchura de cuatro millas, se prolonga a un espacio de sesenta millas, recibiendo el nombre de Canal de Constantinopla. Saliendo por una abertura de seis millas de ancho, este mar forma allí el mar de Nitish,[8] que, a partir de este punto, se extiende hacia el oriente, baña la provincia de Heraclea y se detiene en las costas del país de Jazar,[9] a mil trescientas millas de su origen. Sobre ambas riberas de este mar, habitan pueblos griegos, turcos, búlgaros y rusos.

El segundo mar que sale del Mediterráneo atraviesa un estrecho llamado «mar de Venecia». Comienza a la altura del país de Grecia, dirigiéndose hacia el norte. Llegando al monte (San Angelo), se desvía rumbo al occidente, para alcanzar el territorio de Venecia y finalizar, cerca de Inklaya (el país de Aquilée), a mil cien millas de distancia de su punto de partida.[10] Sobre sus dos costas viven los venecianos, los griegos y otros pueblos. Este mar lleva el nombre de Canal de Venecia.

Según los propios autores, un vasto mar (el océano Índico) se desprende del océano Circundante, del lado del este, a trece

grados al norte del Ecuador, y se inclina un poco hacia el sur, hasta alcanzar el primer clima. Penetra allí en su recorrido rumbo al occidente, hasta la quinta fracción del mismo clima; pasa por las tierras de Abisinia, del país de los Zindj (Zanzíbar), y se detiene en Bab-el-Mandib, localidad de este último país, ubicada a cuatro mil quinientos parasangas del punto de origen de este mar. Se le designa con los nombres «mar de China, mar de la India, mar de Abisinia». Sobre sus bordes, del lado del mediodía, se hallan las comarcas de los Zindj y de los Berbera,[11] que Omro-éul-Qais cita en sus poesías.[12] No hay que confundir a este último pueblo con los Bereberes, que forman las tribus de Magreb. En seguida pasa este mar sucesivamente junto a Maqdashu (Magdoxo), del país de Sofala, a la comarca de Waq-Waq[13] y otros pueblos que, más allá de los cuales no existen sino desiertos y vastas soledades. Sobre el mismo mar, cerca de su origen, del lado norte, se halla China, luego India, luego el Sind, luego el litoral Yemen, donde se encuentran los Ahqaf,[14] Zabid y otras localidades; en seguida viene el país de los Zindj, situado en la extremidad de este mar, luego el territorio de Abisinia.

Dos otros mares salen del mar abisinio. El uno principia en la extremidad de este océano, cerca de Bab-el-Mandib; empieza muy estrecho, luego se va ensanchando, en dirección al norte, con ligera inclinación hacia el oeste. Concluye en la ciudad de Qolzom (Clysma o Suez), ubicada en la quinta fracción del clima segundo, a mil cuatrocientas millas de su iniciación. Se le llama «mar de Colzorn y mar de As-Sauis» (Suez). Entre ese punto y la ciudad de Fostat (el viejo Cairo), de Egipto, hay la distancia de tres jornadas de marcha. Sobre su margen oriental se ven las costas del Yemen, luego el Hidjaz, Djadda, Midian, Aila y Faran, en su confín. Del lado occidental las riberas del Saíd (el Alto Egipto), Aídab, Suakin, Zailá, luego las tieras de Abisinia, sobre el punto de partida de este mar, cuyos límites,

junto a Qolzom, quedan enfrente del Arish, situada sobre el mar Romano. La distancia que media entre esos dos puntos es de unas seis jornadas de marcha. Algunos monarcas, antes y después del Islam, han intentado, sin lograrlo, abrir ese istmo.

El segundo mar que se deriva del mar abisinio se denomina Al Jalidj-el-Ajdar (el Canal verde, o sea el golfo pérsico), que se inicia entre la comarca del Sind y los Ahqaf del Yemen. Se dirige hacia el norte, con ligera propensión al oeste, hasta que finaliza en Obol-la, ciudad marítima del cantón de Básora, situada en la sexta fracción del segundo clima. Allí este mar se encuentra a cuatrocientas cuarenta parasangas del punto de su partida. Se le llama mar de Fares (pérsico). Del lado del oriente, recorre los litorales del Sind, de Makran, de Korman, de Fares y de Obol-la, donde se termina. Del lado de occidente se extiende a las costas de Bahrein, de Yamama, Omán, Ahs-shihr[15] y los Ahqaf, territorio vecino del punto de su iniciación. Entre el mar de Fares y el del Colzom, avanza dentro de las aguas, la península arábiga. Se limita, al sur, con el mar de Abisinia; al occidente, con el Colzom, y, al oriente, con el mar de Fares. Confina por allí con el Irak, que separa Básora de Siria, dilatándose en un espacio de mil quinientas millas. Allá se encuentran las ciudades de Kufa, Qadisiya, Bagdad, Iwan Kisra (Ctésiphon) y Al Hira. Más allá quedan los turcos, los jazar y otros pueblos extranjeros. La península arábiga contiene, del lado de occidente el país del Hidjaz; del lado de oriente, las provincias de Yamama, de Bahrein y de Oman; del lado del mediodía, el país de Yemen, con sus costas sobre el mar abisinio.

En el norte de esta parte del mundo habitado, es decir, en el país del Dailam, se halla un mar totalmente aislado de los demás. Se denomina mar de Djordján y de Tabaristán (mar Caspio), cuya longitud es de mil millas, y su anchura, de seiscientas. Tiene, sobre su lado occidental, las provincias de Azerbaidjan y de Dailam; al oriente, las comarcas turcas y la de Juarezm; al

sur, el Tabarestán; al norte, los países de los Jazar y de Al-lan. He ahí, pues, los más notables mares de que hacen mención los geógrafos.

Nos dicen también que esta parte del mundo habitado está regada por numerosos ríos, siendo los más importantes cuatro: el Nilo, el Éufrates, el Tigris y el Balj, llamado igualmente, Djaihun. El Nilo nace de una gran montaña, situada a dieciséis grados allende el ecuador, y bajo el meridiano que atraviesa la cuarta fracción del primer clima. Se llama la montaña del Qamar (de la luna), la más elevada de la Tierra, según se ha tenido noticia. De esta montaña brotan numerosos manantiales, algunos de ellos afluyen en un lago situado cerca de allí, los demás desaguan en otro. De esos dos vasos parten varios ríos, que vierten sus aguas todos en un tercer lago ubicado cerca del Ecuador, a diez jornadas de marcha de la misma montaña.[16] De este lago salen dos ríos, de los cuales uno corre directamente hacia el norte atravesando Nauba (Nubia) y Egipto. Después de rebasar El Cairo, se divide en varios brazos de aproximada magnitud, los cuales toman el nombre individual de «Jalidj» (canal); todos ellos desembocan en el mar Romano, al lado de Alejandría. Este río se llama el Nilo de Egipto. Sobre su margen oriental se extiende el Saíd; al occidente se encuentran los oasis. El otro río se desvía hacia el oeste, fluye en esa dirección hasta desembocar en el océano Circundante: es el Nilo del Sudán (de los negros) sobre cuyas márgenes moran todos los pueblos negros.

El Éufrates brota en Armenia, en la fracción sexta del quinto clima. Se encamina rumbo al sur a través del territorio de Rum (bizantino), pasando cerca de Malatya, Manbidj, Saffin, Raqqa y Kufa; de allí continúa hasta los pantanos (Btahá), que separan a Básora de Wasit, para en seguida desembocar en el mar de Fares. Durante su trayectoria recibe las aguas de numerosos tri-

butarios, y da origen a algunos otros ríos, que van a desaguar en el Tigris.

El Tigris procede de varios manantiales, situados en la provincia de Jalat perteneciente, igualmente, a Armenia. Se dirige rumbo al sur, pasa por las inmediaciones de Mosul, Azerbaidjan, Bagdad y Wasit; allí se divide en varios brazos, que todos afluyen al lago de Básora, para luego alcanzar el mar de Fares. Este río corre al oriente del Éufrates. En su recorrido recibe, por ambas márgenes, la afluencia de buen número de importantes tribuatarios. Entre el Éufrates y el Tigris, hacia la parte superior de este último, está la península (al Djazira) de Mosul, [17] separada de Siria por el Éufrates, y de Azerbaidjan, por el Tigris.

En cuanto al río Djaihun (el Oxus), éste nace cerca de Balj, en la octava fracción del tercer clima. Sale de un crecido número de manantiales, y recibe en su trayectoria las afluencias de varios e importantes ríos, y, dirigiéndose de sur a norte, atraviesa la provincia de Jorazan, entra en Juarezm, situada en la octava fracción del quinto clima, y desemboca en el lago de Djordjaniya (el Aral), sobre el cual se ubica la ciudad del mismo nombre. [18] La longitud de este vaso equivale a un mes de marcha; su anchura, es de otro tanto. Desemboca en este lago, asimismo, los ríos Fargana y el Shash (el Saihun o Iaxartes), que viene de tierras turcas. Sobre la ribera occidental del Djaihun, se extienden los territorios de Jorazan y Juarezm; al oriente se hallan las provincias de Bojara, Tormodz y Samaracand. Del lado de allá, las comarcas turcas, de Fargana, Jazladjiya[19] y de otros pueblos.

Todos estos datos son proporcionados por Tolomeo en su obra, así como por Ash-sharif (Edrisí), en su libro «Zajjar». Estos tratados geográficos están acompañados de mapas que representan todo el contenido del mundo habitado: montañas, mares y ríos, suministrando, acerca de estas materias, nociones

bastante numerosas, para ser reproducidas aquí; especialmente porque nuestra obra lleva por mira principal el Occidente (Magreb), patria de los Bereberes, así como los países árabes del Oriente. Por lo demás, ¡todos los éxitos proceden de Dios!

SUPLEMENTO DEL SEGUNDO DISCURSO PRELIMINAR

¿Por qué el cuarto septentrional de la Tierra es más poblado que el cuarto meridional?

Se sabe, por testimonio ocular y por una serie de noticias ininterrumpidas, que el primero y el segundo clima del mundo habitado por los humanos son de menos población que los siguientes; que sus partes habitadas son muy separadas las unas de las otras, por la soledad, los desiertos y los arenales, con el mar Índico, a su lado oriental. Los pueblos y los grupos que ocupan esos dos climas no constituyen, pues, un número considerable; en igual proporción son sus ciudades y poblados. El tercer clima, el cuarto y los subsiguientes, presentan caracteres completamente distintos; los desiertos son allí bien pocos; los arenales, raros, o casi nulos; las naciones y los pueblos que los ocupan, exceden de todo cálculo; sus ciudades y centros urbanos, constituyen un número casi infinito. La población es aglomerada entre el tercer clima y el sexto. El sur, en cambio, es completamente desierto. Según algunos sabios, ese hecho debe ser atribuido al excesivo calor y a la posición perpendicular del sol, en esa región, que muy poco se desvía del cenit.

Vamos pues, a dilucidar esa doctrina con un razonamiento demostrativo, que servirá, al mismo tiempo, para explicar el porqué en la parte septentrional del hemisferio, la población es numerosa, a partir del tercero y cuarto clima hasta el quinto y

séptimo.[20] En la zona donde los dos polos de la Tierra, el ártico y el antártico, se hallan simultáneamente sobre el horizonte, hay un gran círculo que corta el globo en dos mitades. Dicho círculo, el mayor de los que se extienden de este a oeste, se llama el ecuador. Según el principio enunciado en nuestro capítulo sobre la astronomía, la esfera superior hace diariamente una revolución de oriente a occidente, arrastrando consigo a todas las demás esferas que ella encierra. Tal movimiento es sensible, probado por el testimonio de nuestros propios ojos. Hemos mencionado también que cada astro,[21] en su propia esfera, tiene un movimiento opuesto al precedente, ya que es de occidente a oriente. El tiempo de dicha revolución es vario, y conforme a la rapidez o lentitud del recorrido de los astros. Todos los espacios que esos astros transitan, en sus esferas, están situados dentro de otro gran círculo que corta a su vez la esfera superior en dos mitades. Es la eclíptica, que asimismo es dividida en doce signos. Se ha indicado en su lugar, que el ecuador corta la eclíptica en dos puntos opuestos: el comienzo de Aries y el de la Balanza. Igualmente, el círculo equinoccial parte los signos en dos secciones, la una se inclina hacia el boreal; la segunda propende al austral. La primera contiene los signos desde el comienzo de Aries hasta el final de la Espiga (Virgo); la segunda comprende los otros signos desde el comienzo de la Balanza hasta los finales de Piscis.

Cuando los dos polos se encuentran sobre el horizonte —lo cual tiene lugar en cierta región de la Tierra—,[22] se halla en la superficie del globo una única línea, paralela y dentro del plano del ecuador celeste, que se dilata de occidente a oriente. Se le denomina línea ecuatorial. Según los entendidos, se ha comprobado, por medio de las observaciones astronómicas, que esta línea marca el comienzo del primero de los siete climas geográficos, teniendo al norte las partes habitadas del mundo. En estas partes el polo septentrional se eleva gradualmente sobre

el horizonte, y alcanzando en su elevación los sesenta y cuatro grados, queda señalado el límite de la población humana, o sea el final del séptimo clima. Al ascender este polo hasta los noventa grados —distancia que le separa del Ecuador—, se hallará en el cenit; el Ecuador se confunde entonces con el horizonte; seis de los signos zodiacales, los del norte, quedan encima del horizonte, los otros seis, del meridiano, se encontrarían debajo. De los sesenta y cuatro grados a los noventa, el orbe no es habitable, en vista de que el calor y el frío jamás coinciden allí para poderse combinar, dada la distancia en el tiempo entreambos; lo cual impide la producción. Así, pues, debajo del Ecuador, el sol está en el cenit cuando entra en el signo de Aries o en el de la Balanza; luego se aleja hasta llegar al comienzo de Cáncer, o de Capricornio, alcanzando veinticuatro grados su mayor apartamiento del Ecuador. Mientras que el polo boreal se eleva por encima del horizonte, el Ecuador se aleja del cenit en la misma proporción, y el polo austral baja a igual dimensión debajo del horizonte. De suerte que, en esos cambios de posición, los espacios (angulares) recorridos por los tres puntos son iguales. Tal espacio es llamado por los astrónomos «la latitud de una localidad». Al alejarse el Ecuador del cenit (hacia el sur), los signos septentrionales del zodíaco se elevan gradualmente por encima de él (del Ecuador), hasta que el máximo de esa elevación sea nivelado con el comienzo de Cáncer; mientras tanto los signos meridionales descienden, en la misma forma, debajo del horizonte,[23] teniendo lugar el máximo de este descenso en el comienzo de Capricornio. Tal fenómeno obedece a la inclinación de los signos a ambos lados del Ecuador celeste, como habíamos dicho.

A medida que el Polo Norte se va elevando, el signo boreal, que es el más remoto del Ecuador celeste —es decir, el principio de Cáncer—, se va aproximando al cenit hasta alcanzarlo; esto acontece en las comarcas cuya latitud es de veinticuatro

grados, tal como el Hidjaz y sus adyacencias. Esta (distancia angular) es igual a la declinación del principio de Cáncer, en el momento en que el Ecuador esté perpendicular en el horizonte. En consecuencia de la elevación del polo, Cáncer se encuentra llevado al cenit. Si la elevación del polo pasa de los veinticuatro grados, el sol (estando en el signo de Capricornio) se aleja todavía más del cenit; desciende hasta el horizonte cuando el polo alcanza una elevación de sesenta y cuatro grados. La magnitud de este descenso es de igual proporción, siendo idéntica también la depresión del polo meridional debajo del horizonte. (En la zona vecina del polo septentrional se eleva a la misma altura), y cesa toda producción, debido al extremoso frío y el estado glacial, que permanece por largo tiempo sin recibir la influencia del calor. Además, cuando el sol se encuentra en el cenit, o a poca distancia de ese punto, los rayos que despide sobre la Tierra caen perpendicularmente, mientras que, en las demás posiciones, fuera del cenit, los rayos solares llegan bajo un ángulo obtuso o agudo. En la primera forma, cuando los rayos caen perpendicularmente, la luz tiene una gran intensidad y difusión; contrariamente a la segunda, formando ángulo, ya obtuso, ya agudo; es por ello, que en las localidades que coinciden con las posiciones cenitales del sol, o su proximidad, el calor es más fuerte que en los demás puntos, porque la luz es la causa del calor y de la calefacción.

Por la zona situada debajo del Ecuador, el sol pasa al cenit dos veces al año; ello acontece cuando el sol se halla en Aries o en la Balanza. Su separación de allá no significa distancia considerable, pues apenas llega al término de su declinación, que es marcado por el comienzo de Cáncer, de un lado, y de Capricornio, del otro, ya retorna, con tanta prontitud que no da tiempo al calor para experimentar alguna moderación. Sus rayos, por tanto, permanecen insistentes, cayéndose cual plomo sobre esa zona tórrida, casi constantemente. El aire es abrasado por un

calor excesivamente riguroso. Otro tanto ocurre en los espacios que se extienden allende el Ecuador, hasta la latitud de veinticuatro grados (sur); donde padecen, igualmente, la posición cenital del sol dos veces cada año, sufriendo así los efectos de sus rayos ardientes, casi igual que en la zona situada debajo del Ecuador mismo.

Ese calor extremoso reseca y rarifica la atmósfera, hasta el punto de hacer prohibitiva la genética de cuanto ser, porque la carencia del agua y de los vapores húmedos perjudica e impide la formación de minerales, vegetales y animales, dado que la producción no puede efectuarse sin la humedad. Cuando el comienzo de Cáncer se aparta (al sur) del cenit, lo cual tiene lugar en las latitudes que exceden de los veinticuatro grados norte, el sol se halla retirado del cenit, adquiriendo el calor una temperatura media, o poco menos; la producción de seres es entonces efectuada, cuya actividad va en aumento gradualmente, hasta que el frío deja sentir el rigor de su crudeza, como consecuencia de la disminución de la luz, y de que los rayos del sol caen allí bajo un ángulo oblicuo. La potencia reproductiva decrece, y altérase; mas la alteración que ella padece a consecuencia del excesivo calor, sobrepasa con mucho a la que experimenta por la intensidad del frío, porque la acción del calor, en la resecación es más pronta que la del frío en la congelación; por ello, el primero y segundo clima, tienen una población poco numerosa, mientras que en el tercero, cuarto y quinto, la población es mediana, merced a la moderación de la temperatura, resultante de la disminución de la luz. En el sexto y séptimo clima es bien abundante la especie humana, debido al decrecimiento del calor y la modalidad del frío, cuya acción no perjudica desde luego a la potencia reproductiva, en lo que éste difiere de la naturaleza del calor, salvo situaciones extremas, que operan allende el clima séptimo; así, pues, el cuarto septentrional del mundo

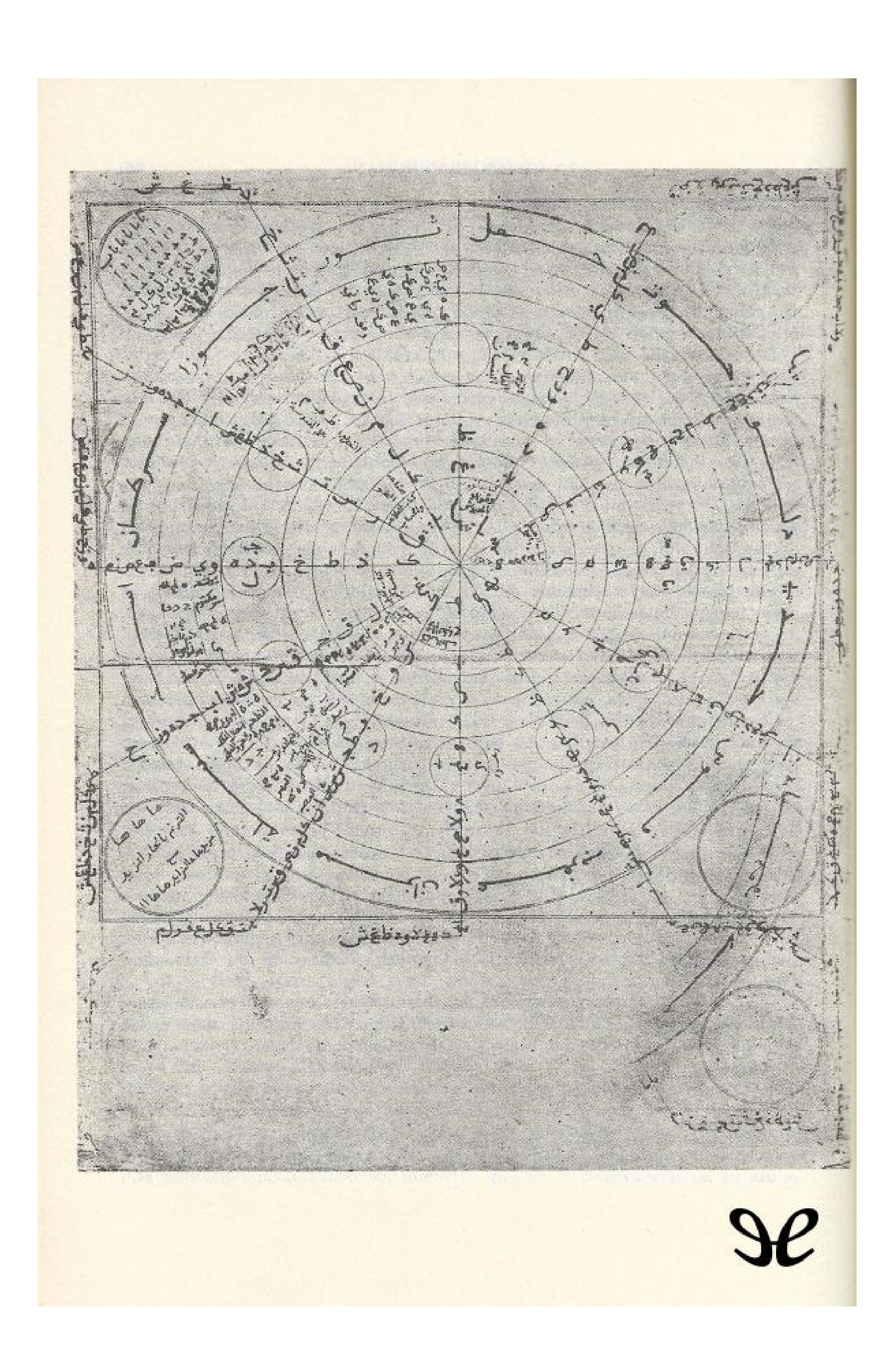
da cabida a la más numerosa y compacta población humana. Pero, de toda forma, Dios es el Omnisapiente.

Conforme a ese razonamiento, los sabios han supuesto que la zona ubicada debajo del ecuador y las comarcas que se extienden más allá del mismo, son completamente desiertas; mas se les ha replicado que, según el testimonio de viajeros y de una serie continuada de informaciones, tales zonas son habitadas. ¿Cómo, pues, argumentar a esta objeción? Evidentemente esos sabios no han querido negar, de una manera absoluta, que aquéllas comarcas hubieren sido habitadas, pero han sido inducidos por su argumentación a admitir que la facultad productiva allí se malogra por el exceso del calor, y que, por ello, la existencia de una población humana, en esos espacios sería imposible, o punto menos: y esa es la realidad. En efecto, los territorios situados debajo del Ecuador y allende el mismo, si acaso tengan alguna población, como se ha dicho, debe ser bastante exigua. Según la opinión de Ibn Roshd (Averroes), la región ecuatorial es habitada, y las comarcas localizadas al sur de ella, guardan las mismas condiciones que los países que se dilatan al norte del Ecuador; y que por tanto, ha de tener esa región austral la población que corresponde a las regiones boreales.

La aserción de Ibn Roshd no sería refutable con la objeción de que la facultad productiva es allí nula, pero, sí se puede rebatir con el argumento de que el elemento líquido (el océano) cubre la tierra de aquel lado, y avanza en la misma hasta un límite cuyo correspondiente, del lado norte, es susceptible de la facultad productiva. Así pues, la existencia de una atmósfera templada (en la zona austral) es imposible, puesto que ésta está inundada por el océano; de modo que, es negable toda conclusión contraria que se quisiere colegir. En efecto, la población tiende a desarrollarse gradualmente, pero, para ello, debe hallarse en las condiciones de lo posible, conforme al orden existencial, y no en situaciones imposibles, en cuanto a la opinión de los que

suponen inhabitable la región ecuatorial, pues las informaciones continuativas la contradicen; más, en todo caso, Dios sabe mejor.

A continuación representaremos un planisferio semejante al que traza Al Edrisí en su ya citado libro *Zajjar*;[24] luego haremos una descripción detallada sobre el particular.



CAPÍTULO II

DESCRIPCIÓN DETALLADA DEL PLANISFERIO TERRESTRE

LOS SABIOS de la antigüedad, como quedó mencionado, han dividido el mundo habitado —al norte del Ecuador—, en siete climas, que señalan con líneas imaginarias, trazadas de occidente a oriente, asignando a cada clima una anchura diferente, tal como lo explicaremos.[1] El primer clima está inmediatamente al norte del Ecuador, siguiendo la propia dirección de éste. «La región al sur del Ecuador carece —dice Tolomeo— de población humana; sólo existen allá desiertos y arenales que se prolongan hasta el borde del mar Circundante». Al norte del primer clima viene el segundo, el tercero, el cuarto, el quinto, el sexto y el séptimo. Este último constituye, por el lado norte, el límite del mundo habitable; más allá, y hasta el mar Circundante, no existen sino desiertos y soledad, pero, de mucho menos dimensión que en el lado meridional del Ecuador.

Las latitudes de dichos climas y el número de las horas que componen los días, de cada clima, difieren entre sí por la variación de la posición solar respecto del Ecuador. A medida que se avanza hacia el norte, dentro de la parte habitada del globo, el polo boreal se eleva gradualmente por encima del horizonte, descendiendo el polo austral en la misma proporción, y alejándose otro tanto el Ecuador del cenit. Estas tres desviaciones o distancias son completamente iguales, y cada una de ellas se denomina latitud del país o de la localidad. El vocablo latitud es un término convencional muy usual entre los astrónomos calculadores. Las latitudes que era necesario asignar a los siete cli-

mas no han tenido una acepción unánime. Según Tolomeo, la anchura del mundo poblado es de setenta y siete grados y medio, de los cuales once se extienden por la parte habitada al sur del Ecuador: por tanto, la anchura que corresponde a los siete climas septentrionales, es de sesenta y seis grados y medio. Según el mismo autor, la latitud del primer clima es de dieciséis grados, la del segundo, de veinte, la del tercero veintisiete, la del cuarto, de treinta y tres, la del quinto, de treinta y ocho, la del sexto de cuarenta y tres, y la del séptimo, de cuarenta y ocho grados.[2]

En seguida este astrónomo establece que un grado de la esfera celeste equivale a sesenta y seis millas y dos tercios de milla, medido sobre la superficie del globo: así, pues, el ancho del primer clima, de norte a sur, es de mil sesenta y siete millas; el del segundo, añadido al del primero, es de mil trescientas treinta y tres millas; el del tercero, añadido a la suma precedente, es de mil setecientas noventa millas; el del cuarto, adicionado a lo anterior, es de dos mil ciento ochenta y cinco millas; el del quinto, es de dos mil quinientas veinte millas; el del sexto, es de dos mil ochocientas cuarenta, y el del séptimo, de tres mil ciento cincuenta millas.[3]

En esos diversos climas, la duración del día difiere de la duración de la noche; ello es a causa de la declinación del sol cuando se aleja del círculo equinoccial, junto a la elevación del polo septentrional sobre el horizonte; lo cual produce una variación en los arcos diurno y nocturno. En la extremidad del primer clima, la noche más larga tiene lugar cuando el sol entra en el signo de Capricornio, y el día más largo coincide con la estada del propio astro en el comienzo de Cáncer. Según Tolomeo, esta longitud del día o de la noche es de doce horas y media o trece horas. En los finales del segundo clima, es de trece horas para el día o la noche más largos. En la extremidad del tercer clima, es de trece horas y media; en los límites del cuarto

clima, es de catorce horas; en los finales del quinto, aumenta media hora; en los extremos del sexto, es de quince horas; en los finales del séptimo, es de quince horas y media. Los días y las noches más cortos, se forman del resto de las veinticuatro horas correspondientes, deduciendo los citados números, que representan la duración de un día y de su acompañante noche. Este espacio de tiempo es el equivalente del lapso de una revolución completa del cielo. La diferencia que existe entre los climas, relativa a la más larga duración del día o de la noche, es, por cada uno, de media hora. Tal diferencia va en aumento desde el comienzo de cada clima, del lado del mediodía, hasta su término, del lado norte, repartida en las distintas fracciones de esa distancia.

Según Ishaq Ibn -el-Hasan Aljazaní, la parte habitable del globo situada detrás del Escuador, termina a la latitud de dieciséis grados veinticinco minutos. La más larga duración del día y de la noche, en este punto, es de trece horas. La latitud que limita el primer clima (septentrional) y la longitud de los días y de las noches, son iguales a las de la región situada detrás del Ecuador. La latitud extrema del segundo clima, es de veinticuatro grados, y la duración del día o de la noche más largos, es de trece horas y media. El tercer clima se detiene a los treinta grados; su día más largo, es de catorce horas. El cuarto clima finaliza a los treinta y seis grados, y su día más largo es de catorce horas y media. El quinto clima no excede de los cuarenta y un grados, y su día más largo, de quince horas; el sexto clima alcanza los cuarenta y cinco grados; cuyo día más largo, de quince horas y media; en fin, el séptimo clima se extiende hasta la latitud de cuarenta y ocho grados y medio, con su día más largo de dieciséis horas. Más allá del séptimo clima, extremo boreal del mundo habitable, se halla en latitud de sesenta y tres grados, con el día más largo de veinte horas.

Otro maestro de esta ciencia dice que la región (habitable) allende el Ecuador, termina a los dieciséis grados veintisiete minutos de latitud. El primer clima se detiene a los veinte grados quince minutos; el segundo, a los veintisiete grados trece minutos; el tercero, a los treinta y tres grados veinte minutos; el cuarto, a los treinta y ocho grados y medio; el quinto, a los cuarenta y tres grados; el sexto, a los cuarenta y siete grados cincuenta y tres minutos o, según otro, a cuarenta y seis grados cincuenta minutos; el séptimo, a los cincuenta y un grados cincuenta y tres minutos. Más allá del séptimo clima, la región habitada se extiende hasta los setenta y siete grados.

Por último, según Abu Djafar Aljazaní,[4] uno de los más grandes entendidos en esta ciencia, el primer clima se extiende en anchura desde el primer grado hasta la latitud de veinte grados trece minutos; el segundo va hasta los veintisiete grados trece minutos; el tercero alcanza los treinta y tres grados treinta y nueve minutos; el cuarto, llega a los treinta y ocho grados veintitrés minutos; el quinto, se dilata hasta los cuarenta y dos grados cincuenta y ocho minutos; el sexto, hasta los cuarenta y siete grados dos minutos; el séptimo, alcanza los cincuenta grados cuarenta y cinco minutos.

He ahí lo que hemos podido recoger tocante a las opiniones diversas, enunciadas por los sabios respecto a las latitudes, horas y millas que deben atribuirse a cada clima. «Dios ha creado todas las cosas armonizándolas sabiamente» (Corán, sura XXV, vers. 2).

Los geógrafos profesionales dividen a cada uno de los siete climas, en su longitud, en diez fracciones iguales, que se siguen de Oeste a Este. Enumeran el contenido de cada fracción: países, ciudades, montañas, ríos y las distancias que separan entre ellos. Expondremos a continuación, de manera abreviada las materias que han tratado, haciendo mención de los países, ríos y mares más notables que se encuentran en cada fracción de los

climas. Tomaremos en ello por modelo la obra titulada «Nazhat-el-Moshtaq», que Edrisí, Alalauí Alhammudí (descendiente de Alí, yerno de Mahoma),[5] compuso para Zajjar (Roger, hijo de Roger) y rey de los Francos de Sicilia. El autor residía entonces en Sicilia, formando parte de la corte de dicho príncipe, adonde se había ido después que sus abuelos hubieron perdido el gobierno de Málaga. Tal obra fue escrita hacia mediados de la sexta centuria,[6] Edrisí reunió para Zajjar un buen número de obras, tales como las de Masudí, de Ibn Jardadzayah (Khordadbeh),[7] de Alhauqalí,[8] de Alqadrí,[9] de Ishaq el astrónomo,[10] de Tolomeo y otros autores. Comenzaremos la descripción por el primer clima, para seguir, con el favor de Dios, en los demás hasta el último.

PRIMER CLIMA

Este clima tiene, en su lado occidental, las islas Eternas (Aljalidat), afortunadas, adoptadas por Tolomeo como punto de partida, desde la cual cuenta las longitudes. Dichas islas se ubican en el mar Circundante, fuera de la tierra firme que hace parte de este clima, formando un grupo de islas numerosas, siendo las mayores y más conocidas tres. Se dice que son habitadas. Según tenemos entendido, algunas naves de los francos, habiendo tocado esas islas hacia mediados de la presente centuria,[11] atacaron a los habitantes; los francos lograron botines y llevaron algunos prisioneros, que vendieron unos en las costas del Magreb-el-Aqsa (Marruecos). Los cautivos pasaron al servicio del sultán, y al aprender la lengua árabe, dieron datos sobre su isla. Los aborígenes —decían— labraban la tierra con cuernos, el hierro les era desconocido; alimentábanse de cebada; sus ganados se componían de cabras; combatían con piedras, que arrojaban hacia atrás; su única práctica de devoción consistía en prosternarse ante el sol en el momento de su aparición. No

conocían ninguna religión, y jamás misionero alguno les llevó alguna doctrina.

Sólo el azar conduce a las islas Eternas, porque nunca se llega allí *exprofeso*. En efecto, los buques que navegan en el mar son supeditados a la ayuda de los vientos, y a la dirección que éstos lleven; los navegantes han de conocer los puntos por donde cada viento sopla, y saber a qué rumbo los conduciría su curso directo. Si el viento es variable, y uno sabe a dónde llegar siguiendo la línea directa, orienta las velas de acuerdo con cada corriente de aire, dándoles la inclinación necesaria a efecto de que el navío tomara la marcha apetecida. Todo ello se efectúa conforme a reglas bien conocidas por navegantes y marineros, diestros en el arte de la navegación. Las localidades situadas sobre los dos bordes del mar Romano (el Mediterráneo), se encuentran trazadas en una hoja (de cartón o pergamino) de acuerdo con su real formación y la sucesión regular de las posiciones que ellas ocupan sobre ambos litorales. Los puntos de donde soplan los vientos y las diferentes direcciones que éstos siguen son indicados igualmente en dicha hoja o carta; esta carta o registro, se llama «Alkonbas».[12] Esa es, pues, la guía en la que confían los navegantes en sus viajes. Ahora, un parecido recurso no existe en lo que concierne al mar Circundante; por lo mismo los marinos no osan aventurarse en ese Océano, temiendo que, al perder de vista las costas, no sabrían retornar fácilmente a su punto de partida. Añádase a ello la densa bruma que la evaporación de este mar acumula en su atmósfera, hasta la superficie de las aguas, impidiendo así a los navíos proseguir sus rutas, y que, a consecuencia de la lejanía, los rayos solares que refleja la faz terrestre, no la alcanzan para disiparla. Por consiguiente, es difícil dirigirse a dichas islas, u obtener noticias acerca de ellas.

La primera fracción de este clima contiene la desembocadura del Nilo sudanés que, como se ha indicado, procede de la

montaña del Qamar, y se dirige rumbo al Océano Circundante (Atlántico), donde vierte sus aguas junto a la isla de Oulil.[13] Sobre las riberas de este río quedan las ciudades de Sila,[14] Tekrur y Ghana, que todas, hoy día, se encuentran bajo el dominio de Malí,[15] pueblo de la raza negra. Los comerciantes del Magreb-el-Aqsa viajan regularmente a ese país. Inmediatamente al norte de esa región están las comarcas de los Lemtuna y de todos los pueblos Tuaregs (embozados),[16] junto a ellas una vasta extensión del desierto, donde deambulan esas tribus en su vida nómada. Al sur de este Nilo hay un pueblo negro que designan con el nombre de Lemlen.[17] Estos son los paganos que llevan estigmas en sus rostros y sus sienes. Los habitantes de Ghana y de Tekrur hacen incursiones en el territorio de aquel pueblo a efecto de tomar prisioneros. Los mercaderes que compran esos cautivos, los conducen a Magreb, país cuya mayor existencia en esclavos pertenece a esos grupos de negros. Más allá de la comarca de Lemlem, en dirección del sur, se encuentra una población poco considerable; los hombres que la forman semejan más bien animales salvajes que seres racionales. Viven en pantanos boscosos o llanuras áridas y habitan las cavernas; sus alimentos consisten en hierbas y granos sin ninguna preparación; a veces incluso se devoran los unos a los otros: de modo que no merecen contarse en el número de los humanos. Las frutas secas que consumen en las tierras de los negros van todas de las aldeas (qsur),[18] que se hallan en el desierto de Magreb; como, por ejemplo, Tuat, Tigurrin,[19] y Ouergalan o Ouergla.[20]

Ha habido en Ghana —dícese— un reino cuyo soberano pertenecía a la familia de Alí (yerno de Mahoma) y cuya dinastía se formaba de los Bani Sahl. Según Edrisí, Sahl era hijo de Abdallah, hijo de Hasan (hijo de Alí); pero en la línea de Abdallah, hijo de Hasan, no se ha conocido ningún príncipe de ese nombre. Además, tal dinastía ya no existe al presente, y Ghana pertenece al sultán de Malí.[21]

Al oriente de ese país, y en la tercera fracción del primer clima, queda la ciudad de Kuku o Gogo,[22] ubicada sobre la margen de un río que nace de una de las montañas del mismo país, y que fluye hacia el occidente, perdiéndose en los arenales de la segunda fracción del propio clima.[23] El rey de Gogo era, en un principio, independiente; pero luego cayó su Estado en poder del sultán de Malí, quien lo incorporó a su reino; al presente ambos territorios se hallan arruinados a consecuencia de guerras desoladoras —de las cuales hablaremos en la parte de la historia de los bereberes, que comprende noticias del reino de Malí—.[24] Al sur del territorio de Gogo se encuentra el de Kanem,[25] pueblo perteneciente a la raza negra. En seguida viene el país de wangara (Ouangara, probablemente el Ouadaí), situado sobre la ribera septentrional del Nilo. Al oriente de Wangara y de Kanem, los países de Zagaua (los habitantes de Darfour) y de Tadjua, o Tadjuah, que se conecta con An-Nauba (Nubia), en la cuarta fracción de este clima. El territorio de Nubia es atravesado por el Nilo egipcio, que procede de cerca del Ecuador, y fluye hacia el norte hasta el mar Romano. Este río sale de la montaña del Qamar, situada a dieciséis grados allende el Ecuador. No se ha puesto de acuerdo acerca de la verdadera pronunciación de este nombre. Unos dicen el Qamar suponiendo que la montaña ha recibido ese nombre, que significa la luna, porque era de una blancura tan intensa y resplandeciente, como la luna. En el libro «Almoshtarak» (homónimo geográfico) de Yaqut,[26] ese nombre está escrito Al Qomr o Comr; relativo al nombre de un pueblo de la India.[27] Ibn Saíd[28] ha empleado esta última grafía. El Qamar da nacimiento a diez manantiales, de los cuales cinco desaguan en un lago y los otros cinco, en otro. Una distancia de seis millas separa los dos vasos. Tres ríos parten de cada lago, reuniéndose luego todos en un mismo pantano, que, en cuya parte inferior y septentrional, se interpone una montaña transversalmente; de tal modo las aguas se di-

viden en dos brazos, el occidental corre hacia el Oeste, hasta los países de los negros, yéndose a desembocar en el Océano Circundante. El brazo oriental se dirige rumbo al Norte, y atraviesa Abisinia, Nubia y los países intermedios. Al llegar al bajo Egipto, se divide en varias ramas, de las cuales tres desembocan en el mar Romano: una cerca de Alejandría, otra, junto a Rashid (Rosette) y la tercera, cabe Dimiat (Damiette). Una cuarta rama desagua en un lago salado antes de alcanzar el mar.

En el centro de este primer clima, sobre la margen del Nilo, quedan los territorios de Nubia, Abisinia y una porción de la comarca de los Oasis, que se extiende hasta Asuán. Dongola, la capital de Nubia, se ubica sobre la ribera izquierda de este río. Más abajo se halla Alua,[29] luego Bilac (Bilaq), luego la montaña del Djanadil (las Cataratas), situada a la distancia de seis jornadas de Bilaq.[30] Es una montaña cuyo lado que mira a Egipto se alza abruptamente, en tanto que el otro que ve hacia Nubia es una pendiente suave. El Nilo penetra a través de esta montaña y se precipita en un profundo barranco efectuando una caída impresionante. Las barcas de los negros, ni intentan atravesarlo, se les descarga allí y se transportan las mercancías por tierra, a lomo de camello, hasta Asuán, capital de Saíd. Igual operación se realiza, hasta arriba de las Cataratas, teniendo los cargamentos de dichas barcas la destinación al Saíd. Entre las Cataratas y Asuán, hay la distancia de doce jornadas de marcha. Los Oasis se encuentran ubicados al occidente de esa región, sobre la otra margen del Nilo: desiertos hoy día, pero encierran los vestigios de una antigua civilización. En el centro de este clima, dentro de la quinta fracción, se sitúa Abisinia. El territorio de este país está atravesado por un río (el Nilo Azul) que viene del otro lado del Ecuador y que, después de pasar por detrás de Maqdashu, ciudad situada al Sur del mar Índico, se dirige a Nauba, donde afluye al Nilo, que desciende hacia El Cairo. Mucha gente se ha engañado respecto a ese río, y han creído

que era la parte (superior) del Nilo del Qamar. Tolomeo, que hace mención de él en su «Tratado de Geografía», declara que no tiene nada en común con el Nilo.

El mar de la India, que comienza del lado de China, finaliza en medio de la quinta fracción de este clima, cubriendo de ella una gran parte. Lo poco poblado de la misma, se reduce a las islas de este mar, que —según dicen—, alcanzan el número de mil, además de lo que queda sobre sus costas meridionales, que forman, del lado Sur, el límite del mundo habitable,[31] así, como en lo que resta sobre sus litorales septentrionales. De éstos, el primer clima no contiene más que la extremidad de China, hacia el oriente, y el país del Yemen, ubicado en la sexta fracción del clima, entre los dos mares que, desprendiéndose del Índico, se encaminan al norte; o sean el mar de Qolzom y el de Fares. Entre esos dos golfos se extiende la península Arábiga, que comprende el Yemen, el cantón del Shihr —situado en la costa oriental, que baña el Índico—, la provincia de Hidjaz, la de Yamama y las comarcas vecinas. Ya hablaremos todavía de estos puntos al tratar del segundo clima y de los subsiguientes.

Sobre el litoral occidental de este mar, se hallan el país de Zaila, que forma parte de la frontera de Abisinia, y los desiertos donde desenvuelven su vida errante las tribus de Bedja. Esos desiertos quedan al norte de Abisinia, entre la montaña Al-laqui (Alalaqi),[32] en el Saíd superior, y el mar de Qolzom, que deriva del Índico y se encauza hacia Egipto. En este mar, más abajo de Zaila, del lado del norte, se encuentra el estrecho de Bab-el-Mandib. Cerca de ese paraje el mar se reduce a consecuencia del obstáculo que le opone la montaña del Mandib, la cual se alza en medio del mar Índico, y se extiende sobre la costa occidental del Yemen, de sur a norte, a una longitud de doce millas. El mar se reduce así hasta la anchura de apenas tres millas. Tal estrecho lleva el nombre de Bab-el-Mandib. Es por allí por donde trafican los veleros entre el Yemen y Suez, puerto cer-

cano al Cairo. Más abajo (al norte) de Bab-el-Mandib, se encuentra la isla de Suakin y la de Dehlak. Frente a las cuales, por el lado del oeste, se miran los desiertos que recorren los Bedja, tribus de raza negra. Sobre la ribera oriental se dilata Tahaim, del Yemen, donde se halla también la ciudad de Alí Ibn Yaqub.[33] Al sur del territorio de Zaila, sobre la ribera occidental de este mar, se extienden los poblados de Berbera, en una sucesión continua, y, siguiendo la costa meridional, el mar forma una curva que se prolonga hasta los finales de la sexta fracción del mismo clima. En su proximidad, del lado del oriente, queda el país de los Zindj; luego la ciudad de Maqdashu, ubicada sobre el Índico, lado sur. Esta ciudad rebosa de habitantes; su estado de civilización es el de la vida nómada, sin embargo se ve en ella mucha actividad comercial. Más al este, se encuentra el país de Sofala, que bordea la ribera meridional de este mar, en la séptima fracción del mismo clima. En seguida, al oriente de Sofala, sobre la misma ribera meridional, se halla el país de Waq-Waq, que se extiende, sin interrupción, hasta el límite de la décima fracción del clima, en el punto donde el mar Índico sale del océano Circundante.

Las islas del mar Índico son muy numerosas. La más grande es la de Sarandib (Ceilán), de configuración redondeada y contiene una montaña famosa, la más alta —dicen— del mundo. Dicha isla queda frente a Sofala.[34] En seguida, la Isla del Qamar (Comar),[35] de una forma alargada y que comienza frente a Sofala, dirigiéndose hacia el este, con bastante inclinación al norte. De esta manera se aproxima hasta la costa superior[36] de China. Adyacentes a ella, por el lado sur, las islas de Waq-Waq; al este, las de Sila.[37] Otras islas, muy numerosas, se encuentran en este mar y producen perfumes y diversas especias aromáticas, asimismo —según dicen —oro y esmeraldas. Sus habitantes son —casi todos—, idólatras; obedecen a numerosos reyes. Referente a la civilización, esas islas ofrecen verdaderas singulari-

dades que los geógrafos nos hacen saber. Sobre el borde septentrional de este mar, en la sexta fracción del primer clima, se extiende el territorio del Yemen. En la costa del mar de Qolzom se encuentra la ciudad de Zabid, de Mahdjam, Tahamat-el-Yemen, luego la ciudad de Saada, residencia de los imames zaiditas.[38] Este último lugar es bastante retirado de ambos mares, el Occidental y el Oriental; en seguida se halla la ciudad de Aden, al norte de la cual está la ciudad de Saná. Más allá, hacia el oriente, queda la región de Ahqaf y de Zaffar, luego la comarca de Hadramut y el cantón de Ash-shihr, ubicados entre el mar Meridional y el mar de Fares. Esta parte de la sexta fracción comprende lo que el mar ha dejado al descubierto en la región central de este clima. En la novena fracción se halla asimismo una pequeña porción de tierra libre del agua, y, en la décima, hay otra porción bastante más considerable. Es allí donde quedan las riberas superiores (meridionales) de China. Allí se encuentra, entre otras ciudades célebres, la de Janku, frente a la cual, hacia el oriente, están las islas de As-Sila o Assilan, ya mencionadas. Aquí termina la descripción del primer clima.

SEGUNDO CLIMA

Este clima confina con el primero por el lado septentrional. Frente a su extremo occidental, en el mar Circundante (Atlántico), se encuentran dos islas que forman parte de las islas Eternas o Afortunadas, de las que ya se habló anteriormente. En la parte superior (meridional) de la primera y segunda fracción de este clima se halla el país de Qamnuriya.[39] Más adelante, al lado de oriente, las partes superiores (meridionales) de las tierras Ghana, luego las llanuras de Zagaua, de los pueblos negros. En la parte inferior (septentrional) de la misma fracción reina el desierto de Nister o Nicer, que se explaya, sin interrupción, de occidente a oriente, con amplios parajes, que atraviesan los

mercaderes de Magreb en sus caravanas rumbo a los mercados de los pueblos negros. Es en esas llanuras donde los embozados, pertenecientes a la gran tribu de Sanhadja, se entregan a la vida nómada. Estos grupos forman numerosas subtribus, siendo las principales Kazula, Lemtuna, Masrata, Lemta y Warika o Wariga. En la misma dirección de dichos parajes, lado oriental, queda el territorio de Fazzan, luego las llanuras que recorren los Azgar, tribus bereberes, y que se dilatan hasta los confines orientales de la parte superior (meridional) de la tercera fracción del clima.

Más adelante, en la propia fracción tercera, está la comarca de Kuwar, pueblo perteneciente a la raza negra; en seguida, una porción del país de los Tadjua. En la parte inferior (septentrional), de esta tercera fracción, queda una orilla de la zona ocupada por los Wadz-dzan. Directamente al oriente de esta localidad está el territorio de Senteriya,[40] llamada también «los Oasis interiores».[41]

La parte meridional de la cuarta fracción contiene el resto del país de Albahuiyín (Tdjua). El centro de esta misma fracción lo acupa el Saíd, comarca situada sobre las dos márgenes del Nilo. Este río, saliendo del primer clima, punto de su nacimiento, se dirige hacia el mar, y, ya dentro de esta fracción, fluye entre dos cadenas de montañas: sobre su borde occidental, la montaña de los Oasis, y sobre el oriental, el monte Moqattam. En su parte superior, pasa cerca de Asné y de Arment, y atravesando el territorio de estas ciudades, prosigue su curso hasta Asiut y Qus,[42] luego Sul.[43] En ese sitio, el Nilo bifúrcase en dos brazos: el de la derecha concluye en esta misma fracción del clima, junto a Al-lahun; el de la izquierda, termina cerca de Delas.[44] Entre ambos brazos, queda la parte superior de Egipto.

Al oriente del monte Moqattam se encuentran los desiertos de Idzab, que se extienden en la quinta fracción de este clima

hasta finalizarse en la ribera del mar de Souis (Suez). Este mar, lleva también el nombre de Qolzom, deriva del Índico y se dirige de sur a norte. Su litoral oriental, en esta fracción, está formado por la tierra del Hidjaz, desde el monte Yalamlam hasta el territorio de Yathrib (Medina). La ciudad de Meca, ¡que Dios la exalte!, está ubicada en el centro del Hidjaz. Su puerto es la ciudad de Djadda, situada frente a Idzab, que se ubica sobre la costa occidental de este mar.

En la fracción sexta de este clima, del lado occidental, se halla la comarca de Nadjd, cuya parte superior, y lado del mediodía, contiene Tabala y Djorish hasta Oqadh, que queda más al norte. Debajo de la comarca de Nadjd, se encuentra el resto del país de Hidjaz. En la misma dirección, hacia el oriente, se extienden los cantones de Nadjran y Jaibar. Más abajo, el país de Yemen. Más al este, y por la misma dirección de Nadjran, quedan las provincias de Saba y Marib, luego el territorio del Shihr, donde esta fracción alcanza el mar de Fares. Este es el segundo mar que deriva del Índico; fluye hacia el norte, como habíamos dicho, y pasa dentro de esta fracción del clima con inclinación hacia el oeste. En el nordeste de la fracción, toca este mar un espacio triangular, en cuyo lado meridional se sitúa la ciudad de Qalhat, que sirve de puerto a Ash-Shihr. Más abajo (hacia el norte), sobre la costa, se extienden las provincias de Oman y Bahrein.

La ciudad de Hadjar, de Bahrein, se encuentra al extremo de esta fracción. En lo alto de la séptima fracción y su parte occidental se ve una porción del mar de Fares; la otra porción se halla en la sexta fracción. El mar Índico cubre toda la parte superior (meridional), y baña las costas del Sind hasta las tierras de Makran. Frente a Makran está el territorio de Tuberan, que pertenece asimismo al Sind. La totalidad de esta comarca se encuentra en la parte occidental de la (séptima) fracción. Vastos parajes desiertos se interponen entre la India y el Sind. Este úl-

timo país es atravesado por un río del mismo nombre, que viene desde tierras hindúes y va a desembocar, al sur, en el mar Índico. La primera de las provincias hindúes que se encuentran sobre los litorales del Índico, y directamente al este del Sind, es la de Balhara o Belhera.[45] Más abajo (al norte) está la ciudad de Moltan, que encierra al ídolo, al que los hindúes profesan tanta veneración;[46] en seguida, más abajo (al norte) de la India, viene la parte superior (meridional) del país de Sidjistan.

En la octava fracción, del lado de occidente, se halla el resto de la provincia de Belhera, que forma parte de la India. Inmediatamente al este se extiende el territorio de Qandahar o Candahar, luego el país de Manibar,[47] que se ubica en la parte superior (meridional) de esta fracción y bordea el mar Índico. Más abajo, del lado norte, queda la comarca de Kabul. Al este de Manibar y de Kabul está el país de Kanudj, que se prolonga hasta el mar Circundante. La región que se compone de Cachimba interior y Cachimba exterior está situada en los finales del clima.

En la parte occidental de la novena fracción comienzan las comarcas de la India ulterior; se prolongan hasta el lado oriental de la misma fracción, siguiendo por el límite superior (meridional), para avanzar dentro de la décima fracción del clima. La parte inferior (septentrional) de la fracción abarca una porción de China comprendiendo la ciudad de Jifun o Shigun. El país de la China se extiende de allá, atraviesa toda la décima fracción, hasta el mar Circundante.

TERCER CLIMA

Este clima linda con el lado septentrional del segundo. En la primera fracción y a un tercio de su anchura, del lado meridional, se encuentra la montaña de Daran[48] (El Atlas), que la cruza de oeste a este partiendo de junto del océano Circundante. Esta

montaña está habitada por pueblos berberiscos, tan numerosos que sólo el Creador puede calcularlos, tal como se verá más adelante.[49] Sobre la costa del Circundante, en el intervalo que separa a Daran del segundo clima, está situado Ribat[50] de Massa,[51] que tiene, al lado de oriente, los países de Sus y Nul. Directamente al oriente de estos países quedan los territorios de Derá y Sidjilmasa, en seguida una parte del desierto de Nister (llamado por los orientalistas franceses Nicer), región que ya hemos citado al describir el segundo clima. En esta fracción del clima en desarrollo, la montaña Daran domina todas estas comarcas.

La parte occidental de esta cordillera ofrece pocos collados y pasajes; pero sus gargantas y senderos se vuelven frecuentes a medida que la montaña se aproxima a Wadi Malawiya, donde se concluye. En esta misma parte (occidental) se hallan las tribus de los Masámida, que habitan cerca del mar Circundante; en la proximidad de éste, se encuentran igualmente los Hantata o Hintata, luego, los Tainamalk, los Guedmiua, los Mashkura; que limitan la población de los Masámida en dicha montaña. En seguida vienen las tribus de Zanaga, que forman un pueblo sanhadjita.[52] Hacia la extremidad de esta parte de la cordillera viven algunas tribus zanatíes,[53] e, inmediatamente al norte, se alza monte Urás, llamado también montaña de Kitama;[54] a continuación se hallan varios otros pueblos berberiscos, que mencionaremos en su correspondiente lugar.[55]

En la porción occidental de esta fracción, la montaña de Daran domina el territorio de Magreb -el-Aqsa, que ocupa su costado norte. En el sur de este territorio quedan las ciudades de Marakish, Agmat y Tedla. Ribat Asfa y la ciudad de Salá se sitúan sobre el mar Circundante y pertenecen igualmente a Magreb-el-Aqsa. Al este (al norte) de la provincia de Marruecos, se encuentran las ciudades de Fez, Miknasa (Maquinez), Teza y Qasr-Kotama.[56] Todo ello constituye el territorio que

sus habitantes llaman el Magreb-el-Aqsa (el extremo occidente). Sobre las costas del Circundante, posee este país todavía las ciudades de Asila y del Aráish. Directamente al oriente está ubicado el Magreb-el-Ausat (el occidente central), con Telmosan o Telmcen por capital. En sus costas, que baña el mar Romano (el Mediterráneo), se levantan las ciudades de Honain,[57] Wahran (Orán) y Aldjazira (Argel). De hecho, el mar Romano sale del mar Circundante, a través del estrecho de Tánger, pasaje situado al extremo occidental de la cuarta fracción de este clima. De allí se encamina hacia el oriente, para terminarse en los litorales de Siria. Al partir de ese estrecho, no tarda en ensancharse hacia el mediodía y hacia el norte, al punto de penetrar, de un lado, en el tercer clima y, del otro, en el quinto; por eso muchas ciudades del tercer clima se hallan situadas sobre la ribera de este mar. La primera es Tánger, luego Alqasr-es-Saguir,[58] en seguida Ceuta, Badis y Gasasa. De allí se explaya este mar hasta la ciudad de Argel. Bidjaya (Bugía), sita al este de la última, sobre el borde del mar. Constantina queda al oriente de Bugía, y a una jornada de marcha del mar; se halla hacia el extremo de la primera fracción del tercer clima. Al mediodía de esta comarca, con dirección al sur del Magreb central, se encuentra la ciudad de Ashir, ubicada sobre la montaña de Títeri;[59] luego la ciudad de Almasila; luego el Zab, provincia cuya capital, Biskira, está situada al pie del Uras (Auras), montaña que se enlaza a Daran (la cadena del Atlas), como hemos dicho. Ello ocurre hacia el límite oriental de esta fracción.

La segunda fracción del clima de que tratamos aquí semeja a la primera, en lo que, hacia el tercio de su anchura, medida del sur, el Daran la atraviesa de oeste a este, partiéndola en dos porciones. Una parte considerable de esta fracción, del lado norte, es invadida por el mar Romano. Toda la parte occidental de la porción que se encuentra al sur de Daran consiste en desierto; la parte oriental contiene la ciudad de Odzames (Ganda-

més). Al oriente, sobre la misma línea, está el país de Waddan, cuya orilla, como dejamos dicho, corresponde al segundo clima. La porción de esta fracción que queda al norte de Daran, entre esta cordillera y el mar Romano, encierra, del lado occidental, el monte Urás, Tebesa (Teveste) y Lorbos (Laribus). Sobre el litoral de este mar se sitúa la ciudad de Bona (Bone). Del lado oriental, y en la misma línea de estas comarcas, se encuentra la provincia de Ifrikiya, la ciudad de Túnez —sobre la costa —, luego Susa y Almahdía. Al sur, y al pie de la montaña Daran se ubican las tierras del Djarid, Qafsa, Tuzar y Nefzaua. Entre esta región y el litoral están situadas la ciudad de Qairauán (Kairuán), la montaña Waslat (Ouachelat)[60] y Sabitala (Sobeitla). Inmediatamente al oriente de este territorio, la provincia de Trípoli se extiende sobre la costa del mar Romano. Frente a ella, en dirección al mediodía, se ven las montañas de Demmar (Gorian). Los Naqrah (Maggara), rama de la tribu de los Hahuara, se expanden hasta el monte Daran.[61] Enfrente de esta montaña, y sobre los límites de la porción meridional de la fracción, se halla la ciudad de Gadamés. Al extremo oriental de la fracción se encuentra la ciudad de Sauiqa de Ibn Mashkura (Metkud), ubicada sobre el borde del mar; al mediodía de este sitio se extienden las llanuras de Waddan, recorridas por los árabes nómadas.

La tercera fracción del tercer clima es asimismo, como la anterior, atravesada por la cordillera de Daran; pero, a su extremidad, esta montaña forma una curva hacia el norte, que se prolonga así hasta el mar Romano. En ese lugar, lleva el nombre de «cabo Authan».[62] Una parte considerable de esta fracción, del lado norte, es inundada por el mar Romano, que avanza hasta quedar entre él y el Daran una pequeña distancia. Detrás de esta montaña, hacia el sur y el oeste, se expande el resto del país de Waddan y las llanuras frecuentadas por los árabes. En seguida viene Zauila de Ibn Jattab, luego los arenales y los

desiertos, que se prolongan hasta los finales orientales de la fracción. Entre la montaña y el mar, lado del oeste, está la ciudad marítima de Sarrat (Sort); más adelante los desiertos y vacíos, que recorren los árabes nómadas; luego se encuentran Adjdabiya y Barca, ciudades ubicadas en el sitio donde la montaña forma su curva, así como Talamasat (Tolomeitha), sobre la ribera del mar. Al este de la curva quedan los campos de pasturaje, que recorren los Heib y los Ruaha, y que se extienden hasta el límite de esta fracción del tercer clima.

En la cuarta fracción de este clima, hacia el extremo occidental de su lado sur, se hallan los desiertos de Barqiq (la antigua Berenice, llamada ahora «Ben Gazi»); más abajo (rumbo al norte), los parajes de los Heib y los Ruaha; en seguida el mar Romano invade una parte de esta fracción, y avanza hacia el sur, hasta cerca del límite meridional de la fracción. El territorio que se extiende de allí hasta el extremo de la fracción consiste en desiertos, frecuentados por los árabes nómadas. En la propia dirección, hacia el oriente, quedan las tierras de Fayum, situadas sobre la desembocadura de uno de los brazos que derivan del Nilo. Este brazo pasa por El Lahun, lugar de la provincia del Saíd, ubicado en la cuarta fracción del tercer clima, yéndose a desaguar en el lago de Fayum. Directamente al este, se encuentra el territorio de Egipto y su famosa capital, que se levanta sobre el segundo brazo del Nilo, que corre delante de Delas, localidad situada cerca del Saíd, en el extremo de la segunda fracción. Este brazo se bifurca una vez más debajo de Misr (el viejo Cairo), y forma dos ramas que parten de Shetnuf y Zefta. La de la derecha se divide, delante de Qormot, en otros dos brazos. Todos ellos desaguan en el mar Romano. Sobre la desembocadura del más occidental de dichos brazos se sitúa la ciudad de Alejandría; sobre la del segundo (posición media) se levanta la ciudad de Rashid (Rosette), y sobre la del brazo oriental, la ciudad de Dimyat (Damiette). El espacio comprendido

entre Misr y el Cairo, por una parte, y las costas del mar que limitan la región baja del país de Egipto, por otra, está ocupado enteramente por centros urbanos y tierras cultivadas.

La quinta fracción de este clima comprende el territorio de Siria, o, su mayor parte, tal como lo expondremos.

En efecto, el mar de Qolzom termina al sudoeste de Siria, cerca de Suez. Después de separarse del mar Índico para encauzarse rumbo al norte, el Qolzom se desvía en seguida hacia el occidente. De ello resulta que una parte muy alargada de este mar viene a quedar dentro de la fracción que nos ocupa, y que cuyo extremo occidental termina junto a Suez. Cerca de esta ciudad se encuentra, sobre la citada parte del mar, la montaña de Faran, luego la de Tor (el Sinaí), luego Aila, o sea la ciudad de Mediana, y finalmente, Alhaura, ubicada en el límite de la fracción. A partir de ese punto el litoral de este mar toma la dirección meridional, extendiéndose sobre los límites del país de Hidjaz, tal como se había indicado en lo que precede al tratar de la quinta fracción del segundo clima. En la parte septentrional de la fracción que desarrollamos aquí, el mar Romano cubre un espacio considerable del lado de occidente, y toca las ciudades de Ferma y el Arish. Su extremo queda muy cercano al Qolzom. Entre ambos mares no resta sino una especie de puerta que comunica con Siria. Al occidente de este pasaje se explaya la llanura de la Errabundez, donde ni la hierba crece, y en la cual, según el Corán, los israelitas llevaron una vida errante durante cuarenta años, después de su salida de Egipto y antes de su entrada en Siria (Palestina). La porción del mar Romano comprendida dentro de esta fracción del clima abarca una parte de la isla de Chipre; el resto de esta isla pertenece al cuarto clima, como lo indicaremos a continuación. Sobre la costa de esta porción del mar, cerca del punto donde ella se aproxima al mar de Suez, se levanta la ciudad del Arish, sobre el límite fronterizo de Egipto, y Asqalan (Ascalón). En el inter-

valo que separa a estas dos ciudades se encuentra el extremo del mar Romano, que se inclina de allí para penetrar en el cuarto clima cerca de Trablos (Trípoli) y Arca (ciudades de la costa de Líbano). Al llegar a esas localidades, la parte del mar Romano comprendida dentro de esta fracción cesa de avanzar hacia el este, quedando allí ubicadas casi todas las ciudades marítimas de Siria (es decir, de Palestina y Líbano), esto es: al oriente de Ascalón en esa ligera vuelta hacia el norte, se halla la ciudad de Qaisariya (Cesárea); luego, en la misma dirección, la ciudad de Akka (San Juan de Acre); luego Sur (Tiro o Tyr), luego Saida (Sidón), luego Arca. Más adelante, la costa de este mar propende al norte, y entra en el cuarto clima.

A espaldas de esas ciudades costaneras, situadas en la porción del mar que corresponde a esta fracción, se extiende una vasta montaña que parte de junto de la ciudad de Aila, en la proximidad del mar de Colzom, y se dirige hacia el norte, con pequeña inclinación al este, hasta rebasar esta parte del clima. Se le llama «montaña del Likam» (Djabl-el-Likam); que forma una especie de barrera entre Egipto y Siria. Sobre su extremidad, cerca de Aila, está el Acaba (desfiladero) por donde pasan los peregrinos que salen de Egipto para la Meca. Más adelante, con dirección al norte, queda Hebrón, el sepulcro de Abraham Aljalil (es decir, el amado de Dios). Localidad ubicada cerca de la montaña de As-sorat (Charat), la que, partiendo de la cadena del Likam, al norte del Ácaba, se encamina rumbo al oriente, haciendo en seguida una ligera propensión. Allí, al este de esta montaña, está el país del Hidjaz, la comarca de Thamud, la de Teima y la de Dumat-el-Djandal, que constituyen la parte septentrional del Hidjaz. Más al sur se encuentran Radua y las fortalezas de Jaibar. Entre la montaña de As-sorat y el mar de Colzom se extiende el desierto de Tabuk. Al norte de As-sorat, cerca de la cordillera del Likam, se sitúa la ciudad del Qods (Jerusalén), luego el Ordon (la Jordania), luego Tabaraiya (Tibería-

des). Al oriente queda la provincia del Gaur, que se despliega hasta Adzroat y Hauran. Sobre la misma línea, del lado de oriente, queda Dumat-el-Djandal, que marca el límite de esta fracción del clima y el de Hi-Djaz. Cerca de la inclinación que la montaña del Likam hace hacia el norte, en el extremo de esta fracción, se halla la ciudad de Damasco, en dirección de Sidón y Beirut (ciudades marítimas de Líbano). La cordillera del Likam se interpone entre estas ciudades y Damasco (entre Lébano y Siria). Sobre la misma línea de Damasco, del lado de oriente norte, está la ciudad de Baalbek (perteneciente al Líbano), luego Homs (Emessa), situada al extremo septentrional de esta fracción, punto en donde se corta la cordillera del Likam. Al oriente de Baalbek y Homs se encuentra la ciudad de Taclmor (Palmyra), y un desierto que se explaya hasta los finales de la fracción, y que recorren las tribus nómadas.

La parte meridional de la sexta fracción comprende los desiertos, donde los árabes se entregan a la vida nómada. Tales desiertos, ubicados al norte de las provincias de Nadjd y Yemen, entre la montaña Ordj o Aredj y el país de As-samman (Dimar), se prolongan hasta el Bahrein y Hdjar, sobre la ribera del mar de Fares. En la parte septentrional de esta fracción, debajo de los desiertos frecuentados por los nómadas, se encuentran las ciudades de Hira, Qadisiya y los pantanos donde el Éufrates vierte sus aguas. En seguida, hacia el oriente, está la ciudad de Basra (Básora). En esta fracción termina el mar de Fares. En esta parte septentrional se encuentran Abadan y Obul-la. No lejos de Abadan el Tigris desemboca en este mar, después de dividirse en varios brazos, y de haber recibido otros provenientes del Éufrates. Todas esas aguas se reúnen cerca de Abadan, y van a caer en el mar de Fares. El vaso que allí forman es bastante ancho en la parte meridional de esta fracción, pero se va reduciendo muy cerca del límite oriental, y en el sitio donde su extremo toca el lindero septentrional de la fracción, se vuel-

ve estrecho. Sobre su borde occidental quedan los cantones inferiores de Bahrein, Hidjaz y Ahsá. Al oeste de estas comercas se encuentran Ajtab, Dimar y el resto de las provincias de Yamama. Sobre su ribera oriental está la región marítima de Fares (Persia). Las montañas del Qafas, que forman parte del Korman, se hallan más allá al norte de este mar, hacia el extremo oriental de la misma fracción; dominan la parte de este mar que se extiende rumbo al este, y pasan detrás de él del lado sur, sin dejar la fracción. Debajo (al norte) de Hermez u Hormuz, sobre el borde del mismo mar, se sitúan las ciudades de Siraf y Nedjeirem. Al oriente, hacia el límite de la fracción y abajo de Hermez, se encuentran varias ciudades del país de Fares, tales como Sabur, Drabguird, Fesa, Istajer, Chahdjan y Chiraz, capital del país. Debajo del país de Fares, rumbo al norte y al extremo de este mar, está situado Juzistan, que contiene Ahuaz, Toster, Djondi-Sabur, As-sus, Ram-Hormuz y otras ciudades. Arradjan queda en el lindero, que separa Fares de Juzistan. Al oriente de esta última comarca se elevan las montañas de los kurdos, que se prolongan sin interrupción hasta las proximidades de Isphahan. Es allí donde viven los kurdos; pero los sitios que éstos recorren con sus ganados están situados más allá, en el territorio de Fares. Esta región es designada con el nombre de Ar-rosum (Az-zumum).[63]

La séptima fracción de este clima encierra, en la parte del sudoeste, el resto de las montañas del Qafas. Junto a ellas, al mediodía y al norte, se extienden las provincias de Karman y Makran. Entre las ciudades de estas provincias se destacan Rudan, Sirdjan, Djireft, Biredsir y Bahradj. Al norte de la provincia de Karman se localiza el resto del país de Fares, que se prolonga hasta las cercanías de Isphahan, ciudad situada en el noroeste de esta fracción. El Sidjistan, que está al oriente de Karman y de Fares, se despliega hacia el mediodía, en tanto el país de Kuhistan se prolonga hacia el norte. Entre Karman, Fares,

Sidjistan y Kuhistan, en medio de esta fracción, impera un gran desierto, que, estando casi impracticable, apenas ofrece algunos pasajes. El Sidjistan comprende Bost, Taq y otras ciudades. Kuhistan forma parte de Jorasan. La más conocida de sus ciudades, Sarjas, ocupa el límite de esta fracción.

La octava fracción comprende, al occidente y al sur, los parajes de los Djalh, pueblo nómada perteneciente a la raza turca. Esta región confina, por el oeste, con la provincia de Sidjistan, y, por el mediodía, con Kabul, comarca de la India. Al norte de esos parajes desérticos queda el Gaur, país montañoso cuya capital, Gazna (Guizné), es la rada y el almacén del comercio con la India. Al extremo septentrional del Gaur queda la tierra de Asterabad. Más al norte, y hasta los finales de esta fracción se extiende el territorio de Herat, situado en el centro de Jorasan y contiene las ciudades de Isferaín, Cachan, Bushendj, Merve-er-Rud, Talecan y Djuzadjan. El Jurasan, termina allí, sobre el borde del río Djaihun. En el mismo Jurasan, sobre la margen occidental del Djaihun, se encuentra la ciudad de Balj, y, sobre la margen oriental, la ciudad de Termid. Balj había sido antiguamente la capital del imperio turco. El Djaihun nace en Wadj-djar, sobre el lindero de Badjashan, provincia que confina con la India. Sale del extremo oriental de la parte meridional de esta fracción; bien pronto vira hacia el oeste, y, al llegar a la mitad de la fracción, recibe el nombre de Jarnab o Jariab; en seguida se dirige rumbo al norte, atraviesa el Jurasan, y continúa en la misma dirección hasta verter sus aguas en el lago de Juarezm, situado, como lo diremos, en el quinto clima. En ese viraje, donde cambia de curso a la mitad de esta fracción, recibe, tanto del lado norte como del lado sur, las aguas de cinco grandes ríos, que llegan a él de las comarcas de Jatal y de Wajsh; otros descienden de las montañas de Batm o Battam, situadas igualmente al este del propio río y al norte de Jatal; de tal suerte el Djaihun adquiere una magnitud extraordinaria. Entre esos

cinco ríos tributarios, destácase el wajshab, el cual, saliendo del Tibet, país situado al sudeste de esta fracción, se dirige hacia el oeste, con inclinación al norte. Allí, cruzando su curso, se halla una cordillera que, pasando en medio de la parte meridional de esta fracción, se encamina en seguida rumbo al este e inclinándose un tanto hacia el norte, penetra en la novena fracción del clima, no lejos del límite septentrional de la misma. Esta cordillera atraviesa el Tibet y, llegando al sudeste de la fracción, se interpone cual una barrera entre el territorio de los turcos y el de Jatal. Ella no tiene más que un solo pasaje, en la mitad de la parte oriental de la fracción. En ese punto Al Fadl, hijo de Yahya el Barmecida, hizo construir una especie de muralla o cortina provista de una puerta, como la de Yadjudj (Gog). Al partir el río Wajshab del Tibet y encontrarse con esta cordillera, sumerge en su fondo y pasa por debajo de ella por un subterráneo de una longitud inmensa, luego cruza el país de Wajhab yéndose a desaguar en el Djaihun, junto a Balj. Este último río se dirige en seguida hacia el norte, pasa cerca de Termid y entra en el país de Djauzadjan. Al oriente de la comarca del Gatir, entre ella y el río Djaihun, se halla el cantón de Nasan, perteneciente a Jorasan. Allí, sobre la orilla oriental del río, se encuentra la tierra de Jatal, formada en su mayor parte de montañas, y la provincia de Wajsh. Esta tiene por lindero, del lado norte, las montañas de Battam, que se dilatan desde la frontera de Jorasan hacia el este pasando al occidente de Djaihun; conéctanse allí con la gran cordillera detrás de la cual se sitúa el Tibet, y en cuyo fondo fluyen —como dejamos dicho—, las aguas del Wajshab. Las dos cordilleras se reúnen cerca del sitio donde Al Fadl, hijo de Yahya, construyó la muralla. El Djaihun pasa entre esas montañas y recibe la afluencia de varios otros ríos, tales como el Wajshab, que desagua en él, por la ribera oriental, y al norte de Tormod. El río Balj sale de las montañas de Batm, junto a Djauzadjan y vierte sus aguas en el Djaihun, por la margen occidental. Al

oeste de este río queda la ciudad de Amed, que forma parte de Jorasan. A partir de este sitio, la ribera oriental del mismo río corresponde a los países de Sagd y Osrushana, que pertenecen a las comarcas turcas. Al este se halla el país de Fragana, que se prolonga hacia el oriente, hasta los límites de la fracción. Todas las comarcas de los turcos están limitadas, al norte, con las montañas de Batm.

En la parte occidental de la novena fracción del clima, se extiende el Tibet, que se prolonga hasta el centro de la fracción. Al mediodía se encuentra la India, y, al oriente, la China, que se despliega hasta los extremos de la fracción. En la parte inferior (septentrional) de esta fracción, al norte de Tibet, está situada la comarca Jazladjía (Jarloj), pueblo de raza turca, cuyas tierras se extienden hacia el norte hasta los confines de la fracción. Al occidente confina con las tierras de Fargana; al este, tiene por límite el país de Tagazgaz, otro pueblo turco, cuyo territorio se dilata hasta los finales orientales y septentrionales de esta fracción.

Toda la parte meridional de la décima fracción se halla ocupada por la región septentrional de China. En el norte de esta fracción se sitúa el resto del territorio de Tagazgaz, al oriente del cual queda el país de Jirjir, otro pueblo de raza turca. Esta última región se extiende hasta los límites orientales de la fracción. Al norte del país de Jirjir está la tierra de Kaimak, igualmente de los turcos. Frente a éstas dos comarcas, en el mar Circundante, se encuentra la isla (península) de Rubí (Yaqut), que se halla rodeada de un círculo de montañas; el acceso a ella no es posible porque su cerco no ofrece ningún pasaje, y sería sumamente difícil escalar los flancos exteriores. Esta isla encierra serpientes venenosas de mordedura mortal y una gran cantidad de pedrería de rubí. Los habitantes de las comarcas vecinas se ingenian para encontrar el medio de sacar alguna parte de esas gemas.[64] Tales comarcas están situadas en la novena y décima

fracciones del clima, allende el Jorasan y el país de Jatal; y que ofrecen vastos campos que recorren los turcos, raza que se compone de una multitud de pueblos nómadas, que se dedican a la cría de diversos animales: camellos, ovejas, vacunos y caballos; ganados que les proporcionan montura y alimento. Sólo Dios, que ha creado a esos pueblos, podría calcular su número. Entre ellos hay musulmanes que viven en las cercanías de Djaihun. Hacen la guerra a grupos de la propia raza, infieles que se dan a la idolatría; capturan de ellos prisioneros, que venden a pueblos vecinos. A veces realizan correrías sobre Jorasan, la India y el Iraq.

CUARTO CLIMA

Este clima confina con el tercero del lado norte. La parte occidental de la primera fracción está cubierta por una porción del mar Circundante que se extiende desde el límite meridional de la misma fracción hasta su término septentrional. Al norte de la ciudad de Tánger, que se levanta sobre la orilla meridional de esta porción del mar, queda el sitio donde el mar Romano se desprende del Circundante y atraviesa un canal estrecho, cuya anchura, estimada entre Tarifa y Algecira, del lado septentrional, y Qasr-el-Madjaz o Ceuta, del lado meridional, en aproximadamente doce millas. Este mar se dirige hacia el oriente hasta alcanzar el centro de la quinta fracción del cuarto clima. En ese trayecto, se va ensanchando gradualmente, de modo que llega a ocupar las cuatro primeras fracciones del clima y una parte de la quinta. Por ambos lados invade igualmente una parte del tercero y el quinto clima. Este mar, que lleva también el nombre de mar Sirio, contiene numerosas islas, siendo las más importantes, del lado occidental, Yábisa (Ibiza), Mayorca, Menorca; luego viene Cerdeña y Sicilia, que es la mayor de todas; en seguida Balobunés (Peloponeso), Aqritish (Creta) y Qobrus

(Chipre). Ya hablaremos de estas islas al tratar de las fracciones del clima en las que se sitúan. A los finales de la tercera fracción de este clima, el golfo de Venecia se separa de este mar dirigiéndose rumbo al norte, hasta la mitad de la fracción; allí se endereza hacia el oeste yéndose a concluir en la segunda fracción del quinto clima. Al extremo oriental de la cuarta fracción del mismo clima, el mar Romano da nacimiento al canal de Constantinopla, que se encauza rumbo al norte estrechándose en su recorrido al grado de reducirse su anchura a un tiro de flecha. Alcanzando en seguida el límite del clima, este canal penetra en la cuarta fracción del sexto; en seguida vira hacia el mar de Nitish (Mar Negro) y, prolongándose en dirección al oriente, ocupa toda la quinta fracción del sexto clima y la mitad de la sexta. Lo cual describiremos a su debido tiempo.

Al partir el mar Romano del océano Circundante siguiendo el estrecho de Tánger, y ensanchándose hasta entrar en el tercer clima, queda detrás de él, al mediodía del mismo estrecho una pequeña porción de esa primera fracción. Allí se encuentra la ciudad de Tánger, ubicada en el punto de enlace de los dos mares; en seguida viene Sabta (Ceuta), situada sobre el mar Romano, luego Tetauán (Tetuán), luego Badis; después el mar, que cubre el resto de esta fracción del lado oriental, y se extiende de allá en la tercera fracción. La parte de la primera fracción que comprende la población más numerosa, está al norte del estrecho. Se compone totalmente de provincias del Andaluz (España). Del lado de occidente, entre el Circundante y el mar Romano, se halla en primer lugar la ciudad de Tarif (Tarifa), situada en el sitio de unión de los dos mares. Más al este, sobre la costa del mar Romano está Al-Djazirt-el-Jadrá (la Isla Verde, Algeciras); a continuación viene Málaga, luego Almanqab (Almuñecar), luego Almería. Más allá, hacia el occidente y en la vecindad del Circundante, se encuentran Sherish (Jerez) y Lebla (Niebla), enfrente de ellas, en el mismo océano, está la isla de

Qadis (Cádiz). Al oriente de Jerez y de Niebla están Ishbiliya (Sevilla), Estadja (Écija), Qortoba (Córdoba), Medila (Montilla), Cuernata (Granada), Djayan (Jaén), Obbada (Úbeda), Wadiash (Guadix), Basta (Baza).

Más abajo, del lado de occidente y cerca del Circundante, se hallan las ciudades de Shantamariya (Santa María de Algarves) y Shilb (Silves). Al oriente de estas dos localidades, quedan Batlius (Badajoz), Mérida, Yábira (Évora), Gafiq, Bezdjala (Trujillo) y Qalat-ribah (Calatrava). Más abajo, hacia el oeste y en la proximidad del mar Circundante, se levanta la ciudad de Oshbuna (Lisboa), ubicada sobre el río de Tadja (Tajo). Al este de la misma las ciudades de Shantarin (Santarem) y Coria, situadas sobre el propio río, luego Qantarat-es-Saif (el puente de la Espada, Alcántara).[65] Directamente al este de Lisboa se alza Djabal-ash-sharat (Sierra), cadena de montañas; que se dirige rumbo al oriente siguiendo el límite septentrional de la fracción. Y finaliza por Madinat Salim (Medinaceli), situada más allá de la mitad de esta fracción. Al pie de estas montañas se encuentra la ciudad de Talbira (Talayera), ubicada al oriente de Coria, luego Tolaitola (Toledo), luego Wadi-el-Hidjara (Guadalajara), luego Madinat Salim. Entre el comienzo de esta cadena y Lisboa está la ciudad de Qalmariya (Coímbra). Allá por el occidente de España. En la España oriental: sobre el litoral del mar Romano, y después de Almería, se encuentran Cartagena, Liqant (Alicante), Denia, Balensia (Valencia), y finalmente, Tartusha (Tarragona), ciudad ubicada en el extremo oriental de la fracción. Más abajo de ella, hacia el norte, quedan Liorqa (Loica) y Shaqqura (Segura), que lindan con Baza y Calatrava, ciudades de España occidental.[66] Del lado de oriente se hallan Marsia (Murcia), Shátiba (San Felipe de Játiva), situadas abajo de Valencia, al este.[67] En seguida vienen Shaqar (Júcar), Tartusha (Tortosa), Tarkuna (Tarragona), a los finales de esta fracción. Más abajo de ésta, hacia el norte (hacia el sur) quedan las ciudades de Mandjala

(Chinchilla) y Úbeda, que confinan, del lado del oeste, con Segura y Toledo.[68] Más abajo de Tortosa, al nordeste, se encuentra la ciudad de Afraga (Fraga). Al este de Madinat Salim se ubica Qalat-Ayub (Calatayud); más adelante está Sirqasta (Zaragoza), luego Lérida, ubicada sobre el límite de esta fracción, hacia el noreste.

La segunda fracción de este clima, está cubierta por las aguas del mar, excepto el ángulo del noroeste, donde una parte de la tierra permanece al descubierto. Allí se halla la montaña de Albortat (las Puertas, de los Pirineos), cuyo nombre significa «montaña de gargantas y pasajes». Esta cordillera empieza en los finales de la primera fracción del quinto clima, donde el mar Circundante se detiene, al extremo sudeste de la fracción, y se dirige hacia el mediodía[69] con inclinación al oriente. Saliendo de la primera fracción del cuarto clima, entra en la segunda ofreciendo unos pasajes que conducen al continente, es decir, a las tierras de Gashkuniya (Gascoña), país que contiene las ciudades de Jaridah (Girona) y Qarqashuna (Carcasona). Sobre la costa del mar Romano, en esta fracción del clima, está situada la ciudad de Barcelona, luego Arbuna (Narbona). La parte del mar que ocupa esta fracción contiene numerosas islas, muchas de ellas sin habitantes, debido a su pequeñez. Al occidente está la isla de Sercleniya (Cerdeña), y, al oriente, la de Siqilliya (Sicilia),[70] que ocupa un espacio considerable: se dice que su perímetro es de setecientas millas. Comprende numerosas ciudades, siendo las más famosas Siraqusa (Siracusa), Belerm (Palermo), Tarábiga (Trapani), Mazer (Mazara) y Mesini (Mesina). Esta isla está situada enfrente de la provincia de Ifrikiya. En el intervalo que las separa, quedan las islas de Agdush (Gozzo) y Málita (Malta).

La tercera fracción de este clima, está igualmente cubierta por el mar, excepto tres puntos, del lado norte. El punto del occidente forma parte del territorio de Qaluriya (Calabria); el del

centro (la Tierra de Otranto), perteneciente a Ankabordiya (Lombardía), y el del oriente (la Albania), que corresponde a las comarcas de Venecia.

La cuarta fracción del clima, está asimismo inundada por el mar, y encierra un crecido número de islas, en su mayoría, sin habitantes, como el caso de la tercera fracción. Las habitadas son Bel-lunas (la de Peloponeso), situada en la parte noreste, y la de Iqritish (Creta), que se extiende desde el centro de la fracción rumbo al ángulo del sudeste.

En la quinta fracción, al sur y al oeste, el mar ocupa un gran espacio triangular, cuyo lado occidental se prolonga hasta el extremo septentrional de la fracción, y cuyo lado meridional ocupa aproximadamente las dos terceras partes de longitud de la fracción. El tercio restante, ubicado del lado de oriente, presenta una extensión de tierra cuya porción septentrional se dirige hacia el occidente, siguiendo la propia inclinación del mar: su porción meridional se compone de las comarcas inferiores (septentrionales) de Siria. Se encuentra por el monte Llikam (el Líbano y el Anti-Líbano), que avanza hacia el norte hasta los límites de Siria, y se dirige de allí hacia el noreste. Después de ese codo, recibe el nombre de Djabal-es-Silsila (montaña de la cadena, el Taurus). De allí, esta cordillera penetra en el quinto clona, y, enderezándose rumbo al oriente, pasa cerca de una porción de Aldjazira (Mesopotamia). Del lado occidental de ese codo, una cadena de montañas se dilata hasta un golfo (el Archipiélago) que sale del mar Romano y que toca los límites septentrionales de la fracción. En esta cordillera se hallan varias gargantas, llamadas Addorub (los Desfiladeros), que conducen al país de Armenia. Esta fracción comprende las partes de Armenia que separan esta cordillera de Djabl-es-Silsila. La porción meridional, ya citada, encierra las comarcas inferiores de Siria; está atravesada por el Likam, cordillera que se interpone entre el mar Romano y el límite (oriental) de esta fracción, y

que se dirige de sur a norte. Sobre el litoral del mar que baña ese territorio, queda la ciudad de Antarsus, situada en el comienzo de esta fracción, del lado sur; esta ciudad confina con la de Arca y Trablos (Trípoli), ubicadas sobre la costa, en el tercer clima. Al norte de Antarsus, se encuentra Djebela, luego Ladiquiya (Lataquia), luego Iskandaruna (Alejandreta), Saluqiya (Seleucia); más adelante, al norte, se extiende el país de Rum (Asia Menor).

En cuanto a monte Likam, que se prolonga entre el mar y el límite oriental de esta fracción, y que cruza las tierras de Siria, en cuyas inmediaciones de ese punto y parte meridional de la fracción, al oeste de la montaña, se encuentra una fortaleza llamada Alhauani o Aljuabi. Este fuerte pertenecía a los Ismailitas-Hashashin, conocidos hoy día bajo la denominación de Fidawía (adictos, confidentes). Dicho fuerte lleva también el nombre de Masiat, y está situado enfrente de Antarsus, del de oriente; en la misma dirección, al este de la montaña, se halla Silmiya, ciudad ubicada al norte de Homs (Entesa). Al norte de Masiat, entre la montaña y el mar, se encuentra la ciudad de Antakiya (Antioqnía); frente a ésta, y al oriente de la montaña, queda Almaarra; al este de ella, está Almiraga. Al norte de Antioquía, se sitúa Almasisa (Mopsueste), luego Adana, Tarsus, límites de Siria. En su adyacencia, al occidente de la montaña, se ubican Qinnisrin y Ain-Zirba (Anazarbe); frente a Qinnisrin, al este de la montaña, queda Halab (Alepo); y frente a Ain-Zirba, sobre los confines de Siria, se encuentra Manbidj (Bamysa, Hierápolis). En cuanto a los desfiladeros de Addorub, tienen a su derecha, entre sí y el mar Romano, el territorio de Rum (Anatolia, el Asia Menor), que, al presente, pertenecen a los turcomanos, teniendo por soberano, al hijo de Othman. En esta región, sobre la ribera del mar, se hallan las ciudades de Antaliya (Satalia) y Alalaya. Por lo que respecta a la parte de Armenia, que está situada entre la montaña de los Desfiladeros y la de la

Cadena (As-Silsila), contiene las ciudades de Marasch, Malatia y Angora, y se prolonga al norte y rebasa esta fracción del clima.

El río Djaihun sale de la parte de Armenia que corresponde a la quinta fracción (del quinto clima y entra en éste); fluye al oeste del río Sihan, que viene del propio país, y se encamina primero hacia el sur, luego atraviesa los Dorub, pasa delante de Tarsus y Masisa, vira en seguida hacia el sudoeste, y concluye en el mar Romano, al mediodía de Selukiya.[71] El Sihan corre paralelamente al Djaihun; pasa junto a Angora y Marasch, cruza los Dorub hasta Siria, pasa delante de Ain-Zirba, luego, alejándose del Djaihun, se desvía hacia el noroeste; llegando en seguida al occidente de Masisa mezcla sus aguas, junto a ésta ciudad, con las del Djaihun.[72]

Referente a la porción de Mesopotamia que la cordillera del Likam rodea en su curvatura para alcanzar la montaña de la Cadena, comprende, al mediodía, las ciudades de Ráfida y Raqqa; luego Harran, Sarudj y Roha (Edesa); en seguida Nasibin (Nisibe), Samisat (Samosate) y Amid, ubicadas al pie de la montaña de la Cadena, en el ángulo noreste de la fracción. Esta parte de la fracción está atravesada por el Éufrates y el Tigris, que salen de la quinta fracción y fluyen hacia el mediodía cruzando el territorio armenio y cortando la montaña de la Cadena.

El Éufrates corre al occidente de Samisat y Sarudj; luego se dirige hacia el oriente, pasa al oeste de Ráfida y Riqqa, y penetra en la sexta fracción de este clima. El Tigris fluye al este de Amid, y, a poca distancia, se desvía rumbo al oriente; bien pronto entra en la sexta fracción. En la parte occidental de esta fracción, se encuentra la comarca de Aldjazira (Mesopotamia), al oriente de la cual está el país del Iraq, que confina con ella y se prolonga hacia el oriente hasta cerca del límite de la fracción. En ese punto, el extremo del Iraq está atravesado por la montaña de Isphahán, que, partiendo del mediodía de la frac-

ción, se dirige oblicuamente hacia el oeste. Al llegar a la mitad del límite de la fracción, del lado norte, continúa rumbo al occidente, hasta rebasar la fracción. Siguiendo siempre la misma dirección, termina enlazándose al sistema de la Cadena, en la quinta fracción. La sexta fracción es dividida en dos porciones, la una occidental, la otra oriental. Al sur de la porción occidental el Éufrates sale de la quinta fracción de este clima; al norte se encuentra el paso del Tigris de la misma fracción. Desde que entra el Éufrates en la sexta fracción, pasa junto a Qarqisia, de donde se deja ir un brazo hacia el norte que desparrama sus aguas en Mesopotamia, absorbiéndole allí la tierra. A corta distancia de Qarqisia, vira hacia el sur, pasando al oeste de Jabur y Rahba, donde se le desprende un canal con dirección al mediodía, quedando a su oeste la ciudad de Saflin. Encauzándose a continuación para el este, se divide en varios brazos, de los cuales uno pasa por Kufa, y los otros por Qasr Ibn Habira y Aldjamiain. Al llegar al sur de la fracción, esos brazos entran todos en el tercer clima y van a perderse en las tierras situadas al oriente de Hira y Qadisiya. El Éufrates, dejando Rahba, continúa hacia el este, pasa al norte de Hit, corre luego al sur de Zab y Anbar, para desaguar en seguida en el Tigris, cerca de Bagdad.

El Tigris, por su parte, al salir de la quinta fracción para entrar en ésta, prosigue rumbo al oriente paralelamente al sistema de Ja Cadena, que lleva la misma dirección, juntamente con la montaña del Iraq. El río pasa al norte de Djazirat Ibn Omar, luego del Mausil (Mosul) y Tikrit. Al llegar a Haditha, se inclina hacia el sur quedando esta ciudad al oriente, asimismo los dos Zabes: el grande y el pequeño. Continuando su curso hacia el sur, pasa al occidente de Qadisiya, y, alcanzando Bagdad, se mezcla con el Éufrates. Siguiendo constantemente la misma dirección, cruza al oeste de Djirdjiraya, penetra en el tercer clima

y se divide en numerosos brazos y canales, los cuales, al cabo de reunirse, desembocan en el mar de Eares, junto a Abadan.

El espacio comprendido entre el Tigris y el Éufrates, antes de hacerse la unión de ambos cerca de Bagdad, constituye el país llamado Aldjazira (Mesopotamia). Después de rebasar Bagdad, estos dos ríos reciben las aguas de un tercero, que viene del noreste, y que, habiendo llegado en su travesía a Nahrauán, provincia situada frente a Bagdad, del lado oriental, se desvía hacia el mediodía para verterse en el Tigris, antes que este penetre en el tercer clima. Entre el último río y las montañas de Iraq y de Persia (Alaadam), está situado el cantón de Djalula. Al este, cerca de la montaña, se encuentran las ciudades de Holuán y Saimara.

La parte occidental de esta fracción está ocupada por una montaña que parte desde la montaña de Persia, se dirige hacia el oriente, y se prolonga hasta los finales de la fracción. Se llama montaña de Shihrizur. La más pequeña de las dos porciones de la fracción queda al mediodía y contiene la ciudad de Jauandján, ubicada al noroeste de Isphahán. Esta porción se llama provincia de Holus[73] en cuyo centro se halla la ciudad de Nahauand, y, al noroeste, la de Shihrizur, situada cerca de la conexión de las dos montañas. Hacia el este, en el límite de la fracción, se encuentra la ciudad de Dainur. La otra porción de la fracción encierra una parte de Armenia, con Miraga por cabecera. La parte de la montaña del Iraq que se extiende enfrente, se llama monte Baria, con los kurdos por habitantes. Detrás de la comarca de los dos Zabes, situada junto al Tigris, se encuentra el país de Azerbeidján, que ocupa el extremo oriental de esta fracción y que contiene las ciudades de Tibriz y Beidaqan o Beilacan. En el ángulo noreste de la misma fracción se encuentra una porción del mar de Nitish (Mar Negro), llamado antaño mar del Jazar.[74]

En la séptima fracción de este clima, al oeste y al sur, se extiende la parte más grande de la provincia de Holus, que encierra las ciudades de Hamdán y Qazuin. El resto de esta provincia está ubicado en el tercer clima. Allí se localiza la ciudad de Isfahán. (En la sexta fracción) Holus tiene por límite meridional una montaña que sale (de esta fracción) al occidente de la provincia, pasa por la sexta fracción del tercer clima y se desvía en seguida para entrar en la (séptima fracción) del cuarto clima. Allí se conecta con la parte oriental de la montaña del Iraq que, como se ha dicho, sirve también de límite a la parte de Holus que se encuentra en la subdivisión oriental de la fracción. Esta montaña, que rodea a Isfahán (Isphahán), sale del tercer clima y dirigiéndose rumbo al norte, penetra en la séptima fracción del clima que nos ocupa, haciendo el lindero de la provincia de Holus, del lado del este. Allí, al pie de esta cordillera, están situadas las ciudades de Cashán y Cam. Llegando aproximadamente a la mitad de su recorrido, esta cordillera se desvía un tanto hacia el occidente, luego, formando una curva, vuelve hacia el este con una inclinación al norte, para entrar en el quinto clima. En la parte oriental de la curva que describe, se encuentra la ciudad de Raí. Junto al sitio donde cambia de dirección, comienza otra montaña, que se endereza rumbo al oeste, hasta el extremo de la fracción. Allí, al sur de la montaña, se halla Qazuin. Al norte de esta montaña y por el lado de la montaña de Raí, que se enlaza a ella para dirigirse, primero hacia el noreste y alcanzar el centro de la fracción, de donde pasa al quinto clima, está situado el país de Tabaristán. Este país ocupa el espacio que separa a dichas montañas del mar de Tabaristán, del cual una parte traspone el quinto clima, para invadir aproximadamente la mitad (septentrional) de esta fracción, de occidente a oriente. En el punto donde la montaña de Raí efectúa su desviación al sur, se eleva otra montaña que se prolonga en línea recta hacia el oriente, con ligera inclinación hacia el sur, y entra en la octava

fracción de este clima, del lado de occidente. Entre la montaña de Raí y ésta, cerca del punto de su iniciación, se encuentra el país de Djordján, con su ciudad de Bistam. Más allá (al medio día) de esta última montaña queda una porción de esta fracción, que contiene el resto de los parajes desérticos, que separan a Fares de Jorasán. Dichos parajes están al oriente de Qashán; en su extremo, cerca de esta montaña, se alza la ciudad de Astirabad. A los dos costados de la misma cordillera, parte oriente (de la fracción) y hasta su límite, se extiende la provincia de Naisabur, que forma parte de Joraán. Al sur de la montaña y oriente de los parajes desérticos está situada la ciudad de Naisabur, luego la de Merv-Chadján, ubicada en el límite de la fracción. Al norte de la montaña y oriente de Djordján, se encuentran las ciudades de Mihradján, Jazarun y Tus. Esta última, cerca del límite oriental de la fracción. Todos estos lugares quedan en la proximidad norte de la montaña. Al norte de la misma montaña se halla la provincia de Nesa, rodeada en el ángulo noreste de la fracción por desiertos totalmente inhabitados.

En la octava fracción de este clima, del lado occidental, pasa el río Djaihun, dirigiéndose de sur a norte. Sobre su margen occidental se encuentran las ciudades de Zemm y Amol, pertenecientes al Jorasán, asimismo los cantones de Tahiriya y Djordjaniya, que forman parte de Juarezm. El ángulo sudoeste de esta fracción está rodeado por la montaña de Astirabad, que, después de atravesar la fracción precedente, entra en esta por el lado occidental. Allí se encuentra también una parte del territorio de Herat. La montaña atraviesa el tercer clima, entre Herat y Djauzadján, yéndose a juntar con la montaña de Bottam, como quedó dicho. Al oriente del Djaihun, y en el sur de esta fracción, está situado el país de Bujara, luego el de Sagd, con Samarcand por capital. En seguida se localiza Serdar y el país de Oshna u Osrushna, que contiene la ciudad de Jadjanda, ubicada en el lindero oriental de la fracción. Al norte de Samar-

cand, Serdar y Osrushna se extiende el territorio de Yalac, y, al boreal de éste, el país de Shash, que se prolonga hacia el este hasta los finales de la fracción, ocupando además una porción de la novena. Al mediodía de esta porción queda una parte de la provincia de Fergana.[75] De esta misma porción de la novena fracción sale el río Shash; cruza la octava fracción y desemboca en el Djaihun, en donde éste traspone la fracción, por el lado norte, para entrar en el quinto clima. Antes de dejar el territorio de Yalac el río del Shash recibe la afluencia de otro, que viene del lado del Tíbet, dentro de la novena fracción del tercer clima. En el momento de dejar la novena fracción, se junta con el río de Fargana. La montaña Djabragún, que empieza en el quinto clima, se encamina rumbo al sudeste, paralelamente al río del Shash, pasa dentro de la novena fracción de este clima y sigue el contorno del territorio de Shash. A continuación describiendo una curva dentro de la propia fracción, se dirige hacia el sur siguiendo todavía los contornos de Shash y de Fergana, y penetra así en el tercer clima. En medio de la (octava) fracción, entre el río del Shash y el flanco de la montaña, se encuentra el país de Farab, separado de las comarcas de Bojara y Juarezm por los precitados desiertos inhabitados. Sobre el ángulo noreste de la misma fracción se sitúa el país de Jodjenda, que comprende los territorios de Isfidjab y Taraz.

Después de Fragana y Shash se halla, en la novena fracción de este clima, al sur de su parte occidental, la comarca de Jarloj. En la parte septentrional, la comarca de Jalidja o Joljiya. La parte oriental de esta fracción, hasta su extremidad, está ocupada por el territorio de Kairnak, que se despliega por toda la décima fracción hasta la montaña de Quqí.[76] Esta cordillera forma el límite oriental de la (décima) fracción y domina una parte del mar Circundante: es la montaña de Yadjudj y Madjudj (Gog y Magog). Los pueblos que acabamos de enumerar constituyen otras tantas ramas de la raza turca.

La primera fracción de este clima está cubierta por las aguas del mar, excepto una pequeña porción, del lado sur y del lado de oriente. En efecto, el mar Circundante ha penetrado, por el lado del occidente, en los climas quinto, sexto y séptimo apartándose del círculo que describe en torno del globo.[77] La porción que queda al descubierto de esta fracción está en la parte sur, y forma un triángulo unido (por su base) a España. Ese rincón de tierra, rodeado por el mar, representa los dos lados de un triángulo y el ángulo intermedio. Hacia el límite sudoeste de la fracción, esa parte de España occidental comprende Montemayor,[78] situada sobre la costa del mar, luego Shalamanqa (Salamanca), que está más al oriente, y, al norte de esta ciudad, Sammura (Zamora). Al este de Salamanca, y sobre el extremo meridional de la fracción, se levanta Alba,[79] y más al este se extiende la provincia de Qastala (Castilla). Esta comarca contiene la ciudad de Shaqquniya (Segovia); al boreal el territorio de León y la ciudad de Bargasht (Burgos). Detrás de esta región, del lado norte, la comarca de Djiliqiya (Galicia), que se dilata hasta el ángulo formado por esta parte del país. Sobre el mar Circundante, al extremo del lado occidental del triángulo, se encuentra la ciudad de Shantiaqu (Santiago). Este nombre equivale a nuestro Yaaqub (Jacob). La fracción que nos ocupa encierra también varias localidades de la España oriental, tales como Shitilliya (Tudela), situada sobre su confín meridional y al oriente de Castilla. Al noreste de esta provincia se encuentra Washqa (Huesca), luego Banbaluna (Pamplona), situada en la parte noreste de esta fracción. Al occidente de Pamplona se localiza Qastala (Estela), luego Nádjiza (Nájera), ubicada entre esta ciudad y Burgos. Una gran cadena de montañas atraviesa esa región, paralelamente al mar, a poca distancia del mismo, siguiendo el lado noreste del triángulo. Al extremo oriental del mar, en las cercanías de Pamplona, esa cadena se enlaza con

otra (se trata de los Pirineos), que, como quedó dicho, su extremidad meridional toca el mar Romano, en el cuarto clima, sirviendo, del lado oriental,[80] de límite y barrera de España. Sus desfiladeros constituyen otros tantos pasajes que conducen al país de Gascuña, perteneciente a la nación de los francos. En esa parte (de España), la porción comprendida dentro del cuarto clima contiene Barcelona y Narbona, situadas sobre la costa del mar Romano; luego Gerona y Carcasona, ubicadas más adelante, hacia el boreal. La porción que corresponde al quinto clima encierra Tolosa, que queda al norte de Gerona.

La porción oriental de la (primera) fracción comprende un segmento de terreno que el mar ha dejado al descubierto y que tiene la forma de un triángulo alargado, cuyo ángulo agudo está situado detrás de las puertas (los Pirineos). Al extremo de ese segmento, junto a las montañas de los Pirineos y sobre la orilla del mar Circundante, se localiza la ciudad de Bayona. Al otro confín, lado noreste de la fracción, queda el país de Bintu (Poitou), pueblo de los francos. Esta comarca se prolonga hasta los linderos de la fracción.

En la parte occidental de la segunda fracción está situado el país de Gashkuniya (Gascuña), al norte del cual se encuentra Poitou y Burgos (Bourges), comarca ya citada.[81] Al oriente de Gascuña se halla un golfo del mar Romano que penetra en esta fracción en forma de una muela[82] (golfo de Lyón) inclinado un tanto hacia el este. De tal modo Gascuña, que se encuentra al oeste de este golfo, forma un istmo que avanza dentro del mar. A los limítrofes septentrionales de esta porción del mar está el territorio de Djanaua (Génova), y sobre la misma línea, hacia el norte, la montaña de Nit-Djun (los Alpes). Más al norte todavía, en la propia dirección, queda el país de Barguna (Bourgogne). Al oriente del golfo de Génova, que sale del mar Romano, se encuentra otro, de la misma procedencia,[83] y entre ambos un promontorio avanza dentro del mar.[84] Sobre la parte occiden-

tal de dicho promontorio se levanta Bish (Pisa); más al oriente está Romat-el-Odhma (la Gran Roma), capital del imperio de los francos y sede del Papa, supremo patriarca de esos pueblos. Esta ciudad encierra, como es notorio, inmensos edificios, imponentes monumentos y antiguas iglesias. Entre sus maravillas, se cuenta el río que la cruza de oriente a occidente, y cuyo lecho está adoquinado con láminas de cobre.[85] Entre sus iglesias hay una consagrada a los dos apóstoles: Pedro y Pablo, quienes allí mismo tienen sus sepulcros. Al boreal de los Estados romanos se localiza el país de Anbardjiya (Lombardía), que se extiende hasta los finales de la fracción. Sobre la ribera oriental del golfo cerca del cual se sitúa Roma, se eleva la ciudad de Nabil (Nápoles), que toca los confines de Qaluriya (Calabria), uno de los Estados francos. Al norte se prolonga una parte del golfo de Venecia, que sale del lado occidental de la tercera fracción para entrar en esta. Este golfo se encauza paralelamente al borde septentrional de la segunda fracción deteniéndose en su tercio longitudinal. La mayor parte del Estado veneciano queda sobre la ribera meridional (occidental) del golfo, entre el mismo y el mar Circundante (Romano). Al norte, en el sexto clima, se encuentra la provincia de Ankilaiya (Aquilée).

En la tercera fracción de este clima, del lado de occidente, la provincia de Calabria se extiende entre el golfo de Venecia y el mar Romano. Una parte de su territorio entra en el cuarto clima y avanza, en forma de un promontorio, entre otros dos golfos formados por el mar Romano, en dirección al norte, para alcanzar esta fracción.[86] Al oriente de Calabria está situada Ankibarda,[87] península que se extiende entre el golfo de Venecia y el mar Romano. Un cabo, que esta península envía dentro del cuarto clima y el mar Romano, está limitado, del lado de oriente, por el golfo de Venecia, el cual, desligándose de este mar, se dirige primeramente hacia el norte, luego hacia el poniente, con dirección paralela al límite septentrional de la frac-

ción. Una inmensa cordillera sale del cuarto clima y se encamina en el mismo sentido: al principio sigue la dirección del mar, rumbo al norte, en seguida se desvía con él hacia el occidente, entra en el sexto clima y va a detenerse frente al golfo, lado norte, dentro del territorio de Aqileya, pueblo alemán, tal como lo indicaremos. En tanto que este mar y la cordillera se dirigen hacia el norte, domina, entrambos y sobre la orilla del golfo, una extensión del país que forma parte de los Estados venecianos.[88] En el sitio donde el golfo y la cordillera se desvían hacia el occidente, se localiza la provincia de Djeruacia (Gueruacia o Croacia); luego las comarcas de Alemania, situadas sobre la extremidad de este brazo de mar.

La cuarta fracción de este clima contiene una porción del mar Romano que viene del cuarto clima. Toda la costa está recortada por los brazos de mar en su trayecto al norte. Esos golfos están separados unos de otros por los promontorios que avanzan del continente. Hacia los limítrofes orientales de la fracción se encuentra el canal de Constantinopla, que, separándose de esta porción del mar Romano, que se encuentra al mediodía, fluye hacia el boreal en línea recta. Apenas entra en el sexto clima, vira hacia el este, para ir a juntarse, en la quinta fracción, con el mar de Nitish (mar Negro), que ocupa, además, una parte de la cuarta y de la sexta fracciones. De lo que hablaremos más adelante. La ciudad de Qostantiniya (Constantinopla) queda al oriente[89] de ese canal, sobre el límite septentrional de la cuarta fracción. Esta importante metrópoli, antaño capital de los Césares, encierra los restos de vetustos monumentos y enormes edificios, que han sido tema de muchos relatos. La parte de esta fracción que se encuentra entre el mar Romano y el canal de Constantinopla contiene el país de Makduniya (Macedonia), que había pertenecido a los griegos y sido cuna de su imperio. Al este del canal, hacia el límite de esta fracción, se halla una porción de Bathus,[90] tierra que suponga sirva hoy día

de parajes a los turcomanos nómadas. Es allí donde reina el hijo de Othmán;[91] la ciudad que tiene por capital se llama Barsa (Brus).[92] Este país había pertenecido antes a los romanos; les fue arrebatado por otros pueblos cayendo finalmente en poder de los turcomanos.

El país de Bathus está al sudeste de la quinta fracción de este clima; al boreal, hacia el límite de la misma fracción, se encuentra el cantón de Ammuriya (Amorium). Al oriente de esta comarca se localiza el Qabaqib,[93] río que nace en una montaña situada en ese lado y que corre rumbo al sur hasta verter sus aguas en el Éufrates, antes que éste haya dejado esta fracción, para entrar en el cuarto clima. En ese sitio, al occidente de la fracción, queda la fuente del Sihan, y, más al oeste, la de Djaihún, de ambos ríos ya hemos hablado, y que éstos siguen la misma dirección del Éufrates. Al este de esos puntos está el manantial del Tigris, río que fluye paralelamente al Éufrates, encauzándose por el mismo lado hasta reunirse los dos cerca de Bagdad. En el ángulo sudeste de esta fracción, allende la montaña donde el Tigris brota, queda la ciudad de Mayafariqin. El río Qabaqib, precitado, divide esta fracción del clima en dos partes, la del sudoeste comprende el país de Bathus. Más abajo, sobre el límite septentrional de la fracción, y detrás (al sur) de la montaña que da nacimiento al Qabaqib, se halla el territorio de Ammuriya, ya citado. La segunda parte ocupa el tercio de la fracción, de los lados norte, este y sur. De este último lado se sitúan las fuentes del Tigris y del Éufrates; al norte, está la provincia del Bailaqán, que confina con la de Ammuriya, que está situada más allá de la montaña del Qabaqib. Es de una anchura considerable. A su extremidad, cerca de la fuente del Éufrates, se localiza la ciudad de Jarshana. El ángulo noreste de esta fracción contiene una porción del mar de Nitish (Negro), que recibe del canal de Constantinopla una parte de sus aguas.[94]

En la sexta fracción de este clima, del lado del sudoeste, se localiza Armenia, país que se prolonga hacia el este hasta trasponer los confines de la fracción. En ese mismo lado contiene la ciudad de Erzen, y, del lado norte, las ciudades de Tiflis y Daibal. Al oriente de Erzen queda la ciudad de Jalat, luego la de Birdáa; al mediodía, con inclinación al este, se encuentra la ciudad de Arminiya. Por allí el territorio de Armenia entra en el cuarto clima. En ese sitio está situada la ciudad de Miraga, al oriente de la montaña de los kurdos, llamada Borma. Ya hemos mencionado esta montaña al tratar de la sexta fracción del (cuarto) clima. En la fracción que nos ocupa aquí, y en el cuarto clima antedicho, la Armenia tiene por lindero, del lado oriental, el país de Azerbeidján. A su limítrofe, en la parte oriental de la misma fracción, se encuentra la ciudad de Ardabil, ubicada sobre la porción del mar de Tabaristán (mar Caspio), que penetra desde la séptima fracción en la parte oriental de ésta. Sobre la ribera septentrional (del propio mar de Tabaristán), en esta fracción, está situada una parte del país de Jazar, pueblo turcomano. Junto (y al occidente) de esta porción del mar, lado norte, comienza una cadena de montañas que se prolonga en dirección al oeste hasta la quinta fracción de este clima. En su travesía por la misma describe media vuelta, rodea la provincia de Meyafariqin y continúa al cuarto clima, cerca de Amid. Llegando a las provincias inferiores (septentrionales) de Siria, se conecta con la montaña de la Cadena yéndose a mezclar con la cordillera del Likam.

Las montañas que ocupan la parte boreal de esta fracción encierran varias gargantas o pasajes por donde las cruzan los viajeros. Al mediodía de las mismas se encuentra el país del Abuab, que se extiende, hacia el este, hasta el mar de Tabaristán. Sobre la orilla de este mar, y en el país precitado, se levanta la ciudad de Bab-el-Abuab (la puerta de las puertas, Derband). Inmediatamente al sudoeste del Abuab, se encuentra Armenia.

Entre el límite del Abuab y las comarcas meridionales de Azerbeidján, queda la provincia de Azzab o Arran, que se despliega hasta el mar de Tabaristán. La parte de esta fracción que está al norte de estas montañas contiene, en su extremo occidental, el reino del Serir.[95] El ángulo noroeste de la fracción está ocupado totalmente por una porción del mar de Nitish, en la cual el canal de Constantinopla vierte sus aguas. Esta porción del Nitish está circundada por el reino del Serir, y baña los muros de Trabizonda (Trebizonde), ciudad de esta comarca. El país del Serir se extiende hacia el oriente, entre las montañas del Abuab y el límite boreal de la fracción, hasta finalizarse junto a una montaña que le separa del país de Jazar. En ese extremo se levanta la ciudad de Sul. Detrás de esta montaña-barrera queda un trozo del país de Jazar, que termina en el ángulo noreste de la fracción, entre su límite boreal y el mar de Tabaristán.

Toda la parte occidental de la séptima fracción está invadida por el mar de Tabaristán. El extremo meridional de este mar pasa dentro del cuarto clima y baña, como se ha dicho, las costas de Tabaristán, así como el pie de la montaña del Dailam, la que se prolonga hasta Qazuin. Inmediatamente al oeste de esta parte del mar, hay otra porción situada en la sexta fracción del cuarto clima; al norte de esta misma porción, se localiza otra, que apenas traspone el límite oriental de la sexta fracción. Un rincón de tierra resta al descubierto al noroeste de este mar, punto por donde recibe las aguas del río Ithil (el Volga). En la parte oriental de esta fracción, se observa otro espacio de tierra que el mar no ocupa; es allá donde quedan los campos que recorren los Gozz, otro pueblo de la raza turca. (Se les llama también Jazar, lo cual lleva a creer que su nombre, al pasar a la lengua árabe, ha sufrido una modificación por la conversión de la letra j en g, y por la duplicación de la z). Este espacio de tierra está rodeado, del lado sur, por una montaña que sale de la octava fracción, y se dirige rumbo al oeste, hasta un poco más acá

de la mitad de ésta. Entonces hace un viraje hacia el norte, para alcanzar el mar de Tabaristán, al cual rodea siguiendo su ribera hasta el sexto clima. En el punto donde este mar cambia de dirección, la montaña hace otro tanto alejándose de él. En ese sitio ella lleva el nombre de monte Siah o Shiah (Síah Ku «la montaña negra»). En seguida se encamina rumbo al occidente, pasa dentro de la sexta fracción del sexto clima, luego torna al sur, donde entra en la sexta fracción del quinto clima. Es allí la porción de la cordillera que, en esta fracción, separa el país del Serir del de Jazar. Este último territorio se extiende, sin interrupción, por los dos lados de Siah, tanto en la sexta fracción como en la séptima del clima, tal como se indicará más adelante.

La octava fracción del quinto clima se compone totalmente de los campos donde los Gozz, que forman parte de la raza turca, se entregan a la vida nómada. Hacia el sudeste contiene el lago de Juarezm (el Aral), que recibe las aguas del Djaihun. Dicho lago tiene trescientas millas de circunferencia, y recibe la confluencia de varios otros ríos, que vienen del territorio de los errantes Gozz. Al noreste de la fracción se encuentra el lago de Orun (Gorgun), que abarca una periferia de cuatrocientas millas de agua dulce. En la parte septentrional de esta fracción se alza una montaña, cuyo nombre, Mirgar, significa montaña de nieve. Se llama así porque la nieve la cubre perennemente. Esta montaña se conecta con los confines de la fracción. Al mediodía del lago de Orun se encuentra una montaña del mismo nombre, formada de roca sólida completamente desnuda, que no ofrece ninguna traza de vegetación. Del suyo deriva el nombre del lago. De esta montaña, así como de la de Mirgar, al norte del lago, brota un número incalculable de ríos, que convergen de los dos lados al mismo lago.

La novena fracción de este clima encierra el territorio de Arkas o Adkash, perteneciente igualmente a un pueblo turco.

Este territorio está situado al oeste de las tierras de los Gozz y al este del país de los Kaimak.[96] Por el lado oriente, hacia el extremo de la fracción, la montaña de Quqía separa estas comarcas del país de Gog y Magog. Esta cordillera se extiende allí como una barrera, de sur a norte, después de haber descrito un codo en el sitio donde sale de la décima fracción para entrar en esta. La propia cordillera ya había salido de la décima fracción del cuarto clima para entrar en la décima fracción del quinto clima. En ese punto sirve de límite al mar Circundante, hasta los finales boreales de la fracción; en seguida se dirige hacia el oeste para llegar cerca del lindero (meridional) de la décima fracción del cuarto clima; desde su origen hasta allí, viene circundando el país de Kaimak. Ya dentro de la décima fracción del quinto clima, la cruza hasta su límite occidental, dejando al mediodía un segmento que se alarga hacia el oeste y encierra el extremo del país de Kaimak. Penetrando entonces en la novena fracción, por su extremo superior (meridional) lado oriental, la cordillera bien pronto torna hacia el norte y avanza, en la misma dirección, hasta alcanzar la novena fracción del sexto clima. Es en ese sitio donde se localiza la barrera de la que hablaremos en seguida. El ángulo noreste de esta novena fracción contiene el territorio que circunda la cordillera de Quqía; dicho territorio se prolonga hacia el sur y forma parte del país de Yadjudj y Madjudj (Gog y Magog).

En la décima fracción de este clima, se halla el país de Yadjudj, que la ocupa totalmente, excepto una pequeña parte del extremo oriental, que, de sur a norte, cubre el mar Circundante. Exceptuemos todavía la porción que la montaña de Quqía aísla allí, a su paso, y que se sitúa en el lado sudoeste de la fracción. Todo el resto integra el país de Gog y Magog.

SEXTO CLIMA

Más de la mitad (occidental) de la primera fracción de este clima está cubierta por el mar; el cual, para alcanzar el límite oriental de la misma fracción, traza luego una curva prolongándose hacia el boreal, en seguida se remonta hacia el sudeste y concluye cerca de los confines meridionales de la fracción. De esta manera deja al descubierto, en esta fracción, una porción de tierra que avanza como un cabo, entre dos brazos del mar Circundante, y se dilata considerablemente en longitud y anchura. Toda esta zona constituye la Britaniya (Bretaña). A la entrada de este istmo, entre los dos golfos y en el ángulo sudeste de esta fracción del clima, se encuentra la provincia de Saqis (Séez), que confina con la de Bintu (Poitou). Ya hemos hablado de Poitou en la descripción de la primera y segunda fracciones del clima.[97]

En la segunda fracción de este clima, el mar Circundante entra por los dos lados, el oeste y el boreal. Al oeste, ofrece una forma alargada que traspone la mitad septentrional del lado oriental de la Bretaña, región situada en la primera fracción. Allí, por el costado del norte, se conecta con la otra porción del mar que se prolonga de occidente a oriente. En la mitad occidental de la fracción, ese brazo de mar se ensancha un tanto, y abarca una parte de la isla de Inkliterra (Inglaterra). Se trata de una isla muy grande, que comprende varias ciudades y constituye un poderoso imperio. El resto de este país está situado en el séptimo clima. Al mediodía de ese brazo de mar y de su isla, en la mitad occidental de esta fracción, se localiza Armandiya (Normandía) y Afladish (Flandr o Flandres), provincias ubicadas sobre este mismo mar. Al sur y al oeste de esta fracción, se extiende el país de Ifrancia (Francia), en seguida, al este, la Borguniya (Bourgogne). Todas estas comarcas pertenecen a los pueblos francos. El país de Almaniya (Alemania) queda en la mitad oriental de este clima. Al mediodía se sitúa la provincia de Ankilaya (Aquileya), y al boreal, la Bourgogne; luego vienen

los países de Lahuika (la Lorraine, Lorena) y Shasuiniya (Sajonia). Sobre la porción del mar Circundante que ocupa el ángulo noreste de esta fracción, está la provincia de Áfrira (la Frisia). Todas estas regiones están habitadas por pueblos alemanes.

Al sur de la parte occidental de la tercera fracción, se localiza Maratia (Buamia, según Edrisí, Bohemia), y, al norte (el resto de la) Sajonia. En la parte oriental se encuentra, al sur, la comarca de Onkiriya (Hungría), y, al norte, la de Boluniya (Polonia). Estos dos países están separados por la montaña de Biluat (los montes Cárpatos), que, entrando en la cuarta fracción, se dirige hacia el oeste con inclinación al boreal, para finalizarse en la Sajonia, sobre el límite de la mitad occidental (de la tercera fracción).

En la cuarta fracción, del lado sur, se halla el país de Djithuliya (¿Servia?), y más abajo, hacia el norte, el país de Rusiya (Rusia). Estos territorios están separados por la precitada montaña de Biluat, que parte del comienzo de esta fracción por el lado del oeste, para detenerse en la mitad oriental de la misma fracción. Al oriente del país de Djithuliya, queda el territorio de Djirmaniya. En el ángulo sudeste, se encuentra la provincia de Constantinopla, cuya capital se sitúa cerca del punto donde el canal que lleva su nombre se desprende del mar Romano para irse a desaguar en el mar de Nitish (el Ponto Euxino). La porción sudeste de esta fracción está invadida por un trozo del mar de Nitish, que recibe sus aguas por ese canal. En el ángulo formado por este mar y el canal está situada la ciudad de Misnat.

La parte meridional de la quinta fracción del sexto clima, está cubierta por el mar de Nitish, el cual, abandonando el estrecho, en la cuarta fracción, se despliega directamente rumbo al este, atraviesa toda la quinta fracción y una parte de la sexta. Su longitud, desde el punto de su partida, es de mil trescientas millas, con seiscientas de anchura. Detrás de este mar, en la parte

meridional de la fracción, se ve una larga faja de tierra que se extiende de occidente a oriente. En la parte occidental de esta faja se encuentra la ciudad de Hiracliya (Heráclea), ubicada sobre el borde del mar de Nitish y en los confines del territorio de Bailaqán, país situado en el quinto clima. Al oriente está la comarca de Laniya (los Alanos), con su capital Sinoboli (Sinope) sobre la costa del mismo mar. Al norte de este mar, en la parte occidental de esta fracción, se localiza el país de Borjan (Bulgaria), y, en la parte oriental, las comarcas de Rusia. Toda esta región está situada sobre el mar de Nitish. La Rusia circunda al país de los búlgaros; lo limita por el este en esta fracción; por el boreal, en la quinta fracción del séptimo clima; por el oeste, en la cuarta fracción de este clima.

La parte occidental de la sexta fracción encierra el resto del mar de Nitish, inclinado un poco hacia el norte. Entre este mar y el límite septentrional de la fracción está situado el país de Oamoniya (Coman). El resto del territorio de Alano, que ocupa el extremo meridional de la quinta fracción, se prolonga sobre este mar de sur a norte, ensanchándose a medida que el litoral del mar va haciendo la inclinación ya mencionada. En la parte oriental de la misma fracción, inmediatamente al este del país de Jazar, se encuentra el de Barthas. En el ángulo noreste de esta fracción queda el territorio de Bulgaria, y en el ángulo meridional, la comarca de Belendjer. La montaña Siah-Kuh (montaña negra del territorio persa) pasa por allí. Esta cordillera sigue la curva que la orilla del mar de Jazar hace en la séptima fracción de este clima; luego se aleja del mar para dirigirse hacia el oeste, atraviesa esta fracción y entra en la sexta fracción del quinto clima, yéndose a unir allí a la montaña del Abuab. A ambos costados de esta cordillera se extienden los países poblados por los jazar.

Al sur de la séptima fracción de este clima se localiza la comarca que rodea la cordillera Siah después de alejarse del mar

de Tabaristán, y que consta de una porción del país de Jazar, que se prolonga, hacia el oeste, hasta el límite de la fracción. Al oriente de esta comarca se halla la parte del mar de Tabaristán que esta cordillera circunda por el lado de oriente y al norte. Allende Siah, en la parte noroeste de la fracción, se despliega el territorio de Barthas; en la parte oriental de la misma fracción se ubica la comarca de Bisguirt (Bachkir) y la de Bidjnak (Pechenegue), pertenecientes a pueblos turcos.

Toda la porción meridional de la octava fracción está ocupada por el país de los Jaulaj o Julj, igualmente turcos. Su parte septentrional, del lado de occidente, contiene Al-ard-el-montina (Tierra Hedionda), y, del lado de oriente, la comarca que —según se dice—, fue devastada por Gog y Magog, antes de haberse construido la barrera. En la Tierra Hedionda nace el río Ithil (el Volga). Este río, uno de los más grandes del mundo, cruza las tierras turcas y desemboca en el mar de Tabaristán, dentro de la séptima fracción del quinto clima. Su curso muy sinuoso: sale de una montaña de la Tierra Hedionda de tres fuentes, que se reúnen para formar un solo cauce. El Ithil fluye en dirección al occidente, pasa dentro de la séptima fracción de este clima, de la cual alcanza casi el límite (occidental); luego torna hacia el boreal, penetra en la séptima fracción del séptimo clima, de la cual aísla el ángulo ubicado entre el sur y el oeste; en seguida entra en la sexta fracción del mismo clima y se encauza rumbo al oeste; a corta distancia, efectúa una nueva desviación hacia el mediodía, retorna a la sexta fracción del sexto clima, y da origen a varios brazos que corren hacia el oeste y van a verterse en el mar de Nitish, sin dejar esta fracción. El propio río cruza una porción del territorio de Bulgaria, ubicado al noreste de la fracción; entra en la séptima fracción del sexto clima, torna hacia el sur por tercera vez, penetra en la montaña Siah, atraviesa las tierras de Jazar y continúa a la séptima fracción del quinto clima. En ese punto desemboca en el

mar de Tabaristán, habiendo alcanzado la porción de esta fracción que el mar deja al descubierto, en el ángulo sudoeste.

En la parte occidental de la novena fracción se encuentra el país de Jashaj (Kiptchac), pueblo turco, asimismo la comarca de los Sarkas (Circasianos o Terkech), otro pueblo turco. En la parte oriental está situado el país de Magog. Los dos territorios están separados por la montaña de Quqía, que rodea una sección de ellos, como quedó dicho. Esta montaña comienza cerca del mar Circundante, en el lado oriental del cuarto clima; sigue el litoral del mar hasta el extremo boreal del mismo clima; luego se aleja en dirección al noroeste, y entra en la novena fracción del quinto clima. Volviendo entonces a tomar su dirección hacia el norte, atraviesa de austral a boreal, con propensión al poniente, la fracción que nos ocupa aquí. Allí, en el centro de esta cordillera, se localiza la barrera construida por Alejandro Magno. En seguida, conservando la misma dirección, la Quqía pasa a la novena fracción del séptimo clima, atravesándola rumbo al sur. Al reencontrarse allí con el Circundante al norte de la fracción, se encamina sobre el litoral, y tornando en seguida hacia el oeste se prolonga hasta la quinta fracción del séptimo clima, sin separarse aún de ese océano. En el centro de la novena fracción del sexto clima se encuentra la citada barrera construida por Alejandro. Los datos auténticos sobre el asunto, nos los suministra el Corán (sura XVIII, vers. 90 y *ss.*). Abdallah Ibn Jardadzabbah cuenta, en su *Tratado de Geografía*, que el califa Al Wathiq vio en sueño que esa barrera estaba abierta. Impresionado terriblemente, levantóse de su lecho e hizo partir al intérprete Salama, quien, al cabo de examinar el estado de aquella defensa, retornó con una senda descripción. Lo cual es una historia bien larga, que no viene al caso de nuestro tema.[98]

La décima fracción de este clima comprende el país de Magog, que se prolonga, sin interrupción, hasta los finales de la

misma. En ese punto, una parte del mar Circundante rodea la fracción, por el este y el boreal, extendiéndose en longitud del lado norte y ensanchándose en cierto grado del lado de oriente.

SÉPTIMO CLIMA

Por el costado boreal, el mar Circundante cubre la totalidad de este clima, hasta la mitad de la quinta fracción, donde este océano se topa con la cordillera de Quqía, que circunda los países de Gog y Magog. La primera fracción de este clima está inundada por el mar, igualmente la segunda, a excepción de las tierras que constituyen la porción más considerable de Inglaterra, y que se sitúa en la segunda fracción. Otra porción, ubicada en la primera fracción, se extiende con propensión al boreal; el resto, así como una parte del mar que le rodea, queda, como lo hemos indicado, en la segunda fracción del sexto clima. Entre esta isla y el continente hay una travesía de doce millas. Detrás de Inglaterra y en la parte septentrional de la segunda fracción, se localiza Rislanda,[99] isla que se prolonga de oeste a este.

La tercera fracción del clima está cubierta por el mar, excepto el lado sur, donde se halla un territorio de forma alargada, que se ensancha del lado de oriente. En esta parte se extiende, sin interrupción, la Foluniya (Polonia), país que ocupa asimismo la parte boreal de la tercera fracción del sexto clima, como quedó indicado. La parte occidental del brazo de mar que penetra en la tercera fracción del séptimo clima encierra una gran isla de forma redonda,[100] que se comunica, al sur, con el continente, por un istmo que colinda con Polonia. Al norte de ese brazo de mar, la isla (o península) de Birqaa (Noruega),[101] se prolonga de oeste a este, siguiendo el límite septentrional de la fracción.

Toda la parte boreal de la cuarta fracción está cubierta por el mar Circundante, desde el oeste hasta el oriente; el lado meri-

dional, que queda al descubierto, contiene, a partir del oeste, el país de los Fimark o Fimazik, pertenecientes a la raza turca; el lado oriental se forma de las comarcas de Tabest[102] y de la tierra de Reslanda,[103] que se extiende hasta el límite de la fracción. Este país está siempre cubierto por la nieve, y su población, poco numerosa; confina con Rusia, en la cuarta y quinta fracciones del sexto clima.

En la quinta fracción del séptimo clima, del lado oeste, se extiende Rusia, cuyo territorio se prolonga hacia el boreal hasta la parte del océano Circundante que se topa con la cordillera de Quqía. En la porción oriental de esta fracción, se encuentra el país de los Qomanes (Comans), el cual, después de conectarse con parte del mar de Nitish, que se sitúa en la sexta fracción del sexto clima, viene a terminar, en esta fracción, sobre el lago de Tarmi, de agua dulce. Las montañas que se localizan al norte y al sur de este lago, le envían crecido número de ríos. Al noreste de esta fracción y hasta sus confines, se despliega el país de Tatariya (Tartaria), pueblo igualmente turco.

La sexta fracción, del lado sudoeste, está totalmente ocupada por el territorio de los Comans. En el centro de este territorio, se encuentra el lago de Athur,[104] de agua dulce. Al oriente del lago quedan las montañas que le alimentan con varios ríos. En esta región, el frío es tan intenso que el lago está constantemente congelado, salvo algunos días del estío. Al oriente de Comans se dilata el país de Rusia, que empieza en el ángulo noreste de la quinta fracción del sexto clima. En el ángulo sudeste de la fracción que nos ocupa, se halla el resto de Bulgaria, comarca que comienza en la parte noreste de la sexta fracción del sexto clima. En el centro de esta parte del territorio búlgaro, el río Ithil (Volga), como se ha dicho, hace su primera desviación hacia el mediodía. Sobre el límite septentrional de la sexta fracción, del lado norte, la montaña de Quqía se extiende desde el occidente hasta el oriente.

En la séptima fracción de este clima, y su parte occidental, se localiza el resto del país de Petchenege, pueblo turco. Esta tierra comienza en la parte oriental de la fracción que precede; atraviesa el sudoeste de esta fracción (la séptima), luego se remonta y penetra en el sexto clima. La parte oriental de esta fracción encierra el resto del país de Bachkir[105] y una porción de la Tierra Hedionda, región que se prolonga hacia el este hasta la extremidad de la fracción. El límite boreal de esta fracción está formado por la cordillera de Quqía, que le contiene de occidente a oriente.

En la parte sudoeste de la octava fracción se localiza la Tierra Hedionda, que se dilata allí, sin interrupción, y en la parte oriental queda Al-arad-el-Mahfura (la Tierra Cavada), que constituye una de las maravillas del mundo. Es una enorme excavación, de vasta anchura y de una profundidad tal que imposibilita el descenso a ella: sólo el humo que se percibe de día, y el fuego que destella en la noche a intervalos, indican la existencia del hombre en esa sima.[106] A veces se ha podido divisar un río que cruza esa hondura de sur a norte. En la parte oriental de esta fracción se encuentra la comarca devastada, que confina con la barrera de Gog y Magog. El límite septentrional de esta misma fracción está formado por la montaña de Quqía, desde el occidente hasta el oriente.

El lado meridional de la novena fracción de este clima, está ocupado por la comarca de Jafshaj o Qafdjaq (los Kiptchacs); la cordillera de Quqía circunda a esta tierra, al tomarse del norte, cerca del mar Circundante; atraviesa en seguida el centro de la fracción con dirección al sudeste, y entra en la novena fracción del sexto clima, atravesándola también. Allí a la mitad de esta cordillera, se halla la defensa de Gog y Magog. En la parte oriental de esta fracción detrás de la cordillera y junto al mar, se localiza la comarca de Gog; es de poca anchura, pero de mu-

cha longitud. Su territorio rodea a Quqía por los dos lados, el oriental y el boreal.

La décima fracción de este clima la cubren totalmente las aguas del mar.

Aquí termina nuestra descripción de la geografía y sus siete climas: Y, «Por cierto que, en la creación de los cielos y de la Tierra, y en la vicisitud de las noches y de los días, hay signos que deben conmover el espíritu de todas las criaturas».[107]

TERCER DISCURSO PRELIMINAR

Que trata de los climas sometidos a una temperatura moderada; de los que se apartan de los límites donde esta temperatura domina, y de la influencia ejercida por la atmósfera sobre el tinte de los hombres y sobre su estado en general.

Acabamos de exponer que la porción habitada de la tierra comienza en el centro del espacio que el mar ha dejado al descubierto y que se extiende hacia el boreal; las comarcas del mediodía experimentan el excesivo calor, las del norte, el intenso frío, para ser habitables. Como estos dos extremos del globo son de temperaturas enteramente opuestas, han debido irse modificando gradualmente sus cualitativas hasta la mitad del mundo habitado, donde alcanzan su término medio. El cuarto clima es por tanto el más templado; el tercero y el quinto, que con él confinan, gozan poco más o menos de una temperatura media. En el sexto y el segundo climas, adyacentes a éstas, la temperatura se aleja considerablemente de la moderación; luego, en el primero y el séptimo, se aparta mucho más. He ahí el por qué las ciencias, las artes, las construcciones, la vestimenta, los alimentos, las frutas, los animales y todo lo que se produce en los tres climas centrales, llevan el carácter peculiar de la mo-

deración. Ese justo medio se manifiesta en la constitución física de los hombres que habitan dichas regiones, en su color, sus disposiciones naturales, sus doctrinas religiosas y en todo lo que les concierne. Aun las mismas profecías han sido una peculiaridad de ese centro del planeta; puesto que jamás se supo de una eclosión de esta índole que se haya suscitado en alguna de las regiones extremas. La razón de esto último estriba en que la casta de los profetas y apóstoles es privativa de lo más perfecto del linaje humano, física y moralmente. «Habéis sido —dice el Altísimo— el mejor pueblo dado al mundo». La providencia respectiva ha sido con el fin de que se verificaran las doctrinas que inspira el cielo a esos elegidos, en ámbitos propicios, susceptibles de su aceptación y asimilación. En tanto, los pobladores de esa zona media gozan de las condiciones humanas más cabales, debido a la naturaleza templada que les rodea.

Observan igual templanza en sus habitaciones, indumentarias, nutrición y oficios. Construyen casas altas de piedra y las ornamentan con arte; rivalizan entre sí en la fabricación de instrumentos y utensilios, y, en esta lucha de superación, alcanzan máximas metas. Cuentan con diversos metales: oro, plata, hierro, cobre, plomo y estaño. Usan, en sus transacciones comerciales, los dos metales preciosos. En todas sus conductas, proceden con mesura, evitando los extremos. Tales son los habitantes del Magreb, de Siria, de los dos Iraques, del Sind, de la India, de China. Igualmente los habitantes de España y sus vecinos, los francos, los gallegos, los romanos, los griegos, sus convecinos e inmediatos de esas regiones moderadas. De todos estos países, el Iraq y la Siria gozan, por su posición central, del clima más suave y moderado. En los climas ubicados fuera de la zona templada, tales como el primero, el segundo, el sexto y el séptimo, el estado de los habitantes dista mucho del justo medio; sus habitaciones son hechas de carrizo y barro; sus alimentos se componen de mijo y hierbas; su vestimenta se forma de

hojas de árboles o de pieles; pero, en su mayoría, andan completamente desnudos. Los frutos de sus tierras, así como los condimentos, son de una naturaleza rara, inclinada al extremismo. No hacen ningún uso de los dos metales preciosos como medio de cambio, pero emplean en ello el cobre y el fierro, o bien las pieles, designándoles un valor monetario. Además, sus costumbres se aproximan excesivamente a las de los irracionales: se cuenta que muchos de los negros que pueblan el primer clima habitan las cavernas y las selvas pantanosas, se alimentan de hierbas, viviendo en un salvajismo cerrado y devorándose unos a otros. Algo parecido es el caso de los eslavos. Tal barbarie de costumbres y vivencia se debe a que estos pueblos, viviendo en regiones alejadas de la zona templada, devienen, por su constitución y su carácter, semejantes a las bestias feroces; y, cuanto más se aproximan a las condiciones de los irracionales, más se apartan de las cualidades distintivas de los humanos. El mismo estado padecen en lo que respecta a principios-religiosos: ignoran toda noción de lo que es la misión de un profeta y no obedecen a ninguna ley, excepto un pequeñísimo número de ellos, que ocupan territorios contiguos a los países moderados. Tales como los abisinios, cercanos al Yemen. Estos profesan la religión del Nazareno desde antes del Islam, conservándola hasta el presente; o como los habitantes de Malí, de Gog y de Tekrur: adyacentes al Magreb, y que siguen hoy día la doctrina islámica, que abrazaron, según dicen, en la séptima centuria de la héjira; o como los pueblos cristianos que habitan las regiones boreales y que pertenecen a la raza de los eslavos, los francos o los turcos. Todos los demás pueblos que ocupan esas regiones apartadas, tanto del norte como del mediodía, no conocen ningún principio espiritual; no tienen idea de ninguna instrucción, y, en todas sus condiciones, más se asemejan a las bestias que a los seres humanos. «… y, Dios creará cuanto ignoráis» (Corán, sura XVI, vers. 8).

No creemos contradictorio a lo que acabamos de decir que el Yemen, Hadramut, los Ahqaf, las comarcas del Hidjaz, Yamama y la parte contigua de la península arábiga, se encuentren situados en el primero y segundo clima. Pues la península arábiga, como tal, está rodeada de los tres lados por el mar, como se dijo de modo que la humedad de ese elemento ha influido en su atmósfera y aminorado la sequedad excesiva del aire producida por el calor. La humedad del mar ha dado, pues, a esa región una especie de temperatura media.

Algunos genealogistas, carentes de los conocimientos de la historia natural han pretendido que los negros, descendientes de Cam, hijo de Noé, recibieron por carácter distintivo la negrura de la piel, a consecuencia de la maldición que su ancestro sufriera de parte de su padre, y que había tenido por resultado la alteración del tinte de Cam y la esclavitud de su posteridad. Ciertamente esa maldición de Noé contra su hijo Cam se encuentra citada en el Pentateuco, pero allí no se hace ninguna mención del color negro. Noé deseó en su imprecación únicamente que los descendientes de Cam sean siervos de los hijos de sus hermanos. La opinión de los que han dado a Cam ese tinte negro muestra a las claras la poca idea que tenían de la naturaleza del calor y del frío, y de la influencia que estos dos elementos ejercen sobre la atmósfera y sobre cuanto se produce de seres sensibles en el propio ámbito. Si dicho color se halla generalizado en los moradores del primero y segundo climas, ello no es sino el efecto de la combinación del aire con el calor tórrido que impera en el Mediodía. De hecho, el sol ocupa el cenit, en esa región, dos veces al año, y con intervalos muy cortos; conserva por tanto la posición vertical durante casi todas las estaciones, de donde resultan una luz muy viva y un calor indiscontinuado, insistente. Tal exceso de calor ha dado naturalmente un tinte negro a la epidermis de los pueblos que habitan aquella región.

En los dos climas boreales, el sexto y el séptimo, que corresponden al primero y segundo, los habitantes tienen todos el tinte blanco, porque el aire de su ámbito está mezclado con el extremoso frío que allí impera. En esa región, el sol permanece casi siempre cerca del horizonte visual; jamás se eleva hasta el cenit; ni siquiera se le aproxima. Eso hace que, en todas las estaciones, el calor sea muy débil y el frío demasiado intenso, resultando de ello la blancura de los moradores, tan acentuada que raya en el albinismo. El frío excesivo de esas latitudes produce aún otros efectos: el color azul de los ojos, las pecas en el cutis y lo rubio del cabello.

Los tres climas intermedios, es decir, el tercero, el cuarto y el quinto, disfrutan, en cambio, de toda suerte de moderación, propia de la atenuación justa del frío y el calor. El cuarto es el más favorecido en este caso, dada, como se ha indicado, su posición central; tal se observa, en la constitución de sus habitantes, física y moral, un equilibrio perfecto resultante de la índole climatológica de su medio ambiente. El quinto y el tercer clima, contiguos al cuarto, por ambos lados, participan de las ventajas de éste, si bien en menos grado; porque en tanto que el uno se inclina hacia el norte, donde impera el frío, el otro propende hacia el sur, donde domina el calor, sin alcanzar por supuesto los extremos.

En cuanto a los cuatro climas restantes, éstos se alejan un mucho del justo medio, asimismo lo físico y lo moral de sus moradores. El primer clima y el segundo ofrecen, por caracteres, el calor y el tinte negro; el sexto y el séptimo, el frío y el color blanco. Se ha denominado a los pueblos del mediodía, que habitan el primero y segundo clima, con los nombres de abisinios, zindj y sudán (negros), nombres que se emplean indistintamente para designar todos los pueblos cuyo color está alterado por una mezcla de tinte negro. En sentido especificativo el nombre de abisinio debe aplicarse al pueblo que reside frente al

Yemen y la Meca, y el de zindj pertenece exclusivamente a los que habitan los litorales del Índico. Mas tales denominaciones no pueden tener por base la procedencia de dichos pueblos de un progenitor de color negro, ya sea Cam o cualquiera otro; porque podríamos hallar algunas de esa gente de color, que habitan el mediodía, que habiéndose establecido en el cuarto clima, de temperatura moderada, o en el séptimo, donde todo tiende al matiz blanco, dejen una descendencia que, con el decurso del tiempo, adquiere un tono blanco. Otro tanto ocurre, cuando los moradores del norte o del clima central se van a vivir al sur, pues la piel de su progenie inevitablemente se torna negra. Eso prueba que el color de la epidermis depende tan sólo de la acción climatológica. Ibn Sina (Avicena), en su tratado de medicina (conocido con el nombre de Ordjuza), se expresa así en verso:

> En la tierra de los Zindj el calor les ha mudado el físico.
>
> De tal modo que su piel se ha revestido de negrura.
>
> Los esclavos, por su parte, han adquirido la blancura.
>
> De suerte que su epidermis se ha vuelto albina.

Los pueblos nórdicos empero no fueron definidos por el color de su piel; porque el suyo, que era el propio de los hombres que hicieron la clasificación nominativa, no constituía un carácter bastante notable para llamar la atención cuando trataban de asignar los nombres propios. El color blanco, pues, les era familiar y común. Observamos por tanto que estos pueblos son designados por una gran variedad de nombres, ya etnológicos, ya gentilicios, turcos, eslavos, togorgor o togazgaz,[108] jazar,

alanos, una multitud de naciones de los francos, los gog, los magog, que forman todos pueblos distintos y numerosos.

En cuanto a los moradores de los climas centrales, caracterizados por la mesura y el decoro, que se manifiestan en su físico y su moral, en su conducta y en todas las circunstancias que se relacionan a su desarrollo y civilización, esto es, los medios de vivir, las habitaciones, las artes, las ciencias, su carácter rectoral y sus imperios. En su seno aparecieron las profecías; en su ámbito florecieron los imperios, las dinastías, las leyes, las sabidurías, las urbes, las capitales, los monumentos, las bellas artes y cuanta cosa concomitante a un estado existencial bien organizado. De los pueblos que habitan estos climas, y cuya historia hemos conocido son: los árabes, los romanos, los persas, los israelitas, los griegos, el pueblo del Sind y el de la China.

Los mencionados genealogistas, habiendo observado que cada una de estas naciones se distinguía por su aspecto y por otros signos particulares, han supuesto que ello se debía a características de su origen. Por lo mismo consideraron como descendientes de Cam a todos los habitantes del sur, de piel negra; y, no sabiendo cómo explicar la causa del color subido de estos pueblos, recurrieron a la divulgación de una tradición tan frágil que no resiste el más leve examen. Declaran asimismo que la totalidad o la mayor parte de los moradores del norte descienden de Jafet, señalando como progenie de Sem casi a lodos los pueblos bien organizados, es decir, los que habitan los climas centrales: precursores de las ciencias, filosofías, religiones, leyes, política, reinos y soberanías. Tal concepto conforma a la verdad en cuanto respecta al linaje prístino, mas no debe ser admitido irrestrictamente; es el simple enunciado de un hecho, pero no prueba que los pueblos del mediodía hayan recibido el nombre de negros o abisinios porque descendían de Cam el negro. Esos escritores han sido inducidos a ese error por una falsa idea; han creído que cada pueblo debe a su origen los ca-

racteres que le distinguen. Pero ello no es siempre exacto: pues, si bien que ciertos pueblos y ciertas razas se distinguen bastante por su origen, como los árabes, los israelitas y los persas, otros hay, como los zindj, los abisinios, los eslavos y los negros que se les reconoce por sus rasgos físicos, su tipología y las comarcas que habitan. Es más, algunos pueblos se distinguen, no solamente por su origen sino que también por ciertas costumbres y por una idiosincrasia característica: tales como los mismos árabes. La distinción puede aún hacerse examinando el estado de cada pueblo, su carácter y sus peculiaridades distintivas. Por tanto, es un error enunciar, de una manera generalizada, que el pueblo de tal lugar, ya sea del norte, ya sea del sur, desciende de tal personaje o de tal otro, atendiendo tan sólo a rasgos, o al color o a una índole particular que coinciden con los de aquel individuo. Este es uno de los errores en que se incurre por la falta de reparo en la naturaleza de los seres y de los puntos geográficos; porque todos esos caracteres están sujetos a transmutaciones en la sucesión de las generaciones, cuya permanencia invariable no podría ser: por un misterio del Ser absoluto. «Tal es la ley de Dios para con sus criaturas; y tú no hallarás medio alguno de mudar la ley de Dios» (Corán, sura XXXIII, vers. 62).

CUARTO DISCURSO PRELIMINAR

Que trata de la influencia ejercida por la climatología sobre el carácter de los hombres

Hemos observado en todo caso que el carácter de los negros, en sentido general, tiende a la ligereza, el atolondramiento y el frecuente alborozo; por lo mismo se les ve entregados a las danzas de todos los sones y a la primera ocasión que se les pre-

senta; de tal modo que, en todas partes, han ganado la reputación de estólidos. La verdadera causa de ese fenómeno es ésta: según el principio establecido en los tratados de filosofía, la índole del júbilo y de la alegría resulta naturalmente de la dilatación y expansión del espíritu animal, en tanto que la tristeza procede de causa contraria, esto es, de la contracción y condensación de ese mismo espíritu. Se ha comprobado que el calor dilata el aire y el vapor, los rarifica y aumenta su volumen; es por ello que el ebrio experimenta una sensación indescriptible de júbilo y placer. La razón de esto es que el vapor del espíritu que reside en el corazón se penetra de ese calor innato que la fuerza del vino excita naturalmente en el espíritu: entonces éste se propaga y produce una sensación de índole jubilosa. Algo parecido acontece a los que disfrutan del deleite del baño: pues al respirar el vapor, y penetrar el calor de esa atmósfera hasta su espíritu y calentárselo, perciben una emoción de placer tan acentuada, que a menudo se externa en forma de cantos alegres.

Al estar situados los negros en una región tórrida, cuyo clima predomina sobre su temperamento, y que, desde la formación de su ser, el calor de sus espíritus debe ser en relación directa con el de sus cuerpos y de su temperatura ambiental, resulta que sus espíritus, comparados con los de los pueblos de regiones centrales, son extremadamente fogosos, de fácil difusión y rápida emotividad al placer y los alborozos, originándose así su mayor expansión y su índole de atolondrados.

El carácter de los pueblos marítimos se aproxima un tanto al de éstos. Como el aire que respiran está muy cargado de calor por la influencia de la luz y de los rayos solares que refleja la superficie del mar, la porción que les ha correspondido de esa característica de alegría y ligereza de índole, resultante de la naturaleza del calor, es bastante mayor que la que se manifiesta en las altas mesetas y las montañas frías. Algunos de estos ras-

gos podemos notar entre los habitantes del Djarid,[109] comarca del tercer clima: (muy aficionados al regocijo) a consecuencia del intenso calor de su atmósfera. El rigor de su temperatura se debe a la marcada inclinación de su territorio hacia el sur, y su alejamiento así de los altiplanos y de las tierras cultivadas. Entre el pueblo egipcio, cuyo país se halla más o menos en la misma latitud que el Djarid, se puede observar con qué facilidad se abandonan al júbilo, a la ligereza de carácter y la imprevisión. Hasta el grado de no procurarse ninguna provisión de víveres para el año, ni siquiera para un mes, viviendo al día y comprando en los mercados el consumo diario. La ciudad de Fez, en el Magreb, ofrece un ejemplo de todo lo contrario al precedente: estando rodeada de mesetas frías, sus habitantes se ven meditativos, caminan con la cabeza baja, como gente agobiada de melancolía, pudiéndose notar hasta qué punto extremo llevan el sentido de la previsión. Van tan lejos en esta virtud que el jefe de familia entre ellos se provee de trigo y otros cereales aun para dos años, y, con todo, a temprana hora, va todas las mañanas a comprar los alimentos cotidianos, previniéndose de posibles eventualidades. Si uno continúa estas observaciones sobre diversos climas y países, hallará en todas partes que la gran influencia ejercida por la climatología sobre el hombre y sus características, es palpable y decisiva. «Dios es el Creador y el Ser Omnisapiente» (Corán, sura XXXVI, vers. 81).

El historiador Al Masudí se propuso indagar acerca de la causa que produce, entre los negros, esa ligereza de carácter, aquel atolondramiento y la tendencia extrema a la alegría; mas, por toda solución, nos reporta el concepto de Galeno y de Yaqub Ibn Ishaq Alkindí,[110] según el cual tal fenómeno se debe a una debilidad cerebral, de donde proviene la debilidad de la inteligencia. Esta explicación carece de valor y no prueba nada. «Dios dirige a quien le plazca». (Corán, sura II, vers. 136).

QUINTO DISCURSO PRELIMINAR

Que trata de las diversas influencias que la abundancia o la escasez ejercen en la sociedad humana, y de los efectos que producen en lo físico y lo moral del hombre.

Los climas templados no son todos fértiles, ni sus habitantes disfrutan todos del bienestar. Algunas de sus poblaciones viven en la abundancia de cereales, legumbres, condimentos y frutas, gracias a la feracidad del suelo, a la bondad de la vegetación y al gran progreso de la organización social; pero, a la vez, hay zonas muy cálidas, donde no nace ni el grano ni la hierba. Esos pueblos, sometidos a una vida de privaciones, son las tribus del Hidjaz y del sur del Yemen, y las Sanhadja, que ocupan el desierto del Magreb y la región arenosa que separa las comarcas de los bereberes de las de los negros. El medio ambiente de estas tribus, carece por completo de toda verdura, de todo cereal; cuyos alimentos se reducen a la leche y la carne de sus ganados. Igual suerte corren los árabes que deambulan por las regiones del desierto. Pues aunque se acercan, de vez en cuando a los altiplanos, para llevar algo de cereales y legumbres, ello ocurre raramente, porque no siempre encuentran la ocasión, debido a la vigilancia de las guarniciones destacadas en las fronteras;[111] tampoco son ricos para proveerse de esos artículos en buenas cantidades; de modo que, apenas pueden procurarse lo estrictamente necesario, permaneciendo muy distantes de la abundancia. Casi siempre se ven limitados al consumo de la leche, alimento que, por supuesto, compensa ampliamente la falta del trigo. Pues bien esas gentes, que habitan el desierto, y que carecen enteramente de cereales y legumbres, sobrepasan, en cualidades físicas y morales, a los habitantes de los altiplanos, que disfrutan de gran copia del vivir; su color, más límpido, sus cuerpos, más sanos y mejor proporcionados; muestran más equilibrado carácter y una inteligencia más viva, para asimilar y aprender cuanta enseñanza. Tal es lo que la experiencia nos de-

muestra, tanto en sus individuos cuanto en sus generaciones; por lo mismo vemos una gran diferencia, a ese respecto, entre los árabes (nómadas) y los berberiscos, entre las tribus embozadas (tuareg) y los habitantes de las mesetas. Tal hecho podría ser comprobado por quien quisiere indagar la exactitud.

He aquí, a lo que nos parece, la causa de ese fenómeno: el exceso de nutrición y los principios húmedos que encierran los alimentos excitan, en los cuerpos, secreciones superfluas y perniciosas que producen una gordura excesiva y una abundancia de humores corruptos. La consecuencia de tal estado reflejase en la opacidad del semblante y la desaparición de la armonía corporal, por la sobrada carne. Dichos principios húmedos oscurecen la mente y la inteligencia, por efecto de los vapores nocivos que envían al cerebro; resultando de ahí el embotamiento de la mente, la negligencia y una grave desviación del estado normal. La justeza de estas observaciones se reconocerá al examinar los animales de los desiertos y tierras estériles. Compárese las gacelas, las antílopes, los avestruces, las jirafas, las cebras y los bovinos salvajes con sus semejantes de la propia especie que viven en las altiplanicies, las llanuras fértiles y los pastizales feraces. ¡Qué enorme diferencia existe entre ellos en lo que concierne a la tersura de la piel, la brillantez del pelaje, la esbeltez de figura, la justa proporción de los miembros y la vivacidad de la inteligencia! Pues bien, la gacela es hermana de la cabra; la jirafa, del camello; la cebra, del asno; y los bovinos salvajes son, igualmente, hermanos de los bovinos domésticos. Sin embargo, es muy notable la diferencia entre ellos. La causa de ello consiste en la fertilidad de las mesetas, que ha suscitado en los cuerpos de los animales domésticos las secreciones superfluas y nocivas, los humores corruptos, cuya influencia se hace sentir y manifestar en sus organismos, mientras que el hambre contribuye a dotar a los animales del desierto de hermosos cuerpos y gallardas figuras.

La propia causa, pues, surte sus efectos en los seres humanos. Los habitantes de regiones generosas, donde abundan los cereales, los ganados, las legumbres y las frutas, tienen, generalmente, la reputación de ser de mentalidad perezosa y físico tosco. Tal es el caso, *v. gr.*, de los bereberes, que nadan en la abundancia de toda especie, comparados con los grupos de la misma raza, como los Masámida y los pobladores del Sus y de Gomara, reducidos a un vivir estrecho, conformándose, por todo alimento, con la cebada y el maíz. Pues en lo que se refiere a inteligencia y físico, éstos gozan de superioridad a aquellos. Igualmente ocurre con los pueblos del Magreb, en cuyo ambiente disfrutan de toda clase de profusión, contrariamente a las condiciones de los habitantes de España (musulmana), que padecen escasez absoluta de grasas, siendo su principal alimento adzdzora (gramínea parecida al maíz).[112] Con todo, encontramos en ellos una mentalidad vivaz, una agilidad corporal y una aguda disposición para captar y asimilar, que se buscaría en vano entre los magrebitas. La misma relación existe, casi todo el Magreb, entre los habitantes de la campiña y los de las ciudades. Los citadinos tienen a su disposición otro tanto de condimentos, granos y legumbres que los campesinos; y, como ellos, viven en la abundancia, pero éstos someten su alimentos a preparaciones, coacción y una mitigación con la mescolanza de otros ingredientes, que hacen desaparecer la aspereza original y atenúan su consistencia. Aquéllos consumen ordinariamente la carne de carnero y de aves de corral; no procuran de preferencia la mantequilla, debido a su sabor insípido. Lo cual hace que sus manjares contengan muy poca humedad, y libres, por consiguiente, de residuos nocivos; de tal suerte, los organismos de los citadinos son más delicados que los de los campesinos, de vivir duro y rudimentario. Por otra parte, vemos a los moradores de áreas desérticas, habituados a las privaciones y el hambre: sus cuerpos desconocen toda huella de humedad, ni espesa,

ni tenue. Los efectos de la abundancia reflejan incluso en la índole espiritual. Entre las gentes del campo así como de la ciudad, los que observan una vida frugal, y practican el ayuno y la austeridad, renunciando a los placeres, son más religiosos, y de mayor disposición para entregarse a una vida devota que los hombres opulentos y abandonados al lujo. Es más, las urbes y las ciudades encierran muy poca gente piadosa, debido a la insensibilidad y la indiferencia que imperan, generalmente, en esos grandes centros de población, provenientes del demasiado consumo de carnes, y de la hartura en general; por ello los hombres devotos y austeros se hallan particularmente entre las gentes del campo, acostumbrados a la vida parca.

En una misma ciudad, se advierte que la influencia de la alimentación en los hombres varía según la fluctuación del lujo y el bienestar; así vemos, no solamente entre la población de las ciudades, sino que aun entre los de las campiñas, que los individuos habituados a la profusión y a sumergirse en los deleites del mundo temporal son los primeros en sucumbir apenas opera algún cambio en su situación: como efecto, digamos, de unos años de sequía, que traen consigo la escasez y el hambre. Eso es lo que se observa entre los bereberes del Magreb, los habitantes de Fez y los del Cairo, según nos informan. Todo lo opuesto a la realidad de los árabes que deambulan por los desiertos y las soledades, a la de la población de las comarcas de las palmeras que se nutren, casi exclusivamente, de dátil; a la de los habitantes actuales de Ifrikiya, que se alimentan por lo regular de cebada y aceite; o a la de los españoles (musulmanes), cuyo principal alimento es el maíz y el aceite. Pues a todos estos grupos ni las sequías, ni el peso de los años, ni las vicisitudes del devenir les afectan jamás en el mismo grado que a aquéllos opulentos. La causa de ello, a nuestro parecer, estriba en que: las gentes que viven rodeadas de abundancia y acostumbradas a copiosas viandas, ricas en condimentos, y particularmente en grasas, sus

intestinos adquieren una humedad adicional a la suya primitiva y natural, y que concluye por devenir excesiva. Por tanto al encontrarse esas gentes, contra sus hábitos, reducidas a un vivir estrecho y a alimentos pobres y bastos, desacostumbrados, sus intestinos no tardarían en secarse y contraerse. Extremadamente débil se hallaría ese órgano que cuyo mal se cuenta entre los causantes de una inminente muerte. De suerte, los que mueren durante los azotes del hambre, son, más bien, víctimas de su antigua hartura, acostumbrada, que por electo del hambre actual. Todo lo contrario es el caso de los individuos acostumbrados a los lacticinios y la frugalidad, libres de grasas y demás condimentos, sus intestinos conservan su humedad normal y su estado ordinario, sin ningún exceso. De todos los alimentos que son naturales al hombre, lo son ciertamente los más sanos; por lo mismo estos individuos no padecen en sus intestinos, ni la sequedad, ni la alteración que resulta de un cambio de régimen, salvándose por lo regular de las consecuencias mortales que una nutrición muy abundante y el exceso de condimentos provocan en los demás.

El conjunto de este asunto puede reducirse a un solo principio: la cuestión de la alimentación, su hábito u omisión, es cosa de la simple costumbre. Cuando uno consume a menudo cierto alimento conveniente a su organismo y gusto, se habitúa a él de tal manera que la renuncia al mismo (repentinamente) o su reemplazo (inmediatamente) por algún otro, podría causarle una enfermedad. Para producir tal efecto, no es preciso que el nuevo alimento sea desprovisto de calidad nutritiva, o que suponga algún veneno, de los jugos ásperos de ciertas plantas, de esas materias de índole completamente, anómala. Mas todo lo que puede nutrir al cuerpo y convenirle se convierte, con el uso, en un alimento habitual; así, cuando, por ejemplo, una persona se propone reemplazar con leche y legumbres su alimento ordinario, que consistía en cereales, habituándose a ese cambio,

dichas sustancias devienen para él un alimento suficiente, compensándole lo bastante de su antiguo régimen. Asimismo es el caso de quien se acostumbra a soportar el hambre y a privarse de los alimentos, tal como lo hacen —según dicen—, ciertos devotos, que se imponen diversas mortificaciones. Pues hemos oído, acerca del particular, unas referencias sorprendentes, que, difícilmente les daría algún crédito, quien no tenga noticias de su irrefutable veracidad.

Todos esos hechos son obra del factor hábito; porque el sujeto, al acostumbrarse a una cosa o una práctica cualquiera, ésta deviene para él una índole esencial, cual naturaleza congénita, dado que la naturaleza del hombre[113] es susceptible de modificaciones muy diversas. Por consiguiente, al habituarse gradualmente, y por principios de devoción, a soportar el hambre, tal abstinencia se torna para ella una práctica normal, enteramente natural.

Los médicos se equivocan al sostener que el hambre mata: tal no acontece jamás, a menos que se prive el individuo bruscamente de toda especie de alimentos; entonces los intestinos se cierran completamente, y se experimenta una enfermedad que podría conducir a la muerte. Pero cuando la cosa se hace paulatinamente, y en forma de ejercicio espiritual, disminuyendo poco a poco la ración de comida, así como hacen los sufistas, no habrá por qué temer la muerte. La misma progresión es absolutamente necesaria cuando se quiere renunciar a esa práctica; porque el tornar súbitamente a la antigua manera de alimentarse, significa serio riesgo de la propia vida. Es preciso, pues, volver al punto de partida, siguiendo el mismo orden gradual, que se observó al dejarlo. Hemos conocido a hombres que han aguantado una abstinencia completa durante cuarenta días consecutivos, e incluso más.

En la corte del sultán Abul Hasan,[114] y en presencia de nuestros maestros, se conoció del caso de dos mujeres —la una era

de Algeciras, la otra, de Ronda—. Desde varios años, ambas habían renunciado a todo alimento, y, habiéndose divulgado el rumor, se pretendía ponerlas a prueba. El hecho fue plenamente verificado, y ellas continuaron el ayuno hasta su muerte. Entre nuestros antiguos condiscípulos, conocimos algunos que se conformaban, por todo alimento, con la leche de una cabra; a cierta hora del día, o a la hora del desayuno, mamaban la ubre del animal. Durante quince años, siguieron ese régimen. Muchos otros han imitado su ejemplo; es un hecho que no admite duda alguna.

Es preciso saber que el hambre, en todo caso, es más benéfica al organismo que la sobrealimentación, para quien pudiera soportarla u observar una dieta moderada. Pues el hambre, o la frugalidad ejerce —como hemos dicho—, tanto sobre el cuerpo como sobre el intelecto, una influencia saludable; sirve al uno en conservarle la salud y al otro, la lucidez. Tal realidad se puede juzgar por los efectos evidentes que los alimentos producen en el cuerpo. De hecho, hemos observado que los hombres, que se nutren con la carne de animales corpulentos, su descendencia adquiere la cualidad de dichos animales. La cosa quedará evidenciada si se comparara a los habitantes de la ciudad con los de la campiña. La gente que se alimenta de la carne y la leche del camello experimenta, en su índole, la influencia de esos alimentos y adquiere la paciencia, la resignación y la fuerza necesaria para portar las pesadas cargas, cualidades peculiares de dichos animales; sus intestinos obtienen las características de las de los camellos, en lo que se refiere a salud y vigor. No se advierte en esa gente ni debilidad, ni decaimiento, hallándose a salvo de los males que suelen producir los alimentos en las demás gentes. Beben, para laxar el vientre, los zumos de plantas lechosas, acres y muy amargos, tales como la coloquíntida (alhandal) antes de madurarse, el diryas (Thapsia asclepium) y alqarbayun (el euforbio), sin causarles la menor alteración, y sin

que sus intestinos reciban el mínimo daño. Empero, si los citadinos, habituados a delicados manjares, y en consecuencia, poseedores de intestinos sensibles y tiernos, tomaran parecidos brebajes, la calidad tóxica de esas drogas les provocaría una muerte instantánea.

Otra prueba más que atestigua la influencia de los alimentos en el cuerpo. Según referencias de los agricultores, confirmadas por la experiencia, si se alimentara a las gallinas dándoles los granos cocidos con el excremento de camello, y haciéndolas luego incubar, los pollos de estas gallinas alcanzarían un tamaño extraordinario. Inclusive se podría eximir de tal preparación; bastaría con mezclar ese excremento con los huevos en proceso de incubación, para obtener asimismo una producción de tamaño singular. Podrían citarse numerosos hechos de ese género.

En fin, al ver comprobados los efectos ejercidos por los alimentos sobre el cuerpo, debemos convencernos de que el hambre ha de producir igualmente los suyos, porque, entre dos contrarios, hay relación constante de influencia o de no influencia. La abstinencia tiene por efecto desembarazar al cuerpo de superfluidades nocivas y de humores dañinos, que afectan por igual al organismo y al espíritu; tal como la nutrición influye en la existencia misma del cuerpo. Dios es omnímodo y omnisciente.

SEXTO DISCURSO PRELIMINAR

Referente a los hombres que, por una disposición innata o por el ejercicio de prácticas religiosas, poseen la facultad de percibir las cosas del mundo invisible. Esta disertación comienza por las observaciones sobre la naturaleza de la revelación y de los sueños.

El Altísimo ha elegido, de entre la especie humana, a ciertos individuos a quienes concede el privilegio de comunicarse directamente con Él. Y habiéndoles creado con el don para conocerle, los designa como intermediarios entre Él y sus siervos, encargándoles de hacer comprender a los hombres sus verdaderos intereses, dirigirlos con celo y preservarles del fuego del infierno, guiándolos por el camino de la salvación. A los conocimientos que el Supremo les comunica así como las maravillas que enuncia por su boca, añade la facultad de predecir los sucesos del futuro y anunciar los acontecimientos por devenir en el mundo de la creación, ocultos a los demás mortales. Sólo Dios puede hacer conocer esas cosas; empleando al efecto el ministerio de algunos hombres selectos, que, tampoco ellos, las sabían sino por la enseñanza de Él. El Profeta ha dicho: «En cuanto a mí, yo no sé sino lo que Dios me ha enseñado». Sus predicciones encierran la verdad por carácter privativo y esencial, tal como el lector lo podrá reconocer cuando le expondremos la naturaleza real de la profecía.

Un signo característico distingue a los individuos de esta clase: en el momento de recibir la revelación divina, se hallan completamente ausentes de cuanto les rodea, emitiendo gemidos sordos. Diríase, al verlos en ese trance, que están en un estado de síncope o desmayo: mas, no obstante, nada de eso ocurre; lo cierto es que ellos, en ese instante, se hallan extasiados en el reino espiritual que acababan de descubrir. Eso es su arribo por el efecto de una potencia perceptiva que les es propia, y que difiere y excede totalmente de la de los demás hombres. En seguida, esa potencia desciende hasta la percepción de las cosas comprensibles por los mortales: A veces es el zumbido de palabras de las que alcalizan a captar el sentido; otras veces es la figura de una persona que porta un mensaje de parte de Dios. El éxtasis cesa, mas el espíritu retiene lo que le ha sido revelado.

En una ocasión se le preguntó al Profeta acerca de la índole de la revelación, a lo cual respondió: «A veces me viene como el tañido de una campana, lo cual es muy fatigoso para mí; y, cuando cesa, ya tengo retenido lo que se me ha dicho. Otras veces el ángel adopta la forma humana para hablarme, y yo capto lo que él me dice». Durante esos trances, padecía sufrimientos indecibles y dejaba escapar gemidos sordos. Se lee en las compilaciones de Tradiciones: «El Profeta trataba como a una enfermedad a cierta especie de dolencia que experimentaba a consecuencia de las revelaciones divinas».[115] Aisha (la esposa de Mahoma) decía: «En ocasiones, la revelación se le descendía en días de excesivo frío y, cuando se suspendía, su frente reventábase de sudor». El Supremo ha dicho (Corán, sura LXXIII, vers. 5): Vamos a revelarte un mensaje agobiador (o grave, qaulan thaqilan).

Pues a causa de ese estado, en que se encontraban los profetas, cuando recibían las revelaciones del Cielo, fue que los politeístas les tachaban de locos, diciendo: «Eso es cosa de visiones; o bien: obra de los demonios familiares». Pero aquellos descreídos fueron engañados por las circunstancias externas, que acompañan al estado de éxtasis, y «a quien Dios extravía no tendrá guía alguna» (Corán, sura XIII, vers. 33).

Otro distintivo de esos personajes es su conducta virtuosa, que se advierte en ellos desde antes de ser objeto de las revelaciones, así como su aguda inteligencia y apartamiento de cuanto acto vituperable y de toda especie de desdoro: eso es, lo que se designa con el término «iisma» o abisma.[116] Diríase, por tanto, que todo profeta es exento congénitamente de toda acción reprobable, con profunda aversión a las mismas, como cosa repulsiva a su propia naturaleza.

Se lee en As-Sahih[117] que, cuando la reconstrucción de la Caaba, Mahoma, muy joven todavía, se encontraba con su tío Alabbas, y, ayudando en la obra, cargaba las piedras en su man-

to.[118] Pero al darse cuenta de que así quedaba descubierto su cuerpo, cayó desmayado. Y sólo después de hallarse envuelto en su manto recobró el sentido. Invitado en una ocasión a un festín de boda, en donde no faltaban las diversiones, cayó en un profundo sueño hasta la salida del sol; de tal suerte, no tomó parte alguna en aquella fiesta. De por sí evitaba esas tentaciones, gracias a la disposición natural que él tenía de Dios. En consecuencia, se esforzaba por abstenerse de toda cosa que podía ser desagradable a los demás: nunca tocaba la cebolla, ni el ajo, y, cuando se le preguntaba por qué procedía así, respondía: «Yo converso frecuentemente con quienes vosotros no acostumbráis hablar».[119] Véase aquí un breve diálogo sostenido por el Profeta y su esposa Jadidja, en el momento en que él recibía, de una manera inesperada, su primera revelación. Queriendo saber la verdad de lo que pasaba, ella le dice: «Ponme entre ti y tu manto». En cuanto así lo hizo, el portador de la revelación se alejó. «¡Ah, musita Jadidja, éste no es un demonio, sino un ángel!», dando a entender que los ángeles no se aproximan a las mujeres. Luego le pregunta: «Cuando el ángel viene a visitarte, ¿con qué ropa le gusta verte al llegar?». «Blanca —responde él — o verde». «¡Es, pues, realmente un ángel!» —exclama ella—. Con esas palabras, Jadidja significa la idea de que lo verde y lo blanco son los colores propios de todo bien y, por tanto, de los ángeles, mientras que lo negro, lo es del mal, y en consecuencia, de los demonios. Muchos rasgos por el estilo se podrían citar.

Otro signo que caracteriza a esos personajes inspirados, es su celo en recomendar a los hombres la práctica de la fe, la devoción, las oraciones, la caridad, la castidad de costumbres y otras obras de la religión y de la piedad. La misma Jadidja, ha podido convencerse evidentemente de la veracidad del Profeta, viéndole actuar de ese modo. Igualmente Abu Bakr; ambos no tuvieron menester de recurrir a otras pruebas que las que podían deducir de la propia conducta del Profeta, y de su carácter.

As-Sahih cita que Heraclio, al recibir la carta en la que el Profeta le invitaba a abrazar el islamismo, hizo venir a su presencia a Abu Safián y a todos los qorashitas que se encontraban en su ciudad, a fin de interrogarles respecto a Mahoma. Entre otras cosas, les preguntó acerca de lo que ese reformador les ordenaba hacer. «Nos prescribe las oraciones, la caridad, la liberalidad y la castidad de costumbres» contestó Abu Safián. Concluida la interrogación, Heraclio comentó: «Si eso es verdad, Mahoma es realmente un profeta, y extenderá su dominio hasta el suelo que pisamos ahora». La castidad de costumbres (afaf), a la que hizo alusión Abu Safián, es un sinónimo del vocablo *iisma* (fortaleza de evitar el pecado). Véase, pues, cómo ese príncipe dedujo de la virtuosa conducta del Profeta, y del celo que mostraba para difundir la religión y la piedad, la evidencia de la veracidad de su misión; ello le pareció suficiente prueba, sin demandar milagros. Eso demuestra que la virtud y el celo por la religión constituyen un verdadero distintivo de la profecía.

La alta consideración de que esos personajes gozan entre sus compatriotas, supone asimismo otro signo distintivo de ellos. Se lee en As-Sahih: «Dios no ha enviado jamás un profeta que no tuviere un decidido apoyo de su pueblo». Esta última versión es proporcionada por Alhakim,[120] en una corrección hecha a los textos de los dos As-Sahihes: el de Bujarí y el de Moslem. As-Sahih refiere que, en la interrogación de Heraclio a Abu Safián, ese príncipe le pregunta: «¿Qué posición ocupa Mahoma entre vosotros?». «Una posición prominente, digna de su alcurnia» —contesta Abu Safián—. «Justamente —exclama Heraclio—, los enviados pertenecen siempre a la nobleza de sus pueblos», quiere decir, que cuentan con fuerte parcialidad y poder a efecto de estar protegidos contra las violencias de los infieles, y para sostenerlos mientras cumplan su misión y realicen la voluntad del Supremo en llevar a cabal triunfo la fe y el pueblo que la profesa.

Otro de los signos consiste en los hechos sobrenaturales que se manifiestan para confirmar la veracidad de esos enviados; tales son actos que superan el poder humano y justamente llamados por esa razón «modjizat» (cosas que delimitan la potencia del hombre). Actos que no pertenecen a la categoría de las cosas que Dios faculta al hombre realizar; operan más bien en un dominio que se sitúa fuera de su alcance.

Una divergencia de opiniones existe respecto a la manera en que ocurren los milagros, y de la naturaleza de la prueba que ellos suministran a favor de la veracidad de los profetas. Los teólogos dogmáticos,[121] apoyándose en la doctrina de que no hay más que un solo agente libre,[122] enseñan que los milagros se operan por el poder de Dios, y que el profeta nada influye allí. Según los Motazilitas,[123] las acciones de los hombres son los efectos de su propia voluntad, mas los milagros quedan fuera de la categoría de los actos humanos. Empero la generalidad de los Motakal-limun (los dos partidos) concuerdan en reconocer que el profeta no hace más que anunciar o acuciar (thahaddi) el milagro, con la aquiescencia de Dios.

He aquí en qué consiste el tahaddi:[124] el Profeta declara con antelación que un milagro tendrá lugar para demostrar la verdad de su doctrina; el milagro se opera y suple perfectamente la declaración verbal, con lo cual Dios acredita la veracidad de su enviado. Para comprobar la verdad, una prueba de esa naturaleza es concluyente, apodíctica. Resulta, pues, de la anterior observación que un milagro probatorio consiste en un acontecimiento sobrenatural junto con el anuncio previo (tahaddi). Por tanto, el anuncio forma parte del milagro, o bien, para adoptar la expresión[125] de los teólogos dogmáticos, es la cualidad específica y única, porque es realmente la parte esencial.[126] Es el anuncio previo (tahaddi) el que distingue a un milagro de un prodigio[127] operado por un carisma, o del acto de magia. Estas dos últimas manifestaciones no tienen por objeto necesario la

demostración de la veracidad de un individuo; aquí no concurre el tahaddi, mas si acaso, no sería sino un simple azar. Si el hombre que opera un prodigio lo ha anunciado con antelación, tal prodigio servirá a lo sumo para comprobar la santidad del individuo, pero no prueba que sea profeta. De ahí que el maestro, Abu Ishaq[128] y otros doctores, que habían examinado esta cuestión, hayan excluido los prodigios del carácter sobrenatural. Con esta restricción han querido evitar que un prodigio acompañado de un anuncio prevé (tahaddi) conduzca a confundir la condición de walí, o favorito de Dios, con la cualidad de profeta.

De la exposición que precede, el lector comprenderá claramente la diferencia que hay entre esas dos clases de manifestaciones, percatándose de que el anuncio previo de un prodigio operado por un carisma, no comprende el mismo resultado que el anuncio de un milagro efectuado por un profeta, pese a la analogía aparente. Pues la opinión del maestro, tal como nos la transmiten, no podría ser auténtica.[129] Quizá ese doctor haya querido solamente negar que las cosas sobrenaturales operadas por un carisma sean de la misma naturaleza que las que emanan de los profetas, fundándose en el principio de que a cada una de esas dos clases de hombres está atribuida una categoría particular de hechos extraordinarios.

En cuanto a los Motzilitas, éstos niegan la posibilidad de los prodigios operados por un carisma, esto es, por un walí; porque —dicen—, los hechos extraordinarios no pertenecen a la categoría de las acciones humanas, puesto que todas éstas acciones son ordinarias; por tanto, lo extraordinario no puede tener lugar de su parte.

Es absurdo, por otra parte, suponer que algo de ese género pueda acontecer por un impostor, cual sortilegio, con la mira de embaucar a la gente. Según los Ashaaritas,[130] lo esencial de un milagro es attasdiq (la adhesión íntima al acto de fe, la con-

vicción) y la alhidaya (la dirección moral por la vía recta), sirviendo para confirmar la veracidad de un profeta. Si el milagro opera de otra forma, sin ese carácter, se invertiría la prueba en suspición, la dirección moral, en perdición y la convicción en falacia. Por mi parte, yo añadiría, en este caso, que las verdades reconocidas se transformarían en una serie de falsedades, los privilegios del profeta mudarían de esencia y los atributos del alma serían trastornados. Mas, de todas formas, no sería admisible la posibilidad de un hecho que conduciría infaliblemente a un resultado absurdo. Los Motazilitas dicen a este respecto que la inversión de la prueba en suspición y la dirección moral en extravío, constituye una cosa abominable y por tanto, no puede proceder de Dios.

Para los filósofos[131] lo sobrenatural se produce por obra del profeta, aun cuando sea fuera del dominio del poder (divino). Fundan su opinión en el principio de la obligación esencial (en tanto, Dios es acucioso en observar sus propias leyes). Los sucesos —dicen— proceden unos de otros conforme a condiciones invariables y por una serie de causas secundarias, vinculándose finalmente al Ser necesario por su esencia, que obra por la propia esencia y no por su voluntad.[132] Sostienen que el alma dotada de facultad profética tiene privilegios particulares; entre otros, producir los acontecimientos sobrenaturales por el simple poder del profeta mismo, y la obediencia que los elementos le tienen para la formación de seres. El profeta, según ellos, posee facultades ínsitas de obrar sobre las diversas categorías de los seres, en cuanto orden y disposición. Tales facultades posee por un don de Dios. El Profeta —añaden— puede realizar sucesos extraordinarios, sin que los hubiere anunciado previamente (tahaddi), y entonces tal manifestación le serviría incluso de testimonio que comprueba su veracidad, demostrando así su poder para actuar sobre las distintas clases de cosas existentes; facultades que —según los mismos—, constituyen el carácter

distintivo del alma dotada del poder profético. No admiten, sin embargo, que el milagro, en este caso, tenga tanto valor para comprobar la veracidad apodíctica de un profeta como (un milagro anunciado con antelación, porque éste equivale) a una declaración expresa de Dios, tal como la conceptúan los Motakallimun; esa opinión, pues, contradice a la de éstos teólogos dogmáticos. Sostienen estos filósofos que el anuncio previo no forma parte del milagro, y que tampoco puede servir para distinguirlo de un efecto de magia o un prodigio operado por un walí (santo). Para discernir un milagro de un acto de magia —dicen— se recuerda que Dios ha formado a los profetas para hacer las buenas acciones y evitar las malas; así, pues, los hechos sobrenaturales producidos por un profeta no pueden comportar el mal. Contrariamente ocurre a un mago; todo lo que hace es perjudicial o tiende al perjuicio. Para distinguir un milagro de un prodigio realizado por un walí, señalan que los actos extraordinarios de un profeta tienen un carácter privativo, como, por ejemplo el ascender al Cielo, atravesar los cuerpos sólidos, devolver la vida a los muertos, conversar con los ángeles, volar en el espacio. El walí, que opera por carisma, efectúa asimismo cosas extraordinarias, pero de una índole inferior; puede hacer mucho de poco, predecir ciertos acontecimientos, y otras cosas análogas; actos que quedan por debajo de los que un profeta pueda realizar. El profeta tiene el poder de efectuar los mismos prodigios que los santos operan, pero éstos no podrían hacer los milagros de aquéllos. Eso es un principio que los sufistas consignan en los tratados que destinan a su doctrina y que habían percibido en sus estados de éxtasis.

Asentadas las anteriores opiniones, aclaremos: El milagro más grande, más diáfano e insigne, es en sí el sacro Corán, que nuestro Profeta ha recibido del Cielo. En efecto, la mayor parte de las manifestaciones sobrenaturales, no acontecen simultáneamente con las revelaciones que el profeta recibe; para que

ellas testimonien la veracidad de una revelación, es evidente que deban ocurrirse después; ahora el Corán es, no solamente una revelación, como el Profeta aduce, sino que también un milagro en sí insuperable. Este libro lleva implícitamente la prueba de su inspiración, sin carecer de testimonio extrínseco alguno, cual el caso de los demás milagros que venían apoyándose en revelaciones divinas. Es, pues, en sí propio la prueba más nítida, que conjuga indicio e indicado. Tal es la significación de la idea expresada por el Profeta: «Cada profeta ha recibido signos singulares que inspiran la convicción de los hombres; mas lo que yo he recibido, es una revelación. Por ello yo espero que el día de la resurrección tendré el mayor número de adeptos». Con estos términos quiso dar a entender que un milagro tan evidente, tan convincente como el Corán, que, en sí mismo, es la propia revelación, debía implicar mayor convicción para muchos espíritus, de suerte que el número de creyentes y fieles devendría muy grande; eso es lo que él quiso designar con el término adeptos o pueblos.

(Estas observaciones demuestran que, de todos los libros sagrados, el Corán es el único cuyo texto, palabras y frases, ha sido comunicado a un profeta por la vía auditiva. Es, por ello, muy distinto del Pentateuco, del Evangelio y de cuanto otro libro sacro: los demás profetas, pues, los recibían por la vía de la revelación y bajo la forma de ideas. Vueltos luego de su estado extático al estado normal de la humanidad, revestían esas ideas con sus propias palabras. Por lo mismo el estilo de sus escritos no ofrece nada de milagroso. Solamente al Corán corresponde ese carácter. Así como los otros profetas recibían sus libros bajo la forma ideal, el nuestro recibía bajo la misma forma un gran número de comunicaciones, que se hallan en las compilaciones de Tradiciones. Que el texto coránico le haya venido por la vía auditiva, ello está probado con el término que él refiere entre las mismas palabras de su Señor: «No te apresures ¡oh,

Enviado!, en repetirlo (el Corán); porque a nosotros incumbe el infundírtelo y recitártelo». (Corán, sura LXXV, vers. 6, 17). Estos versículos le fueron comunicados a causa de su apresuramiento en repetir los pasajes del libro sacro que acababa de escuchar, y a su temor de olvidarlos; se esforzaba por fijar y retener en su memoria las palabras divinas, que recibía por la vía auditiva, mas Dios le ahorró la pena dirigiéndole estas palabras: «Por cierto que, nosotros revelamos el Mensaje y que somos sus custodios». (Corán, sura XV, vers. 9). Eso indica perfectamente la naturaleza de su conservación, de lo cual el Corán goza de una manera especial; ello difiere enteramente del hecho de «retenerlo en la memoria», aunque esto no sea la opinión generalmente aceptada. En el mismo Corán, numerosos versículos testimonian que dicho libro fue comunicado al Profeta bajo la forma de una lectura hecha en alta voz, y en la que cada sura era un milagro (de estilo) que maravillaba el espíritu de los hombres. Entre los más grandes milagros que distinguen a nuestro Profeta, debe contarse el propio Corán y la facilidad con que reunificaba a todos los árabes en torno de su causa. Hubiera sido en vano ofrecer todos los tesoros del mundo con el fin de poner de acuerdo a las diversas tribus árabes; solamente Dios podía lograrlo. Y así dispuso Su divina voluntad. Si el lector considerara con la debida atención estas observaciones, advertiría, en lo que acabamos de exponer, una prueba evidente de la superioridad de nuestro Profeta y de la preeminencia del rango que ocupaba entre sus colegas).

Ahora vamos a exponer la verdadera naturaleza de la profecía, conforme a las interpretaciones proporcionadas por nuestros investigadores más veraces. Explicaremos a continuación la realidad del kohenisno (adivinación) y de los sueños, luego trataremos de lo que concierne a los arranfin (hechiceros), y de otras materias que corresponden al dominio del mundo invisible.

El Todopoderoso nos ha guiado con nuestro lector a contemplar este mundo y las criaturas que el mismo contiene, en el que advertimos una ordenación perfecta, un sistema admirablemente regularizado, una relación de causas y efectos, la conexión entre las diversas categorías de los seres y la transformación de ciertos seres en otros: todo lo cual constituye una serie de maravillas infinita con límites imprevisibles.

Comencemos por el mundo sensible y material, hablando en primer término de mundo visible, el mundo de los elementos. Pues los elementos se elevan gradualmente del estado de tierra al del agua, luego al del aire, luego al del fuego enlazándose así unos con otros. Cada uno de ellos tiene la disposición para transformarse en el elemento que le es inmediatamente superior o inferior, efectuándose la transmutación de vez en cuando. El elemento superior es más tenue que su inmediato inferior; el más sutil tiene por límite el mundo de los firmamentos. La conexión de los firmamentos entre sí forma una gradación cuya índole escapa a nuestros sentidos; mas los movimientos que de ellos se observan han conducido a los hombres a descubrir la extensión y posición de cada esfera, y a advertir que más allá existen otros seres (literal «esencias») que ejercen sobre las esferas esas influencias perceptibles. Vemos en seguida el mundo sublunar:[133] contemplamos su contenido, en una progresión admirable, partiendo de los minerales, luego los vegetales, y, por último, los animales. La categoría de los minerales se conecta, por uno de sus extremos, con el comienzo de la categoría de los vegetales, desde las hierbecillas y las otras plantas que no producen simientes. El extremo de la categoría de los vegetales que comprende la datilera y la vid se enlaza a la categoría de los animales, desde el caracol y la ostra, seres que no poseen más que un solo sentido, el del tacto. Tratando de las diversas categorías de los seres, el vocablo «contacto» (ittisal) se emplea para indicar que el límite de cada clase es de una disposición ex-

cepcional para confundirse con el comienzo de la clase contigua. El mundo animal es bien extenso y se compone de numerosas especies. En la gradación de las criaturas, ha concluido en el hombre, ser dotado de reflexión y previsión. Facultades que ascienden hasta él desde el mundo potencial, donde se reúnen la sensibilidad y la aprehensión; sin alcanzar aun estas facultades en acto. Ocupando ya esta posición, el hombre se halla colocado por encima de la categoría de los simios, animales que reúnen la orientación y la inteligencia, pero, de hecho, no se elevan ni a la previsión ni a la reflexión. Estas facultades sólo se encuentran en el comienzo de la categoría siguiente, que es la del hombre. Límite de nuestra capacidad perceptiva.

En las diversas categorías de los seres notamos una variedad de efectos (producidos por influencias externas). El mundo sensible experimenta la influencia del movimiento de las esferas celestes y de los elementos. El mundo sublunar es influido por el movimiento del desarrollo y de la maduración. Todos estos fenómenos indican la existencia de un agente[134] cuya naturaleza difiere de la de los cuerpos y que es, en consecuencia, un agente espiritual. Tal agente está en contacto con todos los seres de este mundo, porque ellos forman las categorías que enlazan los unos con los otros. Se le llama el alma perceptiva (an-nafs-ol-modrika), fuente del movimiento. Por encima de ella se precisa haber otra existencia, esto es: un ser con el cual esté en contacto y que le confiere las facultades de la percepción y del movimiento. Este ser superior ha de ser esencialmente la percepción pura, y la inteligencia neta, genuina. Es aquello el mundo de los ángeles. De ahí resulta necesariamente que en el alma (del hombre) haya una predisposición para despojarse de la naturaleza humana y revestirse con la angelical, a fin de devenir en acto de la categoría de los ángeles. Ello acontece en algún lapso, durante el espacio de un intuito, previo perfeccionamiento actual de la esencia espiritual del alma. Tal como lo

mencionaremos más adelante. El alma se mantiene en contacto con las categorías contiguas a la suya, cual el caso de los seres clasificados ordenadamente. Este estado de contacto la enlaza por dos lados, el uno superior, el otro inferior. Por éste se conecta con el cuerpo, mediante el cual adquiere las percepciones sensitivas, que la disponen a devenir una inteligencia en acto. Por el lado superior se comunica con la categoría de los ángeles y obtiene así las nociones suministradas por la ciencia (divina) y las del mundo invisible. En efecto, el conocimiento de los sucesos existe en la inteligencia angelical fuera del tiempo. Todo ello concuerda con la idea que ya hemos expresado respecto al orden regular que rige en el universo, orden establecido por la correlación de los seres mediante sus naturalezas y sus facultades.

El alma humana, de la que acabamos de hablar, es invisible, pero sus influjos se muestran evidentemente en el cuerpo. Podría decirse que el cuerpo y sus partes, combinadas o aisladas, constituyen el mecanismo al servicio del alma y sus facultades. Como partes actuantes se puede señalar la mano, que sirve para asir; los pies, para andar; la lengua, para hablar, y el cuerpo, en su totalidad, sirve para efectuar el movimiento general con los impulsos alternativos. Igualmente, las facultades del alma perceptiva son dispuestas en un orden regular y se elevan hasta la facultad superior, es decir, hasta el alma reflexiva, llamada también «el alma parlante» (annafs-on-natiqa), esto es: el alma racional, asimismo las facultades del sentido exterior, cuyos instrumentos: la vista, el oído, etcétera, se elevan hasta el nivel del (sentido) interior.

La sensibilidad,[135] primera facultad (del interior) percibe las impresiones experimentadas por la vista, el oído, el tacto, etc. Tales percepciones le llegan simultáneamente, sin producir la menor confusión, hecho que la distingue completamente de los sentidos exteriores. La sensibilidad transmite esas impresiones

a la imaginación, potencia que reproduce en el alma, con exactitud, las formas de los objetos percibidos por los sentidos, formas despojadas de la materia extrínseca. El instrumento que sirve para la operación de estas dos potencias (o facultades) es el ventrículo del cerebro, que ocupa la parte anterior de la cabeza; la parte anterior pertenece a la sensación; y la posterior, a la imaginación. La imaginación se eleva luego al nivel de la facultad formativa de las opiniones[136] y al nivel de la facultad retentiva. La facultad de opinión sirve para aprehender las nociones relacionadas a individualidades, como, por ejemplo, «la hostilidad de fulano, la amistad de zutano, la piedad del padre, la voracidad del lobo». La retentiva o memoria sirve para contener todas las percepciones que le llegan por la imaginación o de otra parte; ella es, por decirlo así, un almacén que las conserva para el momento en que se necesiten. El instrumento, por medio del cual estas dos facultades operan, es el ventrículo posterior del cerebro; su parte delantera sirve a la primera facultad, y la parte posterior sirve a la segunda. Todas estas facultades se elevan en seguida hasta la potencia reflectiva, que tiene por instrumento el ventrículo central del cerebro. De esta facultad proviene el movimiento de la meditación y la tendencia del alma a convertirse en intelecto puro. Esto mantiene al alma en una inquietud continua, dada su esencial inclinación a liberarse del estado potencial que la retiene (en el mundo sensible) y de la disposición que la liga a la naturaleza humana. Ella aspira a devenir una inteligencia simple y a trascender de la potencia al acto, a fin de asemejarse a la Compañía sublime del mundo espiritual[137] y ocupar el rango inicial de los seres espirituales, mediante la facultad de adquirir las percepciones sin la intervención de los instrumentos corporales. A eso, pues, tienden sus inquietudes y movimientos, orientándose siempre hacia ese objetivo anhelado. Una vez despojada de la índole humana que la envolvía, pasa, por medio de su espiritualidad genuina, a la

esfera superior, al ámbito de los ángeles. Arriba allá, no a causa de méritos adquiridos, sino porque Dios, al crearla, la había dotado con una tendencia natural a esa culminación.

Ahora bien, si se enfocan las almas humanas bajo este punto de vista, se advierte que son clasificables en tres clases. La primera es, por su naturaleza, bastante débil para alcanzar la meta espiritual; se reduce a moverse hacia el límite inferior, a las percepciones del dominio sensitivo y de la imaginación. Combina, conforme a un sistema de reglas restringidas y en una ordenación particular,[138] las nociones reales (proposiciones) que deduce del wahima (opinión) y de la memoria. Mediante esta operación, ella adquiere los conceptos y nociones afirmados,[139] únicos conocimientos que la reflexión puede suministrar, en tanto que esta facultad permanece dentro de los límites somáticos. Todos estos conocimientos pertenecen a la potencia imaginativa, y se reducen a su estrecho radio. En efecto, el alma (de esta clase) puede elevarse de su punto de partida hasta el comienzo de la categoría superior, pero carece de fuerza para franquear ese límite. Si, con ello, sus esfuerzos son mal encauzados, no realizaría nada de valor. Eso es el término al que la percepción humana puede regularmente alcanzar, en tanto que padece la influencia somática; allí concluyen los sabios en sus especulaciones, sin poder dar ni un paso más adelante.

Las almas de la segunda clase se dejan llevar por el movimiento reflectante y la disposición natural hacia el intelecto espiritual y las percepciones que no han menester del instrumental corporal. Para estas almas, el campo de percepción se ensancha mucho más allá de la primera categoría (del mundo espiritual), punto en donde se detiene la potencia perceptiva de las almas pertenecientes a la clase precedente. Alcanzando esa región, extiéndese su facultad en el vasto espacio de la contemplación interior, donde todo es un estado de éxtasis, cuyo principio y final son simultáneos. Es hasta allá adonde se extiende

la potencia perceptiva de los predilectos de Dios (auliá), gente consagrada a las ciencias religiosas y las nociones divinas. Mismos conocimientos de que gozan las personas predestinadas a la dicha eterna mientras permanecen en el limbo (barzaj).[140]

Las almas de la tercera clase son creadas con la facultad de poderse desembarazar enteramente de la naturaleza humana, somática y espiritual, a efecto de elevarse a la naturaleza angelical de la esfera superior, donde devienen realmente ángeles, aunque durante un intuito. En ese instante, aperciben la Compañía sublime de los ángeles en su propia esfera, escuchando, en ese instante, las palabras del Alma (universal) y la voz de la Divinidad. Tales son las almas de los profetas, a los cuales Dios ha deparado la facultad de liberarse de la índole humana durante aquel intuito. Es en ese estado precisamente en que ellos reciben la revelación, peculiaridad suya y predisposición connatural, desde su formación por el Supremo. Y a efecto de que venzan los obstáculos e impedimentos que el estado corporal ofrece, en tanto permanecen en la condición humana, Dios les ha otorgado la vía *de remitionis*, por cuanto ha infundido en su índole de nobles propósitos y recta trayectoria, que les conducen hacia la espiritualidad; implantando en sus caracteres el espíritu de piedad que los retiene constantemente en esa senda y los lleva hasta la meta de sus anhelos. Por ese género de exención (que desliga al alma de los efectos corporales), esos elegidos se dirigen a voluntad hacia el mundo espiritual, gracia debida, no a sus méritos adquiridos ni a medios artificiales, sino al carácter congénito que ellos poseen de su Creador. Así, pues, con esa liberación de la envoltura humana, van en busca de la Compañía sublime y a recibir las comunicaciones. Ya encargados de ese depósito, retornan al dominio de la inteligencia humana, difundiéndolo, como una revelación venida de lo Alto, en el ambiente de las facultades mundanas, con la sabia disposición de comunicarlo a los hombres. La revelación sucede, a ve-

ces como el murmullo de palabras confusas; el profeta capta las ideas y, apenas cesa de escuchar el murmullo, cuando ya las contuvo en la memoria y comprendió el mensaje; otras veces se le aparece el ángel en forma de un hombre, habla con él comunicándole la revelación; todo lo que le dice, lo retiene el profeta en la memoria. La comunicación hecha por el ángel, el retorno del profeta al dominio humano y el acto de comprender lo que le ha sido revelado, todo ello acontece en un instante de tiempo, instante más breve que un intuito. En efecto, esos acontecimientos suceden fuera del tiempo y simultáneamente; por lo mismo la revelación parece realizarse velozmente, y es por ello que se le ha denominado «wahi», que, etimológicamente, significa celeridad.

Ahora, es de advertir que la primera forma de las comunicaciones divinas, o sea aquella que consiste en un murmullo, corresponde a los profetas del rango de los no enviados. Esto es un principio que se considera bien establecido. La segunda forma, que representa a un ángel en la figura de hombre, corresponde al grado de los profetas enviados (profetas y apóstoles al propio tiempo); y es, por tanto, más perfecta que la primera. La idea que nos ocupa aquí se halla en el relato que contiene las explicaciones que nuestro Profeta dio a Alharith Ibn Hisham. Este habiéndole preguntado en qué forma la revelación le llegaba, Mahoma respondió: «Me viene a veces como el tañido de una campana, lo cual me fatiga demasiado, y, cuando cesa, ya he retenido lo que se me ha dicho. Otras veces el ángel toma la figura de un hombre para hablarme, y yo concibo lo que me dice». La primera forma le parecía muy fatigosa, porque, aquel contacto con el mundo espiritual, era para él la iniciación del tránsito de la potencia al acto. Por ello experimentaba cierto grado de dificultad, y, por esta razón, cuando retornó al dominio humano, sus comunicaciones divinas se caracterizaron por ser recibidas por la vía auditiva, dificultándose lo demás. Cuan-

do las revelaciones son recibidas reiteradamente, el contacto con el mundo espiritual se soporta más fácilmente; al retornar en seguida a la naturaleza humana, se recuerda de todas esas comunicaciones, y en particular de la porción más clara, es decir, las cosas concebidas visualmente.

En la explicación dada por el Profeta, se nota una delicadeza de expresión: emplea primero el verbo retener dándole la forma del pretérito; luego lo repite bajo la forma del presente. Pues queriendo representar por medio de la palabra las dos maneras en que le llegaban las revelaciones, simboliza la primera por un tañido, lo cual comúnmente se conoce como cosa diferente de un discurso; luego añade que el acto de comprender la revelación y de confiarla a su memoria, se efectuaba en el mismo momento en que ese ruido cesaba. Para indicar que la cesación se había llevado a cabo, emplea el pretérito del verbo, que justamente concuerda con lo pasado y finalizado. Describiendo la segunda manera, representa al ángel en forma de un hombre que habla, y nos dice que a medida que él oye ese discurso lo retiene en la memoria. Aquí el empleo del presente conviene perfectamente, porque esta forma del verbo indica que la acción puede continuar.

Por lo demás, de cualquier modo que un profeta reciba una revelación, experimenta un trance arduo y penoso, hecho que Dios mismo señala con estos términos en el Corán (sura LXXIII, vers. 5): «Por cierto que, vamos a revelarte un mensaje abrumador». Por su parte, Aisha refiere que una fatiga extrema padecía Mahoma cada vez que recibía una revelación. Y agregaba: «La revelación, en ocasiones, descendía sobre él en días de intenso frío, y, cuando cesaba, su frente reventábase de sudor». A esa misma causa debe atribuirse el sabido estado de privación del sentido que se observaba en él, así como los gemidos que emitía durante esos trances. Para explicar esos fenómenos, hay que recordar el principio que acabamos de asentar, esto es: la revela-

ción significa que el alma del profeta se desliga de la naturaleza humana para elevarse al dominio angelical, donde escucha el verbo del Alma universal; lo cual ha de producir una sensación de angustia todas las veces que una esencia se separa de su estado esencial y se desprende de él, a fin de poder salir de su esfera y elevarse a aquélla otra. Eso es, pues, el sentido de la sofocación de que hablaba Mahoma al describir la primera etapa de la revelación. «Me sofocaba de tal modo —decía— hasta el punto de sentirme desfallecido»; luego, soltándome me dijo: «Lee». «—Yo no sé leer, respondí—». Y así ocurrió todavía por segunda y tercera vez tal como nos lo indica la Tradición. Empero, la reiteración de los actos, conduce siempre a la habituación gradualmente, de suerte que el padecimiento parecería ya más llevadero, en comparación con lo experimentado anteriormente. Por la misma razón las «constelaciones» del Corán, sus pasajes, suras y versículos, revelados al Profeta durante su estancia en la Meca, son más breves que los recibidos en Medina.

Véase, por ejemplo, lo que se refiere acerca del sura Baraa (Renunciación) (IX[e]) revelado, durante la expedición a Tabuk.[141] Este sura fue recibido, en su totalidad o mayor parte, mientras que el Profeta iba montado en su camello, después de haber dejado la Meca. Anteriormente, como quedó dicho, no había tenido comunicación, en esta última ciudad, más que algunos suras breves, contenidos ahora en Almofassal,[142] y que le llegaban en trozos a intervalos. El versículo de la Religión,[143] cuya longitud bastante considerable, fue el último que recibió en Medina. Antes de esa época, había recibido en la Meca los versículos (muy breves) que componen los suras titulados: «El Misericordioso» (LV). «Los Vientos Diseminadores» (LI), «El Enmantado» (LXXIV), «El Alba» (XCIII), «El Crúor» (XCVI), etcétera. Este hecho, constituye un medio para distinguir los suras y versículos revelados en Medina. De toda forma, Dios es

quien guía hacia la verdad. He ahí, pues, el resumen de lo que concierne a la profecía.

Pasemos ahora al asunto del kohenismo o la adivinación. Esta manifestación pertenece asimismo a las facultades del alma humana. En efecto, todo lo que acabamos de exponer da a comprender que esta alma es llevada, por una disposición natural, a desprenderse de la índole humana, con el objeto de poderse trasladar a un estado superior, o sea el de la espiritualidad. Es así como los hombres de la clase profetal poseen una disposición congénita que les permite echar una mirada momentánea sobre aquel mundo del espíritu. Hemos asentado también que esto no acontece a causa de méritos ganados, ni puede deberse al apoyo de percepciones sensitivas, ni a esfuerzos de la imaginación, ni a actos materiales, sean palabras, o movimientos, ni a otro medio alguno. Ello es únicamente operación anímica, que, a consecuencia de una disposición innata, el alma se despoja de la naturaleza humana para revestirse con la de los ángeles, por un instante más corto que un parpadeo. Al ser ello así, y que esta disposición pertenece realmente a la esencia humana, debe admitirse, haciendo una distinción racional, la existencia en el mundo de otra clase de hombres cuyo rango, comparado con el de los profetas, es como la imperfección puesta frente por frente de su opuesto, la perfección. En efecto, el no emplear los medios para alcanzar la percepción (del mundo espiritual) es enteramente lo opuesto al empleo de los medios para conseguirla. Así pues, con la clasificación de los seres en categorías, sabemos que este mundo encierra una clase de hombres de tal modo organizados congénitamente, que su potencia intelectual se deja mover por la facultad del pensamiento y por un efecto de la voluntad, todas las veces que dicha potencia es excitada por el deseo de penetrar lo desconocido, lo oculto. Mas, dada su deficiencia constitucional para conseguirlo, y que su incapacidad es un obstáculo para su progreso, tal potencia se aferra, por un

impulso natural, a medios secundarios, que pertenecen los unos al dominio de los sentidos y al de la imaginación los otros. Entre estos medios se notan los cuerpos diáfanos, los huesos de animales, las alocuciones cadenciosas (encantamientos, sortilegios), los augurios inspirados en el paso de las aves o de los cuadrúpedos. Aquí, la facultad sensitiva o la de la imaginación se emplean con persistencia, a fin de desprender el alma de la naturaleza humana. Para alcanzar ese propósito, se auxilian, ya sea con la facultad sensitiva, o ya con la imaginativa, que vendría a ser cual concomitante del mismo propósito. La potencia que, entre esta clase de hombres, conduce al primer grado de la percepción que ellos procuran obtener, se llama «kohenismo» (adivinación). Ahora, por ser el alma de estos hombres de formación deficiente, y carente naturalmente de la capacidad para alcanzar la perfección, le es más fácil concebir las particularidades que las universalidades; por lo mismo se aferra preferentemente a aquéllas. Por esta razón, la potencia imaginativa suele hallarse entre esta gente en su máxima fuerza y desarrollo. Constituye el instrumento que actúa sobre las (ideas) particulares y las traspasa de lado a lado, ya sea durante el sueño, o en plena vigilia. Al estar (esas particularidades) presentes y prestas (en el alma), la imaginación reproduce las formas y sirve de espejo en el cual el alma no cesa de mirar.

El adivino no puede alcanzar de una manera cabal la percepción de las cosas intelectuales, porque la inspiración que recibe procede de los demonios. Para llegar al grado más alto de la inspiración, al que está capacitado, ha de recurrir al empleo de ciertas frases que se destacan por una cadencia y armonía especiales. Apela a este recurso con el objeto de substraerse a las influencias de los sentidos y cobrar ciertas fuerzas, que le permitan ponerse en ese contacto defectuoso (con el mundo espiritual). Tal movimiento anímico, conjugado con el empleo de los medios extrínsecos, ya citados, excita en su corazón (las ideas)

que éste órgano expresa por el ministerio de la lengua. Las palabras que entonces pronuncia el adivino son a veces acertadas, como otras, falsas. En efecto, tratando de suplir la imperfección de su índole, se sirve de medios completamente ajenos de su facultad perceptiva y discordantes totalmente de ella. Pues la verdad y el embuste se le presentan a un tiempo mismo; por tanto no debe prestársele ninguna confianza a sus palabras. En ocasiones incluso recurre a suposiciones y conjeturas empeñado en obtener el éxito pretendido y embaucar a sus interrogantes.

Estas gentes conocidas como cultivadores de as-sadjá[144] denomínanse kohhan (adivinos), por considerárseles de una categoría más elevada entre los hombres de su clase. El Profeta ha dicho, comentando un canto de los mismos, «Eso es un sadjá de los adivinos»; indicando así, por la determinación del genitivo, que el empleo del sadjá es peculiar de estos hombres. Cuando le preguntó a Ibn Saiyad[145] acerca de la índole de sus inspiraciones respectivas, éste respondió: «En ocasiones me vienen verídicas y en otras falsas. Entonces —le replicó el Profeta— ¡lo que vos recibís está muy embrollado!». Con esta deducción Mahoma dio a entender que la profecía tiene por carácter privativo la verdad y que, por tanto, está a salvo de todo embuste. De hecho, la profecía consiste en el contacto del espíritu (Lit. «de la esencia») del profeta con la Compañía sublime, sin mediar guía alguna que lo conduzca, ni valerse de ningún medio extrínseco. En cambio el ejercitante de la adivinación, dada su incapacidad natural, se ve obligado a valerse de elementos externos, ajenos, suministrados por la imaginación, elementos que influyen en su facultad perceptiva y se confunden con las percepciones que él pretende alcanzar, recibiendo de este modo impresiones mixtificadas, enteramente falsas. De suerte, tal práctica, jamás podría, ni siquiera semejarse a la profecía.

Ya hemos dicho que el grado más elevado de la adivinación se alcanza mediante el empleo de frases cadenciosas, medio el

más eficaz de todos los que la vista y el oído puedan suministrar, y cuya sencillez indica la facilidad con que se logra aquél contacto, se recogen las percepciones y se sale un tanto de esa impotencia original.

Se ha pretendido que la práctica de la adivinación ha dejado de existir desde la eclosión de la profecía, habiendo sido interrumpida, un poco antes, a consecuencia de la lapidación a los demonios con las estrellas fugaces, a manos de los ángeles, para privarlos de los bienes del cielo y de lo que en él sucedía, tal como se menciona en el Corán (sura XV, vers. 18). Luego dicen puesto que las noticias del cielo no pueden llegar al conocimiento de los adivinos más que por mediación de los demonios, la facultad de la adivinación ha cesado desde esa época. Tal razonamiento no es concluyente: los conocimientos de los adivinos, no sólo provienen de los demonios, sino que también de ellos mismos, como dejamos dicho. Añádase a ello que el versículo respectivo del Corán indica que a los demonios se les impidió el conocimiento de una sola especie de las noticias celestes: la relativa a la misión del Profeta; y nada más. Además, la suspensión de la facultad adivinatoria, tuvo lugar únicamente en vísperas de la misión, mas quizá haya podido reanudar en seguida sus actividades de antaño. Tal parece lo más probable, porque todos esos medios adquiridos de percepciones (del mundo espiritual), se extinguen durante el tiempo de la profecía; se eclipsan entonces igual que las estrellas y las luminarias ante la presencia del sol. En efecto la profecía es la máxima luz ante la cual se ocultan y desaparecen todas las demás luces.

Algunos filósofos han sostenido que la facultad adivinatoria existía realmente antes de la misión del Profeta, pero que cesó en el momento de este acontecimiento. El mismo hecho, según ellos, se ha reiterado cada vez que aparecía una profecía en el mundo. La eclosión de la profecía —dicen—, debe ser necesariamente precedida de una posición astral[146] determinada, que

conduzca a ese suceso. La Perfección de dicha posición, coincide con la perfecta facultad profética que ella anuncia. Si, en la posición astral, hay imperfección, el propio defecto debe haber en la naturaleza de la facultad resultante de esa posición. Conforme a lo que hemos asentado se advierte que aquí se trata de los adivinos. Luego agregan, antes de que una posición perfecta se lleve a cabo, otra posición imperfecta debe presentarse, determinando la aparición de uno o varios adivinos. Al tener lugar la posición perfecta, surge simultáneamente el profeta perfecto. Y así concluyen aquellas posiciones que indican defectos en su naturaleza, como en sus resultados. Esto está basado en el principio de que una posición astral imperfecta ejerce un influjo de la propia índole; mas eso es una teoría que no es generalmente admisible. Tal vez sea posible que la posición cabal de los astros ejerza su influencia en forma perfecta, y que su posición imperfecta no conduzca a resultado alguno, no ejerciendo incluso una influencia imperfecta, a pesar de la opinión de estos filósofos.

Por lo demás, los adivinos contemporáneos de un profeta bien saben su veracidad; conocen el alcance demostrativo de sus milagros, porque ellos participan, en cierto grado, del carácter profético, tal como todos los hombres participan (de la facultad de la revelación) por la vía onírica. Pero, bajo esta relación, las percepciones intelectuales son más vivas entre los adivinos. Cuando éstos se abstienen de reconocer la veracidad del profeta y se dejan llevar a desmentirle, no hacen sino obedecer a sugestiones del amor propio, que les induce a creer que esa profecía debía haberles pertenecido. De tal suerte incurren en la obstinación, como el caso de Omaya Ibn Abi-s-Solt, que aspiraba a convertirse en profeta. Igualmente ocurrió con Ibn Saiyad, con Mosailima,[147] y algunos otros. Empero, una vez triunfante la verdadera fe y ya liquidados aquellos vanos anhelos, dichos adivinos adhiriéronse a la religión como los mejores

creyentes. Contando entre ellos Telaiha Alasdí[148] y Sauad Ibn Qarib.[149] La sinceridad de su conversión queda bien atestiguada por sus señaladas hazañas en las primeras conquistas del Islam.

En cuanto a la visión espiritual,[150] cuya realidad consiste en el acto por el cual el alma racional apercibe, en su esencia espiritual, y por un solo instante de tiempo, las formas de los sucesos. Pues el alma, en tanto que espiritual por su naturaleza, contiene esas formas en acto, cual el caso de todas las esencias espirituales. Para alcanzar la espiritualidad, el alma se despoja de la materia y se desembaraza de las percepciones sensitivas. Esto acontece durante un breve instante y en el estado onírico, así como lo explicaremos a continuación. Habiendo ya recogido las nociones que buscaba respecto a acontecimientos futuros, el alma traslada estos conocimientos al dominio de la percepción. Si esas nociones son débiles y poco claras, ella procura reforzarlas y reunirlas dándoles una figura y una similitud en la imaginación. Para comprender el sentido de esas imágenes se hace necesario el recurso de la interpretación. A veces esas nociones son de tal modo vivas que no requieren representaciones en la imaginación. En este caso, el recurso de la interpretación no es necesario, pues tales percepciones no han sido afectadas por la imaginación ni alteradas por una reproducción figurada. El alma goza de ese breve instante, por ser ella una esencia espiritual en acto, que se perfecciona con los efectos y percepciones somáticos. Tal continúa hasta que su esencia deviene intelecto puro y su existencia alcance la perfección en acto. Devenida ya una esencia espiritual, percibe por sí propia, independientemente de los instrumentos corporales; sin embargo, su rango espiritual permanece por debajo del de los ángeles, moradores de la esfera sublime, que no deben la perfección de su esencia ni a las percepciones somáticas, ni a otra cosa alguna. La disposición de que acabamos de hablar se halla en el al-

ma en tanto permanezca en el cuerpo; dicha disposición es de dos especies, la una privativa de los predilectos de Dios, y la otra, más común, pertenece a la universalidad de los hombres. A esta última se relaciona la visión espiritual u onírica (lit.: «los sueños»).

Pasemos ahora al género de visiones propio de los profetas. Estos personajes poseen una disposición que les permite despojarse de la naturaleza humana a efecto de alcanzar la angelical pura, la más exaltada de las categorías espirituales. Esta disposición se manifiesta en ellos reiteradamente durante el estado de éxtasis que proviene de la revelación, y en retornando al dominio de las sensaciones corporales. Entonces el profeta recoge las percepciones que semejan notablemente a las que experimenta durante el sueño. Mas, desde luego el estado onírico es muy inferior al que acabamos de citar.

A causa de esa semejanza fue que el Legislador (Mahoma) haya dicho: «El sueño es una de cuarenta y seis partes de la profecía»; o, según otra versión, «cuarenta y tres», o, según otra, «setenta». Ninguno de estos números citados en esta Tradición es para designar una cantidad determinada; indican solamente que los grados de la profecía son numerosos. El apoyo en esta opinión, hace recordar que, para los árabes del desierto, el término setenta tiene, entre sus acepciones, la de «mucho». Algunos de los que adoptan la versión de «cuarenta y seis» dicen que, en los primeros seis meses de la misión de Mahoma, o sea medio año, la revelación sólo le venía en sueño, y que el periodo total de su misión profética, tanto en la Meca como en Medina, fue de veintitrés años; pues bien, la mitad de un año hace la cuarenta y sexta parte de los veintitrés años. Esta explicación dista demasiado para merecer un examen; es verídica en lo que concierne a nuestro Profeta; pero ¿cómo podríamos saber que la misión de los demás profetas haya tenido igual duración? Además, esto ofrece tan sólo la relación entre los dos pe-

ríodos de tiempo: el de la visión espiritual que el Profeta había gozado y el de su profecía; mas no nos hacen conocer el valor relativo de la visión espiritual y el de la profecía.

Si el lector ha comprendido bien el alcance de las observaciones que le hemos venido exponiendo, sabrá que esa fracción (numérica) indica la relación entre la disposición primaria y común a todos los hombres, y la disposición menos frecuente y peculiar de la clase de los profetas, que poseen connaturalmente. Pues la primera disposición, la más débil, es común, decimos, a todas las gentes, pero tropieza con numerosos obstáculos e impedimentos para darse en acto. Los más difíciles escollos que se le oponen, son los sentidos exteriores; por lo mismo el Creador ha dotado a los hombres con la facultad congénita, el sueño, mediante el cual es descorrido el velo de los sentidos. En este estado el alma procura alcanzar los conocimientos que aspira adquirir del mundo de la verdad; y así, de vez en cuando, logra echar un rápido vistazo, que se traduce en el triunfo de sus anhelos. De ahí que el Legislador haya designado los sueños entre los pronósticos. «De hecho —decía— de la profecía no queda más que los pronósticos». —¿Qué significa éste término —se le preguntó— oh enviado de Dios? «Es la visión santa; que el hombre santo ve, o bien, ella se le muestra».

Vamos ahora a explicar cómo el velo de los sentidos es descorrido por medio del sueño. El alma racional concibe y obra a través del espíritu vital[151] del cuerpo, vapor sutil que reside en el ventrículo izquierdo del corazón. Tal leemos en los tratados de anatomía debidos a Galeno y otros médicos. Este vapor, enviado con la sangre por las venas y las arterias, produce la sensación, el movimiento y las demás funciones del cuerpo. Su parte más tenue se eleva al cerebro, en el que atempera la índole fría y anima las facultades interiores, ejerciendo así todas sus acciones. El alma racional no podría percibir ni actuar sin el auxilio de este espíritu vital, al cual, además, está íntimamente

ligada. Esta estrecha vinculación es un resultado que determina la sabia organización de la creación, del principio que ha regulado la formación de los seres: «Lo tenue no afecta a lo denso». Ahora, por ser este espíritu vital el más sutil de las materias que integran el cuerpo, se ha convertido en el centro sensible de esa esencia que difiere de él por la ausencia de corporeidad, o sea el alma racional; lo cual quiere decir que las impresiones de esta alma operan sobre el cuerpo mediante dicho espíritu. Ya hemos señalado que las percepciones de la misma se efectúan de dos maneras: por los medios externos, es decir, los cinco sentidos, y por los medios internos, o sea las facultades del cerebro. Estos dos tipos de percepciones preocupan al alma y se impiden apercibir esencias espirituales que se encuentran en la esfera superior; aptitud que ella posee congénitamente. Los sentidos externos, siendo naturalmente somáticos, son susceptibles de desfallecimientos y extenuaciones, a consecuencia de fatigas y lasitudes; de suerte, si se tienen en acción demasiado tiempo, terminan por ofuscar el espíritu. Por ello Dios ha dispuesto en estos sentidos la necesidad del reposo, a fin de que su función perceptiva pueda reanudarse cabalmente. Esto ocurre por un movimiento del espíritu vital, que se retrae de los sentidos exteriores para volver a los sentidos internos. El frío que invade el cuerpo durante la noche contribuye a esa mudanza; el calor natural abandona entonces el exterior del cuerpo yéndose a su profundidad, acompañando a su vehículo, el espíritu vital. Por ello el dormir, entre los hombres, ha sido generalmente durante la noche. El espíritu, al retirarse de los sentidos exteriores, y volverse a las facultades internas, el alma, ya desembarazada de las preocupaciones y obstáculos que le suscitan los sentidos, retorna a las imágenes conservadas en la memoria, y, combinándolas y descomponiéndolas, recrea de ellas nuevas formas presentadas por la imaginación. Operación bien sencilla, ya que tales formas son casi siempre habituales, puesto que el alma las

infiere de percepciones acostumbradas y más o menos recientes. En seguida desciende esas formas (o ideas) al sentido «participante» o interno, facultad que reúne las percepciones recogidas por los cinco sentidos, y las concibe tal cual le llegaron por esa vía sensitiva.

En ocasiones el alma se voltea, por un instante, hacia su esencia espiritual, a pesar de la resistencia que le oponen las facultades internas. Y, dada su constitución natural, consigue entonces captar, mediante su espiritualidad, algunas percepciones. Recogidas las formas (ideas) que ya son vinculadas a su esencia, las transmite a la imaginación, la cual las reproduce conforme a su realidad, o las imita por medio de símbolos forjados en moldes habituales. Las formas reproducidas imitativamente requieren, para ser entendidas, el recurso de la interpretación. (Por otra parte) el acto que realiza el alma en combinar y descomponer las formas conservadas en la memoria, antes de recoger las percepciones en un intuito (una rápida ojeada sobre su esencia espiritual), es un acto producido por una pesadilla o «sueño confuso».[152]

Leemos en As-Sahih que el Profeta ha dicho: «Las visiones son de tres especies: La una viene de Dios, la otra del ángel, y la tercera, de Satanás». Esta clasificación concuerda con las observaciones que acabamos de presentar. Pues la visión clara es de Dios; la de la imitación simbólica, que requiere interpretación, procede del ángel; los sueños confusos son obra de Satanás, puesto que son completamente falsos y Satanás es la fuente de la falsedad. Estas observaciones bastarán para hacer conocer la verdadera naturaleza de la visión espiritual.

La facultad que origina y conduce las visiones oníricas, siendo una de las peculiaridades del alma humana, existe en todos los hombres, inexcepcionalmente; no hay nadie que no haya visto a menudo en sueño las cosas que se le habían ocurrido en estados de vigilia, y que pudo reconocerlas después de desper-

tarse. Tales fenómenos dan por resultado, de una manera concreta y positiva, la convicción de que el alma puede alcanzar el mundo invisible mientras que el hombre duerme. Ahora, si ello es admisible en el estado onírico, nada obstaría que así aconteciera en los otros estados y circunstancias, puesto que, la esencia perceptiva es una y misma, cuyas peculiaridades deben ser aplicables irrestrictamente. En todo caso, Dios guía hacia la verdad.

OPÚSCULO

La consecución de tal estado no depende, regularmente, de la intención del individuo ni de la potencia innata de que esté dotado. Se da más bien a consecuencia de ciertas circunstancias anímicas, en las que el alma aspira a apercibir alguna cosa, logrando de ella un vistazo instantáneo en el lapso del sueño. En «Kitab-el-Gaya»[153] y en otros libros compuestos por personas dadas a ejercicios espirituales,[154] se encuentran ciertas fórmulas que comprenden algunos nombres y que, pronunciándolos antes de dormir, conducen a la visión deseada. Los adeptos llaman a esa forma de encantamiento “halumiya”.[155] Maslama[156] indica uno de esos encantamientos en su Kitab-el-Gaya llamándolo “haluma de la índole perfecta”. Esto es: estando uno a punto de dormirse, después de haber terminado sus reflexiones secretas y fijado a su espíritu una dirección conveniente, se pronuncian estas palabras bárbaras: *Tamaguis baadan yaswad wagadas nufina gadis*; en seguida se menciona el deseo. El sueño que sobreviene descorre el velo de lo oculto y deja al descubierto el secreto de la cosa deseada. Se cuenta que un individuo practicó la fórmula varias noches al cabo de haberse sometido a

ayunos rigurosos durante algunos días, y expresando su anhelo le apareció una persona diciéndole: “Yo soy tu naturaleza perfecta”. Interrogando a ese fantasma, obtuvo los datos que buscaba. Yo mismo, he ensayado esa fórmula, y un espectáculo sorprendente me hizo saber ciertas cosas que me interesaban personalmente. Pero, sin embargo, todo eso no prueba que las visiones operan a voluntad; esos encantamientos no hacen sino disponer el alma para la visión. Si la disposición es bien afirmada, mayor probabilidad habrá de lograr el objeto; de toda forma, bueno sería cuanto se hiciere por fortalecer esa disposición, pero jamás se podría estar seguro de obtener el resultado pretendido. Pues el poder disponerse a recibir una cosa es muy otro del poder lograr la cosa. Téngase, pues, en cuenta lo expuesto y que os sirva de ejemplo para casos análogos. Dios es el Ser omnisapiente, y omnisciente.

OPÚSCULO

Entre la especie humana se hallan personas doctas para pronosticar los sucesos futuros. Esta facultad, que ellas poseen de su naturaleza particular, las distingue de los demás hombres. Para realizar el ejercicio de su talento, no recurren a artificios, ni a influjos astrales, ni tampoco a otro medio alguno. Hemos advertido que su potencia perceptiva depende enteramente de una genuina aptitud, que les es connatural. Tales como los «arrafin» (hechiceros) y los que miran en los cuerpos reflejantes (lit. diáfanos), como los espejos y las tazas llenas de agua. Podría incluirse en esta categoría a los arúspices, individuos que examinan las entrañas y los huesos de los animales; a los augures, que observan los signos que proporciona el vuelo de

las aves y el paso de las bestias salvajes; a los que deducen sus adivinaciones arrojando en tierra guijarros, granos de trigo o cuescos. Pues es indiscutible que esas facultades existen entre los hombres; nadie lo podría negar. Añádase a esta lista los poseídos, gente cuya boca pronuncia palabras del mundo oculto y que sirven de informaciones. Podríamos mencionar todavía a aquellas personas que, recién dormidas o muertas, hablan de cosas pertenecientes al mundo invisible; citemos asimismo a los sufistas, hombres que se dedican a ejercicios espirituales. Se sabe que éstos obtienen, por vía de carisma, la facultad de recoger percepciones del mundo invisible.

Ahora vamos a tratar de las diversas maneras de que se logran esas percepciones; comencemos por la divinación, después examinaremos sucesivamente las demás. Pero, antes de abordar el tema, hemos de presentar algunas observaciones que muestren cómo el alma, de cada clase de las personas que acabamos de mencionar, adquiere la disposición que le permite recoger las percepciones de ese mundo invisible.

Pues el alma, como quedó dicho, es una esencia espiritual que existe en potencia, cosa que la difiere del resto de los seres espirituales. Pasa de la potencia al acto por la operación del cuerpo y de las diversas circunstancias de que puede ser afectado: eso es un hecho que todo el mundo concibe. Luego, todo lo que existe en potencia se compone de materia y forma. La forma que completa la existencia del alma consiste precisamente en perceptividad e intelecto. El alma existe primero en potencia, con una disposición que le facilite la percepción y le permita recoger las formas tanto universales como particulares. En seguida su desarrollo y existencia en acto se llevan a cabo con la cooperación del cuerpo, que la acostumbra a recibir las percepciones obtenidas por los sentidos. El alma continúa ininterrumpidamente apercibiendo y adquiriendo las nociones universales, y, como las formas que recoge se intelectualizan suce-

sivamente, ella misma adquiere una forma en acto que se integra de percepciones e intelecto. Mientras que su esencia alcance este perfeccionamiento, el alma permanece como una materia «hoyula» (nebulosa) a la cual la percepción suministra sucesivamente diversas formas. De ahí el por qué un niño de corta edad es incapaz de ejercer la facultad perceptiva, que le es, sin embargo, innata; no puede servirse de ella ni en el estado onírico, ni en visiones develadoras, ni tampoco en otra circunstancia alguna. En efecto, la forma del alma, que es su esencia real, que se compone de percepción y de intelecto, no se encuentra aún cabal a esa edad: no puede todavía apropiarse las universalidades. Más tarde, cuando su esencia deviene cabal en acto, el alma, en tanto que permanece en el cuerpo, posee dos maneras de apercibir: la una, mediante los instrumentos somáticos, que le transmiten las percepciones corporales; la otra, por medio de su propia esencia. Pues el alma se halla impedida de este (último género de percepción) en tanto que permanece empeñada en el cuerpo y preocupada por los quehaceres de los sentidos. Estos últimos la atraen sin cesar hacia el mundo exterior, dada su predisposición congénita para ocuparse de las percepciones corporales. A veces, no obstante, ella se aparta del exterior a fin de sumergirse en el interior, y entonces descórrese por un instante el velo somático. Tal acontece, ya sea por efecto de la facultad común a todos los hombres, como, por ejemplo, el sueño, o ya por una aptitud particular de ciertos individuos, como la relativa a la adivinación o a los pronósticos de diversa suerte, o bien por el hábito de los ejercicios espirituales, como los que practican los sufistas en pos de la inspiración. Desembarazada entonces de las influencias extrínsecas, el alma se voltea hacia las esencias de encima, que integran el mundo espiritual; dado el contacto real que existe entre aquella esfera y la suya, como dejamos apuntado. Tales esencias, repetimos, son espirituales, percepción pura e inteligencias en acto. En ellas se

hallan las formas de los seres con su verdadera naturaleza, como quedó dicho. Algunas de estas formas se le muestran al alma de un modo bastante claro que obtiene de ellas conocimientos, los cuales transmite en seguida a la imaginación, a efecto de que esta facultad los disponga en los moldes que le son habituales. Finalmente se presentan en el dominio de los sentidos, ya abstractos, ya dentro de sus moldes. He ahí en qué consiste la disposición que contiene el alma para recoger las percepciones del mundo invisible.

Ahora retornemos, como habíamos ofrecido, a la explicación de las diferentes especies de la adivinación.

En cuanto a los que miran en los cuerpos diáfanos, como espejos, tazas llenas de agua y otros líquidos; así como los que inspeccionan las entrañas y huesos de los animales; los que predicen arrojando guijarros y cuescos, pues todos ellos pertenecen a la categoría de los adivinos; mas, a causa de la imperfección radical de su naturaleza, ocupan en ello un grado inferior. Para descorrer el velo de los sentidos, el verdadero adivino no ha menester de mucho trabajo; en tanto que estos, a fin de llegar a su intento, se afanan por concentrar en un solo sentido todas sus percepciones. Como la vista es el sentido más noble, ocurren a él preferentemente; fijan su mirada sobre un objeto de superficie lisa, observándolo con atención hasta concebir la cosa que pretenden anunciar. Algunos creen que la imagen concebida de esa manera se traza previamente sobre la superficie del espejo; pero no es así. El adivino permanece mirando la faz del objeto fijamente hasta que desaparece de la vista y un telón, semejante a una bruma, se interpone entre él y el espejo. Sobre dicho telón se diseñan las formas que el adivino desea apercibir, indicándole el resultado que procura saber, ya sea afirmativo, o ya negativo, lo cual informa textualmente. Estos adivinos, mientras se encuentran en este estado, no aperciben lo que se ve realmente en el espejo; este es otro modo de perci-

bir que nace para ellos y se opera, no por medio de la vista, sino psíquicamente. Es, más bien, una percepción de similitud psíquico-sensitiva; hecho que, por lo demás, bien conocido. Otro tanto sucede con los que observan las entrañas de los animales o que miran en el agua, en las tazas u otros objetos por el estilo. Hemos presenciado los actos de algunos de estos individuos, quienes distraían los sentidos con el simple empleo del sahumerio; en seguida se servían de los encantamientos a efecto de lograr la disposición requerida; luego informaban de lo que habían apercibido. Sostienen que ellos ven las figuras trazadas en el aire, representando los personajes y situaciones que procuraban conocer; cosas que captan mediante símbolos y signos usuales entre ellos. La privación de estos individuos de la sensibilidad, es más ligera que la de la clase precedente. En fin, el universo está pleno de maravillas.

Otro tipo de predicción, llamado «zadjr» (augurio), es practicado por cierta gente que, al ver un ave o un cuadrúpedo pasar a su izquierda o a su derecha, lo siguen mentalmente, y al cabo de breve meditación anuncian los sucesos por venir. Esta es igualmente una facultad psíquica que incita la acuciosidad y la reflexión en la impresión recibida, ya visual, ya auditiva. Como su influencia trasciende a la imaginación, que suele ser muy fuerte, como dejamos indicado, el augur estimula (a la imaginación) en pos de la investigación, apoyándose en lo que había visto u oído; medida que lo conduce a cierto resultado, semejante a lo que proporciona la potencia imaginativa durante el sueño y la adquiescencia de los sentidos. En tal estado, la imaginación concilia las percepciones obtenidas por la vista en el estado de vigilia con lo concebido por la inteligencia, resultando del conjunto la visión espiritual.

En cuanto a los dementes, pues su alma racional es de débil vinculación con el cuerpo; esto resulta generalmente del trastorno de su temperamento (su sistema humoral) y de la fragili-

dad de su espíritu vital (animal). Distraída por esa imperfección y por el consiguiente mal que padece, su alma no suele ahondarse en los sentidos ni absorberse en ellos. Acaso otro espíritu, de naturaleza satánica, le dispute al alma esa vinculación con el cuerpo, obligándola a ceder el sitio, dada su endeblez para presentarle resistencia, mostrando así los indicios de demencia. Cuando tal acontece, ya sea porque su perturbación temperamental opere sobre la enfermedad del cuerpo, o ya porque los espíritus malignos aumenten sus asiduidades con respecto a dicha vinculación, el alma se substrae completamente a la influencia de los sentidos y echa un vistazo instantáneo sobre su propio microcosmo. Y, recibiendo entonces la impronta de algunas formas, las entrega a la operación plástica de la imaginación. Mientras permanece en ese estado, la imaginación profiere a veces por boca del demente algunas palabras, independientemente de la voluntad de éste. Las percepciones recogidas por todos los individuos de esta clase ofrecen una amalgama de verdades e ilusiones; porque incluso cuando se desliguen de la influencia de los sentidos, no logran un contacto completo con el mundo espiritual, a menos que recurran al auxilio de las formas extrínsecas, procedimiento necesario, como dejamos establecido; por lo mismo sus percepciones traen consigo una mezcla de falsedad.

Los arrafun (hechiceros o présagos) procuran a su vez obtener las percepciones espirituales sin tener los medios de poner su alma en contacto con el mundo invisible. Acogidos a suposiciones y conjeturas, enfocan su facultad reflexiva sobre la cosa que pretenden, basándose en la hipótesis de haber alcanzado los inicios de ese contacto y de la percepción espiritual. De tal modo, pretenden ser conocedores del mundo oculto, sin tener de ello la menor noción.

He ahí una idea somera de los hechos relacionados al tema. El ya citado Masudí habla sobre el particular en su *Morudj-edz-*

Dzahab; pero sin encontrar atingencia, ni dar con el objetivo. Parece, de la manera en que se expresa, que era poco versado en la materia, pues transmite indistintamente lo que llegaba a sus oídos, de entendidos o profanos.

En fin, esos diferentes modos de lograr las percepciones del mundo espiritual, siempre han existido para la especie humana. Los antiguos árabes acudían a los adivinos todas las veces que deseaban conocer los acontecimientos futuros; cuando surgían querellas entre ellos, se dirigían a un adivino, a fin de que éste les hiciera saber la razón y deslindar el derecho de cada quien, mediante sus percepciones del mundo oculto. En las obras consagradas a las bellas letras, se ofrecen numerosos hechos de este género. Durante el preislamismo (tiempo del djahiliya o paganismo), dos individuos gozaron de gran fama por sus talentos como adivinos: Shiqq Ibn Anmar Ibn Nizar y Satih Ibn Mázin Ibn Gassan. El cuerpo de este último se plegaba cual un paño, como si no tuviera hueso alguno, excepto el cráneo.[157] Entre las leyendas más notorias que se cuentan respecto a ambos, se destaca la relativa a la interpretación del sueño de Rabiá Ibn Módar o Nasr,[158] a quien le anunciaron que el Yemen sería dominado por los abisinios, luego pasará al poder de los descendientes de Módar. Predijeron asimismo la aparición de Mahoma entre los Qoraish en calidad de profeta. Explicaron también el sueño del Mubazan,[159] conforme a la descripción de Satih. Kisra (Cosroes) había encargado a Abdel Masih de ir a contarle su visión onírica a Satih, y éste le comunicó el advenimiento del Profeta y la caída del imperio persa.

Entre aquellos árabes floreció también un crecido número de arrafin (augures); inclusive, los mencionaban en sus versos.

Uno de sus poetas dice:

> «Yo decía al augur del Yamama: Cúrame; si tú lo haces, tú serás un verdadero médico».

Otro se expresa en estos términos:

> «Me he sometido al dictamen del augur de Yamama y de su colega de Nadjd, si ellos me curaran.
>
> ¡Que Dios te sane!, me han respondido. ¡Por Dios! no tenemos poder alguno sobre lo que tu pecho encierra».

El augur de Yamama se llamaba Robah Ibn Idjla, y el de Nadjd, Alablaq-el-Asadí.

Podría incluirse a este orden de percepciones ciertas palabras que escapan al hombre recién dormido y que guardan relación con las cosas que él desearía conocer. Con esas palabras revela el anhelo de descubrir, satisfactoriamente, el secreto que buscaba. Tal fenómeno sólo tiene lugar en el momento en que se separa del estado de vigilia para entrar en el del sueño, lapso en el que la voluntad cesa de obrar sobre la facultad de la palabra. En ese momento, el hombre habla por un impulso innato y, lo más que él procura, es ser oído y entendido. Otro tanto ocurre a veces con los recién ajusticiados al tajarles la cabeza, o partirles el cuerpo en dos. Ha llegado a nuestro conocimiento que algunos crueles tiranos hacían matar a ciertos prisioneros suyos con el deliberado propósito de saber, por las últimas palabras de sus víctimas, lo que deberían esperar de su propio destino. Las respuestas obtenidas les llenaban de pavor. Maslama refiere en su citada obra *El Gaya* un procedimiento por el estilo. Dice, si se coloca a un hombre dentro de una marmita llena de aceite de ajonjolí, por espacio de cuarenta días, alimentándolo durante ese tiempo de higos y nueces, al cabo de dicho lapso, toda su carne desaparece y no queda más que las venas y las suturas del cráneo. Ya retirado del recipiente, al secarse bajo

la acción del aire, respondería a todas las preguntas que se le hagan, indicando las consecuencias que deberán tener los diversos asuntos, sean particulares, o sean comunes. Este es uno de los actos execrables que se permiten los encantadores,[160] y que lo hemos referido sólo para denotar cuántas cosas sorprendentes encierra el microcosmo humano.

Algunos hay que, con la eterna aspiración al conocimiento de lo oculto, se entregan a ejercicios espirituales e intentan en sus esfuerzos una muerte ficticia, mediante el aniquilamiento de todas las facultades del organismo, y hacer en seguida desvanecer del alma las huellas de las máculas que esas facultades dejarían en ella. Luego nutren al alma de reminiscencias, a efecto de incrementarle su potencia en su desarrollo. Esto se efectúa mediante la concentración del pensamiento y los prolongados ayunos. Es sabido, de una manera positiva, que al sobrevenir la muerte las sensaciones del organismo desaparecen asimismo el velo que ellas tendían ante el alma. Esta se entera entonces de los conocimientos de su propia esencia y del mundo del que ella hace realmente parte. Estos hombres creen que, por los méritos adquiridos, pueden llegar, en vida, a un resultado semejante al anterior, esto es, al que opera después de la muerte, o sea, poner su alma en estado de conocer las cosas del mundo invisible.

Corresponden a esta clase los individuos que se dedican a los ejercicios de la magia a fin de lograr la aptitud de descubrir las cosas ocultas y de disponer a voluntad de diversos mundos de los seres. Estos individuos se encuentran generalmente en las regiones más inclinadas al norte y al sur. Se hallan principalmente en la India, en donde se conocen con el nombre de «hukiya» (¿yoguis?). Cuentan con muchos libros que tratan de la manera de cómo deben efectuarse esos ejercicios. Se relatan acerca de ellos las leyendas más exóticas y sorprendentes.

En cuanto a los sufistas cuyos ejercicios son puramente religiosos, desligados enteramente de aquellos propósitos abominables, que acabamos de señalar, estos llevan por finalidad el verdadero recogimiento y la entrega piadosa íntegra, de alma y pensamiento, al Supremo creador, a efecto de alcanzar el gusto de los poseedores de la conciencia divina y de la identificación con la unicidad absoluta. Añaden al recogimiento y el ayuno, en sus ejercicios, la meditación y la evocación, a fin de darle a su espíritu la dirección debida, porque en efecto, al desarrollarse el alma nutrida en la meditación, se aproxima más al conocimiento de Dios; en su defecto, el alma ajena a la meditación es de una naturaleza satánica. Esto no es la consecuencia de un designio preconcebido, sino una eventualidad por la que los sufistas alcanzan el conocimiento del mundo invisible y obtienen la facultad de dejar vagar su alma en aquel ámbito. Los que procuran esa gracia con premeditación dan a su alma una dirección que no es la que conduce a Dios. Pues el procurar intencionalmente la facultad de vagar por el mundo invisible y contemplarlo es una falta enorme, «una operación fallida», un verdadero acto de politeísmo. A este respecto un místico ha dicho: «Quien busca el conocimiento por el conocimiento mismo se declara por éste».[161] Los verdaderos sufistas pretenden únicamente dirigirse hacia el Ser adorado, y todo lo que pueda acontecer, mientras se hallen en ese estado, ocurre fortuitamente sin premeditación alguna de su parte. Procuran, generalmente, evitar esos signos de favor divino desviando de ellos su atención; porque sólo procuran a Dios por Él mismo, sin otro motivo. Se sabe, sin embargo, que esa gracia les favorece. Los sufistas denominan firasa (fisiognomía) y kashf (develación) a los conocimientos del mundo invisible y los discursos (celestes) que vienen a impresionar su espíritu; llaman karama (carisma) a la facultad de disponer (en el mundo espiritual). Pues en todo ello nada hay reprensible, aunque el maestro Abu Ishaq Al-Isfiraia-

ni[162] le haya parecido censurable, así como a Abu Mohammad Ibn Abi Zaid[163] el malikita, y algunos otros doctores; estos querían evitar que ciertos distintivos de la gracia divina fueren confundidos con los milagros.[164] Empero es fácil eludir toda equivocación, aplicando el principio vigente entre los Mutakallimun (teólogos dogmáticos), conforme al cual todo milagro es acompañado de un anuncio previo (tahaddi), mientras que los demás signos de carisma carecen de ello.

Se ha confirmado en As-Sahih que el Profeta dijo a sus compañeros: «Entre vosotros hay mohaddithin[165] uno de ellos es Omar». Es sabido que los compañeros tuvieron a menudo la ocasión de comprobar la veracidad de ese concepto. Cítase, como ejemplo, la exclamación de Omar: «¡Oh Saria!, ¡a la colina!». Este era Saria Ibn Zanim, que mandaba, en Iraq, un cuerpo de tropas musulmanas, en las primeras conquistas del Islam. En una batalla que se libraba entre él y los politeístas, estaba a punto de dar la orden de retirada, cerca de su posición había una colina en donde podía parapetarse. Omar, que a la sazón se encontraba en Medina y que predicaba en ese momento desde el púlpito de la mezquita, vio, intuitivamente,[166] lo que pasaba y gritó: «¡Oh Saria!, ¡a la colina!». Saria escuchó esa orden en el propio sitio donde se encontraba, y apercibió cerca de él a una persona con la figura del califa Omar. La anécdota es, por demás, bien conocida. Se cuenta igualmente del califa Abu Bakr un rasgo semejante. Estando en su lecho de muerte daba consejos a su hija Aisha, a propósito de unas cargas de dátiles que quería obsequiarle y que se encontraban aún sobre las palmeras de su jardín. Recomendábale en seguida que hiciera la cosecha de esos frutos sin tardanza, a efecto de tenerlos en su poder antes de que llegaran los herederos. En el curso de su conversación, advirtió el califa: «Los herederos, son tus dos hermanos y tus dos hermanas. —¿Cómo es eso? —exclamó Aisha; yo no tengo más que una hermana, Asma; pero ¿quién es la otra?».

—«La criatura que está en el vientre de (mi mujer) Bint Jaridja es una niña; así la veo yo de aquí».[167] En efecto, era una niña. Esta anécdota se encuentran en el Mowatta,[168] en el capítulo de «Las donaciones ilegales».

Además, los compañeros, los hombres píos que vinieron después de ellos, y las personas que siguieron su ejemplo, han sido distinguidos por varios rasgos de esta índole. Los sufistas reconocen la realidad de tales hechos como facultad (intuitiva), pero, dicen, que son muy raros en tiempo de la profecía, puesto que los aspirantes a ese orden no pueden mantenerse en su estado de exaltación en presencia del profeta. Inclusive llegan a afirmar que el aspirante, tan pronto arriba a Medina, la ciudad profetal, pierde el grado de espiritualidad que había alcanzado y que sólo lo recupera después de salir de allí. ¡Que el Altísimo nos conceda su gracia y nos oriente hacia la verdad!

Entre los aspirantes al sufismo cuéntanse algunos idiotas, gente de espíritu perturbado y que más semejan a los dementes que a personas normales. Mas, a pesar de su mal, llegan a veces a «estaciones» (de éxtasis) propias de los walíes (santos o favorecidos de Dios), y a los mismos estados (de exaltación espiritual) que los hombres más santos.[169] Cuyas circunstancias son evidentes para todo individuo capaz de comprenderles; es decir, para quienquiera que tenga el gusto (de los goces espirituales); y sin embargo, son eximidos de todo deber religioso. Cuando hablan del mundo oculto, cuentan a veces cosas sorprendentes, porque ninguna consideración les detiene. De tal suerte dan a su lengua rienda suelta y proporcionan informes prodigiosos.

Algunos faqihes (legistas) rehúsan reconocerles a los idiotas la posibilidad de alcanzar algún estado extático, porque, a su parecer, el deber ha cesado de ser una obligación para éstos, y el favor de Dios no puede adquirirse sino por la práctica de la devoción. Tal opinión es ciertamente errónea, puesto que la fa-

cultad de que se trata es una de «las gracias que Dios prodiga a voluntad» (Corán, sura V, vers. 64), y, para obtener su favor, no precisa el empleo de la devoción ni de ningún otro medio. En efecto, siendo el alma humana imperecedera, nada obsta a que el Supremo creador la dote de cuantos signos especiales de su bondad. Luego, en estos estólidos el alma racional no ha cesado de existir; tampoco ha padecido la alteración como acontece con la de los dementes; nada le falta excepto la razón,[170] facultad por la cual el hombre es sometido a las obligaciones del deber. La razón, cualidad privativa del alma, se integra de conocimientos indispensables al hombre que vigorizan su discurrir, lo orientan a los medios de asegurar su subsistencia y adoptar una posición decorosa en este mundo. Pues bien, creemos que al hombre capaz de discernir los medios de su existencia no le queda pretexto alguno para sustraerse a las obligaciones de la religión, si quiere obtener una buena acogida en la otra vida y en la resurrección. La persona a quien esta cualidad le falte no está, por ello, desprovista del alma ni privada de la conciencia de su individualidad; para ella, la individualidad existe, pero no posee la razón, facultad que impone los deberes y que consiste en el conocimiento de los medios que hay que emplear para subsistir. Lo que acabamos de exponer no implica ningún absurdo, porque Dios, cuando elige a uno de sus siervos a fin de comunicarle el conocimiento (la conciencia divina o la felicidad perfecta), no tiene en cuenta alguna la manera en que ese hombre haya cumplido sus deberes.

Al dejar establecido este principio, debemos advertir al lector que no hay que confundir a los idiotas con los dementes, gente cuya alma racional se estropea tanto que se les puede incluir a los irracionales. Hay en ellos, sin embargo, ciertas señales que ayudan a distinguirlos. Desde luego, en los idiotas se observa una inclinación invariable a la meditación y la devoción, si bien que no se liberan del concepto prescrito por la ley;

aquel que proviene, como se ha dicho, de la circunstancia que, para ellos, anula toda forma de obligación. Entre los dementes, al contrario, no encontramos indicio alguno de dicha inclinación. En segundo lugar, los idiotas lo son por su constitución natural y desde su nacimiento, mientras que a los dementes la locura les sobreviene más tarde a consecuencia de accidentes naturales que les afectan el organismo. Cuando esto acontece, una alteración lastimosa se produce en su alma racional y proceden estos infortunados sin propósito y sin orden. Por último, los idiotas frecuentan a las gentes y les son a veces útiles, a veces nocivos; no atienden a consideración alguna, porque ningún deber les es impuesto; los dementes, al revés, no gustan del contacto con la gente. A este capítulo nos ha conducido el desarrollo de nuestro tema. En todo caso, Dios guía hacia la verdad.

Algunas personas pretenden que existen aquí abajo medios por cuyo recurso el alma puede obtener percepciones del mundo espiritual, aun cuando no esté desligada de la influencia de los sentidos. Entre ellas se cuentan los astrólogos. Estos declaran que los astros proporcionan los indicios que, por sus diversas posiciones en la esfera celeste, conducen necesariamente a ciertos resultados; que tales cuerpos ejercen una influencia sobre los elementos, y que, por sus aspectos recíprocos, se produce la combinación de sus naturalezas en una mescolanza que rige sobre la atmósfera. Estos hombres no tienen la menor idea del mundo invisible; se limitan en sus especulaciones a simples conjeturas y suposiciones basadas en la idea de que los astros ejercen influjos sobre nuestra atmósfera. Advierten que a fuerza de tentaleos el observador puede reconocer en la atmósfera una mescolanza de esos influjos, e indicar cómo ésta se distribuye entre todos los individuos que existen en el mundo. Tal es la doctrina de Tolomeo. Más adelante, si Dios nos permite, tendremos la ocasión de exponer la vanidad de esta ciencia, la cual es, a lo sumo, un rimero de conjeturas y suposiciones, por eso

no guarda, de manera alguna, ningún nexo con el género de conocimientos de que hemos venido hablando.

En la categoría de estos últimos pueden incluirse ciertos hombres del vulgo que, para descubrir las cosas ocultas y conocer el porvenir, han inventado un arte que denominan «líneas sobre la arena» (geomancia), indicando la materia en que realizan sus operaciones. El resumen de su arte es este: los puntos, colocados en cuatro posiciones, forman las figuras que difieren las unas de las otras según que los puntos de cada posición sean dobles o sencillos, o bien todos dobles o todos sencillos. Así pues se tienen dieciséis figuras: la una cuyos puntos todos son sencillos, la otra, todos dobles. Un punto sencillo puesto en el lugar de un doble en cada una de las cuatro posiciones proporciona cuatro figuras. El punto sencillo empleado dos veces en cada combinación da seis figuras. Empleado tres veces, produce cuatro figuras. De suerte se tienen así dieciséis figuras, de las cuales cada una ha recibido un nombre particular,[171] y se han dividido en dos clases, la de la dicha y la de la desdicha, tal como lo han hecho los astrólogos en su respectivo arte. Se pretende que cada figura tiene su correspondiente casa en el mundo físico, presumiendo que dichas casas son los equivalentes a los doce signos del zodíaco y los cuatro puntos cardinales. Además de esas casas, cada figura tiene su significación, buena o mala; designa también, de una manera específica, cierto orden del mundo elemental. Pues conforme a estos principios, esta gente ha establecido un arte, calcado sobre la astrología judiciaria, pero difiere de ella bajo cierto punto de vista. En la astrología, todo juicio, según Tolomeo, se apoya en las indicaciones suministradas por la naturaleza, mientras que, en la geomancia, las indicaciones no son más que arbitrarias o convencionales, carentes de evidencia.

En efecto, Tolomeo se limita a tratar de la natalidad y de los matrimonios, que consideraba como provenientes de las in-

fluencias ejercidas sobre el mundo de los elementos por los astros y las posiciones de las esferas celestes. Los astrólogos venidos después de él se ocuparon en descubrir los pensamientos (secretos del destino)[172] en atención a las cosas sobre las que se les interrogaba; señalaban la casa de la esfera a la que se debía relacionar cada pregunta, e indicaban los juicios que podían deducirse de cada casa. Entre ellos, las casas eran las mismas que fueron para Tolomeo. Ahora los pensamientos (secretos de que se trata) no pertenecen al mundo de los elementos, sino al alma (del universo); por tanto las influencias astrales y las posiciones esféricas no proporcionan indicación alguna. Si todavía las cuestiones de que se trata se comprendieran dentro del dominio de la astrología, de suerte que se pudiera procurar resolverlas por las indicaciones astrales y las posiciones esféricas (lo que bastaría para justificar las pretensiones de los astrólogos); pero son enteramente ajenas a la clase de las materias que la astrología debía naturalmente tratar.

Las gentes que se ocupaban de la geomancia vinieron más tarde. Desviándose de la observación del firmamento y de las posiciones de las esferas planetarias para evitarse la pena de tomar las alturas de los astros mediante los instrumentos astronómicos, y de calcular las posiciones medias (de los cuerpos celestes), inventaron las figuras geománticas designándoles dieciséis casas, las de la esfera y los cuatro puntos cardinales. Ordenadas por clases, a la una le corresponde la felicidad, a la otra la desdicha, a la tercera una mezcla de bien y de mal, tal como eran destinadas por los planetas. De todos los aspectos, sólo guardan el sextil, al que atribuyen las diversas indicaciones que los astrólogos, en la resolución de los problemas, atribuyen a los astros. Pero, como se ha dicho, ningún dato real puede obtenerse de esos cuerpos celestes, ni tampoco de ese género de geomancia.[173] En las grandes ciudades se encuentran muchos holgazanes que practican la geomancia para ganarse la vida; in-

cluso han redactado sobre el tópico varios tratados encerrando los principios fundamentales de su arte. Entre ellos notamos al escritor Azzanatí.[174] Algunos geománticos han creído lograr, mediante el empleo de su arte, la percepción de lo que acontece en el mundo invisible. Estos intentan distraer los sentidos en abismarse con suma atención en las figuras que han trazado, a efecto de alcanzar esa disposición (para la percepción espiritual) la que, en otras personas, es una facultad innata. Más adelante volveremos sobre el tema. Entre la gente del oficio, éstos últimos ocupan el rango más respetable.

Todos los geománticos sostienen que su arte tiene, por origen, las características de las profecías que florecieron en edades antiguas. Algunos atribuyen su invención a Daniel o a Edris (Enoch), cual el caso de todas las artes. Otros pretenden que la geomancia ha sido autorizada por la ley divina, y, para corroborar su aserción, citan estas palabras del Profeta: «Había un profeta que delineaba, y aquel cuya delincación coincidiera, ése es». Esta tradición no significa, de modo alguno, que el arte de trazar líneas sobre la arena (la geomancia) sea autorizado por la ley, aunque varios individuos de esa gente pretendan lo contrario. Ella indica que cierto profeta trazaba líneas, y que en trazándolas recibía revelaciones. Luego no es imposible que, entre los profetas, algunos hayan tenido tal hábito. Ahora bien, aquel cuya delincación concordara con la de ese profeta, ése es, quiere decir que su escritura (jat)[175] es verídica, apoyada, como en el caso de aquél profeta, por la revelación. Pero, deducir el concepto de la simple delincación, no secundada por una revelación, es un sofisma. Esto es, a nuestro entender, el sentido de la Tradición. ¡Y Dios mejor lo sabe!

(En efecto, no todos los profetas se semejaban en lo que se refiere a la manera en que recibían la revelación divina. Dios mismo ha dicho [Corán, sura I,I vers. 253]: «De tales enviados preferimos a unos sobre otros». A unos la revelación les llegaba

sincrónicamente en tanto el ángel les hablaba, sin que hubieren intentado predisponer su alma para ello. Otros procuraban las revelaciones mientras se ocupaban de asuntos ajenos; solicitados por sus compatriotas para que les aclararan algún punto oscuro, o les instruyeran sobre un deber, una obligación o cualquiera otra cuestión de la misma índole, volvían su espíritu hacia el Señor, a fin de obtener de Él la solución de la dificultad. Al distinguir así a dos especies de profetas, hacemos notar la existencia de una tercera.[176] De hecho, si las revelaciones vienen a una persona carente del todo de la disposición para recibirlas —tal clase de profetas ya hemos señalado—, pueden igualmente venir a gentes predispuestas. Había —según se dice — entre los israelitas un profeta que, para prepararse a recibir las revelaciones celestes, se ponía a escuchar música y canto ejecutados por voces muy bellas y muy dulces. Aunque la autenticidad de esta tradición no está lo suficientemente comprobada, no deja sin embargo de tener cierto aire de verdad. Por lo demás, el Todopoderoso concede a sus profetas y sus enviados las distinciones que a Él le plazcan).

Se nos ha contado que un sufista, en posesión de un alto grado de santidad seguía el mismo plan. Para sustraerse a la influencia de los sentidos, escuchaba un buen rato a los músicos-cantantes, y, por ese medio, lograba desembarazar su alma de las trabas corporales y ponerla en estado de recibir las comunicaciones divinas. La estación que ocupaba en la espiritualidad era, desde luego, inferior a la de los profetas; sin embargo nada nos impide reconocer que el suyo era un grado muy respetable.

(Ya sometidas estas observaciones a la consideración del lector, hacérnosle recordar lo que habíamos dicho acerca de la geomancia. Los individuos que practican este arte comienzan por trazar las líneas ya sobre un papel, ya sobre la arena, con la mirada intensamente fija en dichos trazos, a fin de distraer los sentidos y descubrir los secretos del mundo oculto. Se sirven

de ese modo de una facultad real mediante la cual conciben los misterios comprensibles por los sentidos internos. Mas, para alcanzar aquello, deben desligarse completamente de la influencia somática, evitar las sensaciones propias de la naturaleza humana, y encauzarse enteramente hacia las percepciones del mundo espiritual. Ya hemos explicado la diferencia que existe entre estos dos géneros de impresiones. La operación de que acabamos de hablar se emplea asimismo en la adivinación, donde consiste igualmente en concentrar la vista en el objeto escogido, ya sea huesos, líquidos o espejos. Difiere completamente de la que practican ciertos adivinos geománticos, que ponen en obra medios artificiales y tratan de conocer el mundo invisible haciendo suposiciones y conjeturas. Pues sin estarse desligados de la influencia de las impresiones corporales, procuran al azar el campo de las hipótesis. Algunos profetas, queriendo disponer su espíritu para oír las palabras del ángel, han tenido quizá el hábito de trazar los caracteres durante su estado de excitación profética; otros individuos que no pertenecen a la clase profetal han querido, sin embargo, imitarla, en la esperanza de alcanzar las percepciones espirituales y de desprenderse del dominio sensitivo. Las percepciones que estos últimos pueden adquirir no suelen ser espirituales, en tanto las de que gozan los profetas les son traídas por un ángel como una revelación de Dios. Por lo que respecta a los diversos grados de perceptividad a los cuales los geománticos puedan elevarse, mediante tentativas fundadas sobre hipótesis y conjeturas, ¡no permita el Supremo ser que un profeta los tenga que pasar! Un profeta no intenta jamás penetrar en el mundo invisible; nunca habla con la intención de satisfacer la curiosidad de nadie. En la Tradición precitada, los términos «y aquel cuya delineación coincidiera, ése es», significa que en haciendo líneas o escritura, éste es el verídico, porque tiene por apoyo las revelaciones comunicadas a un profeta que tenía la costumbre de recibirlas

mientras trazaba líneas. O bien, dichos términos puedan indicar que ese profeta había alcanzado un alto grado de superioridad sirviéndose de líneas trazadas sobre la arena; pero, incluso en este caso, no habría ninguna relación entre su hábito y el arte de los geománticos. La operación que él practicaba ha debido concordarse con el estado de su alma, ya dispuesta para recibir las revelaciones; por eso las recibía a consecuencia de la misma disposición). Si, para obtener las percepciones del mundo espiritual, se limitara únicamente a trazar líneas, sin estar apoyado por el recurso de una revelación, se llegaría a un resultado sin valor alguno. Tal es, a nuestro parecer, el sentido de la Tradición. (No comprende nada que pueda dar a entender que la geomancia haya sido de institución divina, o que la práctica de este arte tenga por finalidad el conocimiento del mundo espiritual, tal como la conceptúan en las grandes ciudades, ni que haya sido autorizada por la ley de Dios. Los geománticos que se inclinan a la opinión contraria se apoyan en el principio de que las acciones de un profeta, estando regladas por la ley, deben servir de ejemplo a los demás hombres. Según ellos, la geomancia está autorizada por la propia ley en consecuencia de la máxima: que las reglas prescritas a nuestros predecesores son obligatorias para nosotros. Esta conclusión no nos parece acertada; las reglas prescritas por el Altísimo no atañen sino a sus apóstoles, encargados de reglar ellos mismos la conducta de los pueblos. Por lo demás, nada en la Tradición nos faculta una parecida conclusión; esa expresión del Enviado, repetimos, indica tan sólo que algunos profetas se encontraban en cierto estado; así pues, es permitido suponer que tal estado no les era preceptuado por la ley. Por tanto el ejemplo de dichos profetas no puede servir de regla, ni general ni particular; ningún pueblo tampoco ha tenido que observarlo como tal. Además la Tradición de que se trata indica que aquel estado era peculiar de cierto tipo de profetas, y por ello no podía ser transmitido a to-

dos los demás hombres. Aquí damos fin al examen de la cuestión que nos ocupaba. Y Dios, con su divina inspiración, conduce hacia la verdad).

Los geománticos que tienen la pretensión de descubrir los secretos del mundo oculto toman un papel, o una porción de arena, o bien de harina, y trazan encima cuatro rangos de puntos (marcados al azar). Esa operación repetida cuatro veces da dieciséis rangos de puntos. En seguida suprimen los puntos de dos en dos, y colocan aparte los puntos simples o los puntos dobles que quedan al final de cada rango.[177] De esa suerte obtienen cuatro figuras, que colocan una al lado de la otra en una misma línea. De esta línea sacan todavía otras cuatro figuras, y confrontando los puntos de cada rango con sus correspondientes de las figuras contiguas toman cuenta de los puntos simples y dobles,[178] pudiendo así poner en línea ocho figuras. Cada pareja de estas figuras genera otra figura, que se coloca debajo de ellas; es obtenible confrontando los puntos simples de cada línea de esas figuras con los puntos correspondientes de las demás líneas. De ahí se originan cuatro nuevas figuras, que se colocan debajo de las precedentes. Estas cuatro figuras engendran a su vez otras dos, que se colocan en la misma manera. De estas últimas se obtiene la quinceava figura que, puesta en relación con la primera de todas, genera otra figura, que completará la cifra de dieciséis. Entonces se examina el conjunto del trazo tomando en cuenta las determinaciones dadas por cada figura, que se traducen en presagios, ya sea de dicha o ya de infortunio, pronunciando los ejecutantes los juicios conforme a la esencia de la figura, su aspecto, influencia, combinación, temperamento, el objeto que indica entre las diversas especies de seres, etc. Juicios tales que se forman de una manera demasiado rara.

La práctica de este arte se ha propagado en todos los medios de la sociedad humana; ha sido el tema de numerosos libros, y

muchos escritores han adquirido amplia fama en su campo, tanto en la antigüedad como en los tiempos modernos. Sin embargo, como se ha visto, la cosa no pasa de ser un juicio arbitrario y caprichoso. Por consiguiente, el lector debe siempre tener presente esta verdad, que ningún medio artificial podría deparar el conocimiento de los arcanos del mundo ignoto. Nadie lograría descubrirlos excepto algunos hombres privilegiados, que, por una disposición connatural, poseen la facultad de transportarse del mundo sensible al dominio espiritual.

Por el modo de operar seguido por los geománticos han sido denominados, por los astrólogos, «zohriyin» (fieles al planeta Venus), debido a la marcada analogía que hay entre sus procedimientos y la manera de registrar los indicios con que dicho planeta —según ellos— orienta hacia el conocimiento de las cosas ocultas, que les sirve de base en sus operaciones respecto a los nacimientos. Pues esas gentes que cultivan la geomancia o cualquier otro arte de la misma naturaleza, como los que inspeccionan los puntos, los huesos, etc., a fin de liberar el alma de la influencia de los sentidos externos, y depararle la ocasión de echar una ojeada sobre el mundo espiritual, tales hombres pueden contarse dentro de la clase de aquéllos que pretenden descubrir las cosas ocultas arrojando guijarros, examinando las entrañas de los animales o fijando su vista en los espejos. De todos modos, las gentes que se sirvan de semejantes procedimientos con la intención de conocer los secretos del mundo invisible, no implican en sus hechos y sus palabras más que cosas vanas y fútiles.

La disposición innata que permite a ciertas personas apercibir las cosas de aquel mundo se manifiesta de esta manera: cuando encauzan su espíritu de los acontecimientos futuros, experimentan momentáneamente una mutación en su estado normal, una contracción y un relajamiento de nervios, seguidos de la ausencia sensitiva. Estos síntomas varían de fuerza, con-

forme al grado de desarrollo de la facultad respectiva en el individuo. Las personas en quienes tales fenómenos no dan muestra, ningún nexo tienen con aquel dominio, y, tan sólo pretenden, al practicar su arte, «realizar» sus embustes.

Hay aún otra clase de hombres que, con el objeto de penetrar lo oculto, implantan todo un sistema de reglas: dicho sistema no tiene ninguna analogía con lo primero de que acabamos de hablar, referente a las percepciones espirituales del alma; no se asemeja tampoco al arte de formar las conjeturas estudiando las influencias que Tolomeo pretende pertenecer a los astros; ni puede igualmente parecerse al método de presunciones e hipótesis que tanto agrada a los arrafun (hechiceros). Pues bien, todo ello es un conjunto de engaños de lo que se sirven para atrapar a los débiles de espíritu; por lo mismo no he de referir sino lo que los autores han mencionado al respecto, y que ha sido la afición de principales personalidades.

El sistema en cuestión, encierra una especie de cálculo (hisab) al que denominan «hisab-en-nim».[179] Tema que se encuentra al final de *Kitab-es-Siasa* (Tratado de la política), obra atribuida a Aristóteles.[180] Este cálculo se emplea cuando dos reyes van a hacerse la guerra, y que se desea saber cuál será el vencedor. He aquí cómo se hace la operación: se suman los valores numéricos de las letras que componen el nombre de cada rey; cuyos valores son los convencionalmente atribuidos a las letras del alfabeto; el cálculo parte desde la unidad hasta mil clasificándolo en unidades, decenas, centenas y millares. Ya hecho el cálculo, se hace la resta de nueve en nueve de cada suma cuantas veces sea necesario hasta quedar dos restos menores que nueve. En seguida se comparan esos restos entre sí; si el uno es mayor que el otro, y ambos son números pares o números nones, el rey cuyo número proporcione el resto menor obtendrá la victoria. Si el uno de los restos es un número par y el otro un número non, el rey cuyo número constituya el resto

mayor será el vencedor. Si los dos restos son iguales, y ambos de números pares, el rey que es atacado llevará la victoria; si los restos son iguales e impares, el rey que ataca será el triunfante. En el mismo libro, se hallan dos versos referentes a esta operación, y de fama entre el público; helos aquí:

«Entre pares y nones, veo la superación del menor —la diversidad de género, da el triunfo al mayor—. El atacado será victorioso, si ambos números son pares; vencerá el atacante, si son iguales los impares».

Más tarde, los aficionados a este arte inventaron un sistema que aún se emplea, y que da a conocer el resto de la suma de los números representados por las letras, previa resta de esta suma del múltiplo nueve.[181] Reúnen en una sola palabra las letras que indican las unidades de los cuatro primeros órdenes;[182] primero el alif, que tiene el valor de unidad simple; luego el yá, que es la unidad del segundo orden, es decir, diez; luego el qaf, que equivale a centena; después el shin, que equivale a mil y es la unidad de este orden. Ninguna otra letra, por sí sola, designa un número superior a mil, dado que el shin, entre los magrebitas, es la última letra del alfabeto.[183] Al colocar estas cuatro letras conforme a la categoría que ellas ocupan en la numeración, se obtiene una palabra cuadrilítera, que se escribe aiqsh.[184] En seguida procedieron de la misma manera con los duplos de los tres primeros órdenes, sin ocuparse del cuarto correspondiente a los millares, en vista de que éste tiene por representante a la última letra del alfabeto. Las tres letras que indican el duplo de cada orden son: be, duplo simple; kaf, duplo del segundo orden y equivalente a veinte; y re, duplo del orden centenario, y representativo de dos cientos. Estas letras, dispuestas conforme a su categoría, forman la voz trilítera bakr. Otro tanto hacen con las letras representativas de los triplos de cada orden numérico, formando la palabra djalas. Así continúan la operación hasta agotar el alfabeto. El resultado obtenido se compone de nueve

palabras (o grupos de letras) que comprenden las diez unidades de cada orden; o sean: 1.º aiqsh; 2.º bakr; 3.º djalas; 4.º damit; 5.º hanath; 6.º wasaj; 7.º zagad; 8.º hafadh; 9.º tadhog. Estas palabras están dispuestas en orden numérico y cada una es precedida de su número correspondiente: aiqsh lleva el número 1; bakr, el número 2; djalas, el número 3, y así sucesivamente hasta tadhog, que lleva el número 9. Ahora, para restar el múltiplo nueve de la suma de valores numéricos atribuidos a las letras que componen un nombre propio, se busca a cada letra en la serie de los grupos, y se reemplaza por el número del orden vinculado al grupo del que ella hace parte. Entonces se suman los números que acaban de reemplazar a las letras del nombre; si la suma de estos números exceda a nueve, se toma el excedente, una o varias veces, reteniendo lo restante; si no, se conserva tal cual. Al operar de la misma manera en el otro nombre, se comparan los dos resultados, como se ha indicado. El secreto de este método se descubre fácilmente: el resto que se obtiene de cada uno de los nudos[185] numéricos, previa sustracción del múltiplo nueve, es siempre una (de las ocho primeras unidades). El autor del sistema no ha hecho pues sino agrupar los nudos de la misma especie, a efecto de poder representar a cada grupo por una de Sus unidades. De tal modo, no hay diferencia entre 2, 20, 200 o 2,000: todos estos nudos pueden ser designados con 2. Igualmente 3, 30, 300, 3,000, se designan con 3. Los números colocados en el orden normal (delante de cada una de las nueve palabras o grupos de letras) no tienen otro objeto que representar a esos nudos. Las letras de cada grupo indican las especies de nudos hechos unidades, decenas, centenas y millares. El número asignado a cada uno de esos grupos simboliza la letra correspondiente del conjunto de éstas que integran ese grupo, importando poco que dicha letra designe una unidad, una decena, una centena o un millar.[186] Se toma entonces la cifra representativa de cada palabra, en lugar de sus letras compo-

nentes; verificando en seguida la suma de esos números, como dejamos dicho. Tal es el método practicado generalmente desde épocas remotas; mas algunos de nuestros maestros son de parecer que, en el verdadero sistema, las palabras de que hemos hablado deben ser sustituidas por otras que siguen el mismo orden. La operación se efectúa del propio modo sustrayendo la cifra nueve. He aquí las palabras sustituías: 1.º areb; 2.º iasqak; 3.º djaslot; 4.º madus; 5.º hef; 6.º tahdzan; 7.º gash; 8.º jaa; 9.º thadodh. Estas nueve palabras son numeradas conforme al orden natural de los números. Unas trilíteras; otras, bilíteras o cuadrilíteras. Ningún principio general, como se ve, norma su formación; nosotros nos limitamos a presentarlas tal como las recibimos de nuestros maestros. «Nosotros —dicen éstos— las reproducimos de Abul Abbas Ibn-el-Banná,[187] el más grande maestro que el Occidente haya jamás producido en astrología, magia natural y en la ciencia que tiene por objeto las secretas virtudes de las letras del alfabeto». Declaran que, según la opinión de este hombre, la operación del cálculo llamado hisab-en-nim, es más acertada cuando se efectúa sirviéndose de estos grupos, que empleando los que pertenecen al sistema aiqsh, anteriormente expuesto. ¡Y Dios mejor lo sabe!

Todos estos medios y tentativas de penetrar los secretos del mundo invisible no se apoyan sobre base alguna, ni se sostienen con ninguna demostración. Según los críticos más exactos, el libro en el que se trata la cuestión del cálculo «hisab-en-nim» no puede ser atribuido a Aristóteles, porque encierra opiniones distantes de toda verificación. El lector de alto coturno podrá comprobarlo por sí mismo si quiere tomar la pena de hojear el volumen.

Se pretende todavía poseer otro método artificial por medio del cual se llega a descubrir las cosas ocultas. Este se llama zayirdjat-el-aalam (tabla circular del universo), cuya invención se atribuye a Abul Abbas Ahmad As-Sabtí, nativo de Ceuta, y uno

de los sufistas más ilustres del Magreb. Hacia los finales de la sexta centuria, As-Sabtí vivía en la ciudad de Marruecos, bajo el reinado de Abi Yaaqub Al Mansur, soberano de los Almohades. La construcción de la zayirdja es de un artificio sorprendente. Muchas personas de alta posición sienten afición a consultarla para adquirir los conocimientos del mundo oculto. Ensayan en su procedimiento enigmático, incitados por el deseo de resolver su misterio y descubrir sus arcanos. La figura sobre la cual operan tiene la forma de un gran círculo que encierra otros círculos concéntricos, referentes los unos a las esferas celestes, a los elementos. Los otros, las creaciones sublunares, los seres espirituales, los acontecimientos de todo género y los conocimientos, diversos. Las divisiones de cada círculo concuerdan con las de la esfera que él representa; los signos del zodíaco, la indicación de los cuatro elementos, etc., allí todo se encuentra señalado. Las líneas que forman cada división se extienden hasta el centro del círculo y llevan el nombre de «radios».[188] Sobre cada radio se ve inscrita una serie de letras con sus valores numéricos respectivos y algunas de ellas pertenecen a las siglas de las que los empleados de los divanes de contabilidad y otras dependencias administrativas del Magreb se sirven todavía para designar los números.[189] Se observan allí también las cifras propias del carácter llamado «gobar».[190] En el interior de la zayirdja, entre los círculos concéntricos, se notan los nombres de las ciencias y los puntos de los seres (o universos). Sobre el exterior de los círculos, se ve una tabla que contiene numerosas casas, separadas unas de otras por líneas horizontales y transversales. Dicha tabla comprende, en dirección de su anchura, cincuenta y cinco casas, y, en la de su largor, ciento treinta y una. Algunas de las casas laterales están «ocupadas», a veces con cifras, otras veces con letras. Las demás, vacías. La regla que ha normado la distribución de esos caracteres en las casas nos es desconocida, igualmente el principio según el cual cier-

tas casas deben estar ocupadas y las otras vacías. En los bordes de la zayirdja se encuentran varios versos pertenecientes al metro llamado «tauil», y cuya rima se forma de la sílaba «lam». Tales versos señalan el modo de operar en dicha tabla cuando se quiere obtener la solución pretendida; sin embargo, la ausencia de la claridad y la falta de precisión, hacen que la cosa permanezca un verdadero enigma. En un lado de la tabla se ve un verso atribuido a uno de los demás destacados adivinos del Magreb, o sea Malik Ibn Wahib.[191] Éste floreció bajo la dinastía de Lemtuna (Almoravide) y formó parte del cuerpo de ulemas de Sevilla.

Siempre que desean recurrir a la zayirdja o alguna otra especie a fin de lograr la respuesta a alguna cuestión, se valen de ese verso. Con tal objeto, ponen la pregunta por escrito, teniendo la precaución de descomponer las palabras en letras aisladas. En seguida buscan (en las tablas astronómicas) el signo del zodíaco y el grado del mismo signo que se eleva sobre el horizonte (es decir, el ascendente) que coincide con el momento de la operación. Entonces consultan la zayirdja, luego el radio que forma el límite inicial del signo ascendente; siguen a este radio hasta el centro del círculo, y de allí hasta la circunferencia, frente al punto donde el signo ascendente se encuentra indicado, copiando todas las letras inscritas sobre dicho radio, desde el principio hasta el fin; toman asimismo las cifras numéricas trazadas entre esas letras, y las transforman en caracteres conforme al procedimiento llamado hisab-el-djommal.[192] A veces han de convertir las unidades obtenidas de esa manera en decenas y las decenas en centenas, y viceversa, conforme lo requieran las reglas de la operación. El resultado lo colocan al lado de las letras que forman la pregunta. Luego examinan el radio que marca el límite del tercer signo del zodíaco, contando desde aquél signo ascendente; recogen todas las letras y cifras inscritas sobre ese radio, desde su extremidad hasta el centro del cír-

culo, punto donde se detienen, sin pasar hasta la circunferencia. Las cifras así recogidas las reemplazan con letras, de acuerdo con el procedimiento ya mencionado, añadiendo estas letras, a las anteriores. En seguida toman el verso de Malik Ibn Wahib, que constituye la clave de toda la operación, y, ya descompuesto en letras aisladas, lo ponen aparte. A continuación multiplican el número del grado del ascendente por un número llamado «uss-el-burdj».[193] Para obtener este uss, cuentan al revés, desde el final de la serie de los signos; procedimiento opuesto a lo usual en los cálculos ordinarios, en el que se toma por punto de partida el comienzo de la serie. El producto así obtenido se multiplica por un factor llamado el uss mayor y el daur[194] fundamental. Aplican esos resultados a las casas de la tabla, ajustándose a los principios que regulan la marcha de la operación, previo empleo de ciertos números de aduar (plural de daur). De esta manera extraen (de la tabla) varias letras, a la vez que suprimen otras, confrontando el resto con las letras que componen el verso de Ibn Wahib. Colocan en seguida algunas de esas letras entre las que forman la pregunta, sumándolas a las ya anteriormente añadida. Eliminan luego de esta serie de letras las que cuyos sitios son indicados por ciertos números denominados aduar; esto es: repasan tantas letras cuantas unidades tengan los aduar, y, llegando a la última unidad de cada daur, toman la letra correspondiente, poniéndola aparte; así continúan la operación hasta el final de la serie de dichas letras.[195] Repiten la operación con arreglo al número de los aduar destinados para tal uso. Las letras aisladas que obtienen de esa manera las ordenan regularmente formando con ellas cierto número de palabras que integran un verso, cuya rima y medida concuerden con las de aquél verso clave, que ha tenido por autor a Malik Ibn Wahib. En la sección de ciencias, y el capítulo correspondiente a todas estas operaciones, indicaremos la forma de cómo se debe servirse de esta zayirdja.

Hemos visto muchas personas de las principales mostrar una gran pasión por la práctica de este arte, aplícanse a ella en la esperanza de conocer los secretos del mundo oculto. Creen que la coincidencia de la respuesta con la pregunta es suficiente indicio de la concordancia del devenir. Tal opinión está mal fundada; el lector habrá comprendido ya que no es dable poder conocer los secretos del mundo invisible mediante el empleo de medios artificiales. Es innegable que entre la pregunta y la respuesta hay una cierta relación, en cuanto que las respuestas son inteligibles y conformes a las preguntas así como debe ser en la interlocución. Es cierto también que la respuesta se obtiene de la manera siguiente: se hace una selección en la colección de las letras proporcionadas por las palabras de la pregunta y los radios de la tabla; se aplican los productos de ciertos factores a las casas de la tabla, de donde se extraen en seguida algunas letras; se ponen aparte ciertas letras haciendo varias selecciones por medio de los aduar, y se coteja todo ello con las letras que forman el verso de Ibn Wahib.

Un hombre inteligente que haya examinado las relaciones que hay entre las diversas partes de esta operación conseguiría descubrir el secreto; puesto que las correlaciones de las cosas suministran al espíritu los medios de obtener lo desconocido de lo conocido, sirviéndole asimismo de vía para alcanzarlo. La facultad de apercibir las relaciones de las cosas se halla sobre todo en las personas habituadas a los ejercicios espirituales, cuya práctica incrementa la potencia razonante, y añade nuevo vigor a la facultad reflexiva. Eso es un efecto del que ya hemos dado explicación más de una vez. La idea que evocamos aquí ha tenido por resultado que casi la generalidad de la gente atribuye la invención de la zayirdja a aquellos hombres que han depurado su alma mediante los ejercicios espirituales; es así que conceptúan como autor de ella a As-Sabti (que contaba entre los destacados sufistas). He tenido la oportunidad de ver toda-

vía a otra, ingeniada —según dicen— por Sahl Ibn Abdallah, y en verdad es una obra admirable, realizada con notabilísimo esmero y extraordinaria aplicación. La respuesta que proporciona este último sistema es en forma de verso, y creo que el empleo del verso de Ibn Wahib, como tipo, no deja de influir en ella, comunicándole la misma rima y medida. Prueba de mi aserción es el hecho de que yo mismo he presenciado una de esas operaciones sobre dicha zayirdja, y que al no tomar por modelo aquél repetido verso, la respuesta no fue versificada. De tal realidad hablaremos todavía en su lugar y capítulo correspondiente.

Mucha gente rehúsa admitir la seriedad de esta operación y la posibilidad de que pueda satisfacer una petición. Niegan su realidad y la consideran como una sugestión de la fantasía y la imaginación. Suponen que el hombre que manipula una zayirdja dispone a capricho de las letras de un verso que él mismo ha hecho a su gusto, y de insertarlas entre los caracteres que componen la pregunta y los correspondientes a los radios; que opera al azar, sin regla ni relación alguna; finalmente presenta el verso (prefabricado) y trata de hacer creer que la respuesta se obtuvo siguiendo un procedimiento regulado. Pues semejante suposición es el producto de falsas ilusiones, estimuladas por la incapacidad de comprender las relaciones que haya entre los seres existentes y los no existentes, igualmente con la potencia cognoscitiva, así como de captar la diferencia que existe entre la facultad perceptiva y la de la inteligencia. Empero es el caso de todo ente racional, que niega cuanta cosa que se escape a su entender. Para rebatir a aquellos que tratan de malabarismos las operaciones hechas en la zayirdja, nos bastaría decir que nosotros ocularmente hemos visto practicar esas operaciones de acuerdo con las reglas del arte y la intuición decisiva, y que, a nuestro juicio, siempre se efectúa de la misma manera y observando un verdadero sistema de normas.[196] Actos que no dejan

lugar a duda en quien posee la dosis suficiente del entendimiento y la capacidad intuitiva.

La aritmética, *v. gr.*, ciencia cuyos resultados constituyen la última evidencia, ofrece muchos problemas que a la inteligencia le dificulta de pronto comprenderlos, debido a que las relaciones que ellos encierran no son fácilmente captables y dan la impresión de ser ocultas. Pues, ¿qué no se diría tratándose de aquel arte de la zayirdja, de Naturaleza ciertamente compleja y extraordinaria, y que se vincula a su materia por relaciones justamente recónditas y oscuras? Citemos aquí un problema algo difícil, a fin de ilustrar un tanto nuestra observación respectiva. Se toman varios dírhemes (moneda de plata) y, al lado de cada pieza, se ponen tres folus.[197] Con la suma de los folus se compra un ave y con la de los dírhemes todas las aves que alcancen pagar, al mismo precio del primero. ¿Cuántas aves se han comprado en total? La respuesta es: nueve. En efecto sabemos que los dírhemes equivalen a veinticuatro folus; por tanto tres folus hacen un octavo del dírhem. Ahora, puesto que cada unidad se compone de ocho octavos, podemos suponer que haciendo esa compra habremos sumado el octavo de cada dírhem a los octavos de los demás dírhemes, y que cada una de esas sumas hace el precio de un ave. En resumen, con los dírhemes se han comprado ocho aves; número correspondiente a los octavos que forman los dírhemes; agregando a ellas el primer ave que se compró con los folus, tendremos, en total, nueve aves.[198]

El ejemplo anterior, nos hace ver claramente cómo la respuesta va incluida implícitamente en la pregunta, obteniéndose por el conocimiento de las relaciones ocultas que existen entre las cantidades que el problema indica. Cuando una cuestión de esta índole se presenta por primera vez, da la impresión de ser una cosa del mundo ignoto cuya solución sólo se lograría en ese mismo mundo. Empero, mediante la correlación de las cosas, se consigue extraer las incógnitas de ciertos datos. Esto es

cierto sobre todo en lo que concierne a los hechos que acontecen en el mundo sensible o en el campo de la ciencia en particular; por lo que respecta a los acontecimientos futuros, éstos son simples misterios de los cuales es imposible obtener una noción cierta, tanto como nuestra ignorancia de sus causas y la carencia de una idea segura acerca del particular. Conforme a lo que acabamos de exponer, se infiere que los procedimientos que se siguen, mediante la zayirdja, consisten en extraer la respuesta de las palabras que forman la pregunta, limitándose a hacer aparecer, bajo otra forma, ciertas combinaciones de las mismas letras con diverso orden formativo. En síntesis, el secreto estriba en vislumbrar las relaciones que hay entre las letras de la pregunta y las de la respuesta, algunos hombres logran entreverlas, otros no. Las personas capaces de descubrir tales relaciones y emplear las referidas reglas pueden fácilmente obtener la solución pretendida. Cada respuesta de la zayirdja, enfocada a un punto de vista distinto, ofrece, por la posición y la combinación de sus palabras, uno de los caracteres a que toda respuesta es susceptible, o sea, una negación o una afirmación. Bajo el primer punto de vista, la respuesta tiene otro carácter; sus indicaciones ya corresponden a la clase de las predicciones y de su concordancia con los acontecimientos;[199] pero no se llegará jamás al conocimiento (de los sucesos futuros) mediante el empleo de los procedimientos de que venimos hablando. Además, es vedado al hombre penetrar los arcanos del Creador. «Dios comunica la ciencia a quien le place; Dios sabe y vosotros no sabéis» (Corán, sura II, vers. 213).

LIBRO SEGUNDO

Capítulo I

DE LA CIVILIZACIÓN ENTRE LOS NÓMADAS Y LOS PUEBLOS SEMISALVAJES Y ENTRE LOS ORGANIZADOS EN TRIBUS. FENÓMENOS QUE ALLÍ OCURREN. PRINCIPIOS GENERALES. ACLARACIONES

La vida nómada y la vida sedentaria son estados igualmente conformes a la Naturaleza.

Sabed que la diferencia que se advierte en las condiciones y las instituciones[1] de los diversos pueblos depende de la manera de que cada uno de ellos procura su subsistencia; los hombres no se han reunido en sociedad sino para ayudarse a lograr los medios del vivir. Empiezan por buscar lo indispensable; en seguida procuran satisfacer necesidades facticias y superfinas, luego aspiran a la abundancia. Unos se dedican a la agricultura; plantan y siembran; otros se ocupan en la cría de ciertos animales, tales como ovejas, bovinos, cabras, abejas, gusano de seda, etc., a efecto de multiplicarlos y sacarles provecho. Las gentes de estas dos clases están obligadas a habitar el campo; porque las ciudades no pueden ofrecerles las tierras necesarias para la siembra, ni las campiñas para el cultivo, ni pasturajes para sus ganados. Compelidos por la necesidad de las cosas a habitar el campo, retínense allí en sociedades a fin de ayudarse mutuamente a la consecución de los medios de vivir y demás cosas necesarias, que su grado de civilización hace indispensables: Alimentos, abrigo, medios de obtener el calor: he allí lo que les precisa, mas apenas lo mínimo para sustentar su existencia; ya que por lo pronto son ineptos para conseguir mayores ventajas.

Más tarde, al encontrarse en circunstancias mejores y que su riqueza sobrepasa a todos sus menesteres, comienzan a disfrutar de la tranquilidad y la molicie. Combinan todavía sus esfuerzos, trabajan para lograr más que lo simplemente necesario; se les ve acumular los víveres, lucir numerosa y bella vestimenta, edificar amplias residencias, fundar ciudades y villas para ponerse al abrigo de tentativas hostiles, llevando por meta la vida urbana y la civilización. La abundancia y la molicie van en aumento, acabando por introducir los hábitos del lujo que se desarrollan con vigor y se dejan revelar en la manera de aderezar sus viandas, mejorar el arte culinario, seleccionar los atavíos de seda, brocado y otros excelentes paños, etc. Las residencias y los palacios se elevan entonces a grandes alturas; construidos sólidamente y embellecidos con delicadeza y primor, muestran cómo la disposición por las artes pasa de la potencia al acto y alcanza la perfección. Erigen los castillos y las mansiones ornados en su interior con fuentes y jardines; alzan bellos edificios decorados con sumo esmero; se empeñan en superarse en la calidad de cuanto poseen en objetos de uso cotidiano, tales como vestimenta, moblaje, vasijas, enseres, etc. He ahí a esos hombres convertidos ya en citadinos (hadar). La palabra hadar significa (hadirun), esto es, siempre presentes, que habitan las ciudades (hauadir) y los poblados. Entre ellos, unos ejercen los oficios para ganar la vida; otros se dedican al comercio y, por los grandes provechos que obtienen, sobrepasan con mucho en riqueza y bienestar a las gentes del campo. Liberados de la pobreza y superando lo necesario, viven de acuerdo con sus posibilidades. Se ve, pues, de lo que precede que tanto la vida rural como la citadina son dos estados igualmente conformes a la Naturaleza.

Capítulo II

LA EXISTENCIA DEL PUEBLO ÁRABE[1] EN EL MUNDO ES UN HECHO PERFECTAMENTE NATURAL

En el capítulo anterior hemos mencionado que las gentes del campo se proveen para su subsistencia de una manera conforme a la Naturaleza. Dichas gentes se dedican a la agricultura o bien a la cría del ganado, limítanse a lo estrictamente necesario en materia de alimentos, ropa, alojamiento y cuanta cosa relacionada a las costumbres de la vida. No pretenden mayores cosas; no procuran los medios de satisfacer los menesteres facticios o de conseguir lo superfluo. Para vivienda usan tiendas de pelo de cabra o de camello, o chozas hechas de ramas de árboles, o cabañas construidas de piedra y barro. Tales viviendas carecen de todo ornamento, ya que su única finalidad es servir de abrigo (contra las inclemencias del tiempo). A veces incluso se refugian en grutas y cavernas. Los escasos platillos con que se alimentan no exigen muchos condimentos; crudos o ligeramente cocidos, bastan para sus necesidades.

El estado de los grupos agricultores es superior al de los nómadas; aquéllos habitan en aldeas y alquerías, y se extienden a zonas montañosas. Tal es la mayor parte de los bereberes y de otros pueblos extranjeros. Los que viven de los productos del ganado, de ovejas y vacunos, son ordinariamente nómadas, buscando pasturajes y agua para sus animales, a los cuales, además, el cambio de lugar hace bien. A estos últimos grupos se designa con el nombre de «shauia» (pastores de ovejas), porque

sólo se ocupan de las ovejas (shah) y de los bovinos. No penetran mucho en el desierto, dada la falta de buenos pasturajes allí. En el número de estos grupos se cuentan bereberes, eslavos, turcos y turcomanos, hermanos de éstos.

Los pueblos que se sustentan de la cría del camello deambulan más que aquéllos y avanzan más lejos dentro del desierto. Ello se hace preciso en vista de que la pastura, las hierbas y los arbustos de las altas mesetas[2] no nutren lo suficiente a estos animales. Los camellos necesitan apacentar los arbustos del desierto, beber sus aguas salobres y recorrer sus espacios durante el invierno, a efecto de evitar el daño del frío y de disfrutar de una atmósfera tibia; además en esas llanuras arenosas encuentran los sitios propicios para su procreación. Se sabe que los pequeños camellos, desde su nacimiento hasta su destete, son extremadamente difíciles de criar, siéndoles indispensable durante esa época un ambiente caluroso. Por tanto la gente dedicada a estos animales, se ve obligada a hacer largos recorridos con su ganado. Además de estas razones, a veces son repelidos de las altas mesetas por las guardias de esas regiones fértiles, y, para rehuir humillaciones justificadas, repliéganse hasta el fondo del desierto. Por eso son los más feroces de los hombres, y mirados por los habitantes de las ciudades como bestias salvajes, indomables y rapaces. Tales son los árabes y demás grupos de similares costumbres, a saber: los berberiscos nómadas, los Zanata de la Mauritania occidental, los kurdos, los turcomanos y los turcos de los países del Oriente. Empero los árabes son de mayor arraigo en la vida y costumbres del desierto y de más profundos recorridos por su vastedad que los otros pueblos nómadas, debido a que ellos se dedican exclusivamente a los camellos, mientras que éstos se ocupan, al propio tiempo, de ganados, de camellos, ovejas y bovinos.

La existencia del pueblo árabe es, pues, un hecho conforme a la Naturaleza cuya presencia en el decurso de la civilización

humana es ineludible. Y Dios, ¡alabado sea, mejor lo sabe!

Capítulo III

LA VIDA DEL CAMPO HA DEBIDO PRECEDER A LA DE LA CIUDAD. ELLA HA SIDO LA CUNA DE LA CIVILIZACIÓN. LA CIUDAD LE DEBE SU ORIGEN Y SU POBLACIÓN

Ya hemos dicho que los habitantes del campo se limitan a lo estrictamente necesario en todo lo que les concierne, y que carecen de capacidad o de los medios para pasar más allá, en tanto que las gentes de los centros urbanos se ocupan en satisfacer las exigencias creadas por el lujo y lo superfluo de todo lo que se relaciona a sus hábitos y su manera de ser. Es indudable que lo necesario es más prístino que lo servible y lo superfluo, y precede a ambos. Lo necesario es, por decirlo así, la raíz de donde brota lo superfluo. La vida rural es igualmente anterior a la vida citadina y se origina de ella; en efecto, el hombre piensa primero en lo necesario; y sólo después de asegurárselo aspira al bienestar y al lujo. La rudeza del campo es, por ende, anterior al refinamiento de la ciudad; por ello vemos que la civilización nace en el campo, y concluye en la fundación de la ciudad, meta a la cual tiende forzosamente. Tan pronto como las gentes del campo lleguen a ese grado de bienestar que dispone a los hábitos del lujo, procuran las comodidades y la molicie dejándose llevar por el vivir sedentario. Tal ha sido el caso de todas las tribus nómadas. El citadino, todo lo contrario, no aspira a la vida del campo, a menos de verse forzado a ello, o por alguna circunstancia que le impidiere continuar manteniéndose al nivel de sus conciudadanos. Otro de los hechos que nos demostraría

la antelación de la vida rural a la vida sedentaria y que le es originante es este: si tomáramos los datos relativos a los habitantes de cualquiera ciudad que fuere, hallaríamos que el origen de su mayoría proviene de aldeas y poblados más o menos circunvecinos. Sus abuelos, vueltos ricos, vinieron a radicarse a la ciudad, a efecto de disfrutar de las comodidades y profusiones que ella les ofrecía. Este ejemplo nos muestra que el estado sedentario es una sucesión del estado rural y que éste constituye su fuente integrante. Invitamos al amable lector a observar la importancia de ese principio. Debemos añadir que las entidades sociales, tanto del campo como de la ciudad, no constituyen siempre una uniformidad en lo que respecta a sus condiciones y maneras de ser: se advierte con mucha frecuencia que un cierto sector es superior a los otros sectores, y que una tribu es más poderosa que las demás; hay igualmente ciudades que sobrepasan a otras en extensión o población.

Con las anteriores observaciones queda aclarado que la vida del campo ha existido antes que la de las ciudades y las poblaciones y que a éstas les ha dado origen; fenómeno debido a que la existencia de los centros urbanos es en virtud de los hábitos del lujo y de la molicie, y estos hábitos aparecen siempre después de las costumbres que impone la necesidad primaria de la simple subsistencia. ¡Y Dios mejor lo sabe!

Capítulo IV

LA GENTE DEL CAMPO ES MENOS CORROMPIDA QUE LA DE LA CIUDAD

El alma, en su estado prístino, se halla dispuesta a recibir diversas impresiones, buenas o malas, que podrían sobrevenirle. El Profeta ha dicho: «Todas las criaturas nacen con la misma naturaleza: si se hacen judíos o cristianos, o adoradores del fuego, es cosa de sus padres». Cuanto más se habitúa el alma a una de las dos cualidades (opuestas, el bien o el mal), tanto más aleja de la otra, dificultándole en igual proporción su adquisición. El hombre orientado hacia el bien, y cuya alma se ha formado con la virtud respectiva, evita toda especie del mal siéndole muy difícil abrir paso en el sendero de sus vicios. Igualmente, el individuo hecho malo por la antelación de los hábitos del mal (no podría encaminarse por la senda del bien). Ahora los moradores de las ciudades ocupados ordinariamente en diversos placeres y entregados a las costumbres del lujo, procuran los deleites de este mundo transitorio y se abandonan completamente a sus apetitos y pasiones. En tales medios, el alma se impregna de los matices de numerosas lacras morales y depravaciones adquiridas, y, cuanto más se ahondan en sus perversiones, más se apartan del bien y de sus virtudes. Incluso desaparece de su conducta todo decoro: de ahí que entre ellos se encuentran muchas personas que se sirven de expresiones groseras y deshonestas en sus reuniones y delante de sus mayores y superiores; ni siquiera la presencia de sus mujeres les impide tal insolencia. Acostumbrados al obsceno lenguaje y al comportamiento im-

púdico, el sentimiento de decencia ya no tiene sobre ellos ningún poder.

Las gentes del campo aunque procuran también los bienes terrenales, no ambicionan sin embargo sino lo absolutamente necesario; éstos no se proponen los goces que procuran las riquezas; no buscan los medios de saciar su concupiscencia o de satisfacer sus apetitos y placeres. Por lo consiguiente, los hábitos que norman su conducta son tan sencillos como su propio vivir. Se podría encontrar en sus actos y en su carácter muchas cosas represibles; pero esos defectos parecerían poco graves, comparándolos con los de los citadinos. Bajo este punto de vista, el campesino más se aproxima a la índole primaria del hombre, y su alma dista, otro tanto, de estar expuesta a las impresiones que los malos hábitos dejan tras sí. En consecuencia, evidente es que, la tarea de corregirle y conducirle por el buen camino, ofrecería menos pena que el intentarlo para con los urbanos. Más adelante, tendremos la oportunidad de demostrar que la vida sedentaria es el término donde la civilización hace un alto, agobiada por la corrupción; es allí donde el mal alcanza toda su fuerza y el bien pierde su último vestigio.

Lo precedente basta para evidenciar que los grupos rurales son más inclinados al bien que sus congéneres que habitan las ciudades. «Dios ama a quienes le temen» (Corán, sura IX, vers. 4).

En nada debe oponer a esta tesis lo dicho por Al-Haddjadj, y referido por Al Bujarí en su colección de Tradiciones. Ese jefe, al enterarse de que Salama Ibn-el-Akuaa se había ido a vivir al desierto, le interpeló en estos términos: «¡Tú has desandado el camino!, tú te has arabizado».[1] —«Nada de eso —responde Salama—; el santo Profeta me ha autorizado vivir en el desierto». Para comprender el fondo de esta anécdota, se hace necesario saber que al principio del Islam el Profeta impuso a sus adictos de la Meca el deber de emigrar y seguirle a todas partes, a fin de

prestarle ayuda y auxiliarle en su misión. La orden de emigrar no se destinaba a los árabes nómadas, habitantes del desierto, porque ellos no mostraban aún tanto celo y ardor por la causa del Profeta como los mequitas, que se sentían obligados con éste como nadie, debido a los lazos de agnación que les vinculaban a él; al propio tiempo los emigrados daban gracias a Dios por haberles eximido de habitar el desierto, punto hasta el cual no alcanzaba el honroso deber de emigrar. Según una Tradición referida por Saad Ibn Waqqas, el Enviado ha dicho: «¡Gran Dios!, ¡permite a mis Compañeros cumplir su emigración, y no les hagas retornar sobre sus pasos!». Es decir, que les asista para que permanezcan en Medina y que no tengan que retroceder en su empresa ya iniciada. Esto ha dado lugar a una cuestión de derecho que se comprende en la categoría titulada «Retornar sobre sus pasos por un motivo cualquiera». Algunos casuistas dicen que el deber de emigrar era obligatorio particularmente antes de la conquista, cuando la necesidad imponía la emigración, porque entonces los musulmanes no eran lo bastante numerosos; pero después de la conquista, cuando el número de los verdaderos creyentes ya era nutrido, cobrando el Islam su potencialidad y que el Altísimo tomó bajo su protección a su Enviado, tal prescripción cesó de ser obligatoria: «¡Nada de emigración después de la conquista!» tal afirma el propio Profeta. Según otros legistas, el deber de emigrar cesa respecto de los islamizados después de la conquista; otros sostienen que dicha obligación tampoco incumbía a los islamizados que habían abandonado la Meca antes de la conquista; en fin todos acordes en que tal obligación concluye completamente después de la muerte del Profeta, época en que sus Compañeros se dispersan por todas las latitudes del mundo. Desde entonces ya no queda de aquella prescripción más que el privilegio de vivir en Medina, lo cual puede considerarse todavía como una emigración. De ahí pues la observación de Al Haddjadj, el cual al encontrar-

se con Salama, que se había ido a establecerse en el desierto, le dirigió las palabras en cuestión: «¡Tú has desandado el camino!, ¡tú te has arabizado!» con ello reprochaba a Salama de haber dejado Medina, haciendo alusión a aquélla tan conocida rogativa, que acabamos de mencionar: «… No les hagas retornar sobre sus pasos». Al censurarle de haberse arabizado, quiso decir que Salama se había vuelto como los árabes beduinos, a quienes nada les preocupaba la causa de la religión. Salama le dio a entender que ninguna de esas censuras podía afectarle, puesto que el Profeta le había permitido vivir en el desierto. En ese caso, la autorización fue un favor completamente especial como el del testimonio de Jozaima[2] y de Inaq Ibn Abi Burda.[3] Por otra parte, quizá que Al Haddjadj lo haya reprochado sólo por haber abandonado Medina, ya que no podía ignorar que la obligación de emigrar había cesado desde la muerte del Profeta; entonces Salama quiso darle a entender que él debió aprovechar el permiso del Profeta, quien seguramente no se lo habría concedido sin algún motivo conocido solamente por él. En todo caso, el concepto en cuestión no podría de modo alguno implicar menosprecio a la vida nómada, o a la «arabización», como Al Haddjadj la llamaba. Es notorio y reconocido por la generalidad que el deber de emigrar fue preceptuado por la ley a efecto de que el Profeta tuviere la gente suficiente, para apoyarle y resguardarlo, y que tal mandato no podía significar de manera alguna ninguna censura contra los dedicados a la vida nómada. Tampoco el reprochar a un individuo por haberse sustraído a un deber para irse a establecer en el desierto puede indicar desdoro del carácter de los árabes beduinos.

Capítulo V

LOS MORADORES DEL CAMPO SON MÁS VALIENTES QUE LOS DE LAS CIUDADES

Los citadinos, entregados al reposo y la molicie, se sumergen en los goces que les ofrecen el bienestar y la profusión, dejando a su gobierno o comandante la tarea de protegerles sus personas y sus bienes. Asegurados contra todo peligro con la presencia de tropas encargadas de su defensa, rodeados de murallas, amparados con avanzadas, ningún cuidado les inquieta, nada les alarma, no arrostran riesgo alguno. Libres de preocupaciones, y viviendo completamente confiados, han renunciado al uso de las armas, sucediéndoles en el propio modo de vivir sus sucesivas generaciones. Semejantes a mujeres y niños de cuyo cuidado se encarga el jefe de familia, subsisten en un estado tal de indolencia que les ha devenido una segunda naturaleza.

Todo lo contrario es el caso de las gentes rurales (es decir, los nómadas), aislados de los grandes centros urbanos, habituados a un vivir semisalvaje que les hace contraerse a las vastas planicies del desierto, desconocen las guarniciones militares, o la protección de un gobierno, rechazan con desdén la idea de resguardarse detrás de las murallas y de las puertas; bastante fuertes para defenderse por sí mismos, jamás confían a nadie su seguridad y, siempre sobre las armas, muestran, en sus expediciones, una vigilancia extrema. Nunca se abandonan al sueño, apenas si a cortos intervalos en sus reuniones nocturnas, o sobre sus monturas, en pleno viaje; con el oído bien aguzado atentos a las contingencias, perciben hasta el menor movimiento de las

hierbecillas que bordean el camino. Para poner a prueba el poder de su brazo, apártanse individualmente en la soledad del desierto, mostrando así la entereza de su bizarría y el valerse por sí propios. La audacia se ha convertido en carácter suyo, cual segunda naturaleza, y la valentía en divisa propia. Al primer llamado de alerta, o a las primeras voces de alarma, se lanzan en medio de los peligros, confiados en su coraje y bravura. Los citadinos que a veces se mezclan a ellos; ya sea en un viaje por el desierto, o ya en una expedición militar, siempre les resultan una carga, incapaces de hacer nada por sí mismos, lo cual es cosa bien sabida y obvia. Estos ignoran aun la posición de los lugares y los abrevaderos; desconocen a qué sitios van a concluir los caminos del desierto. La causa de ello, como dejamos apuntado, estriba en el principio de que el hombre es más hijo de sus costumbres y hábitos, que de su naturaleza y temperamento. Las cosas a las que se ha acostumbrado en el devenir de la vida le confieren una nueva facultad, una segunda naturaleza, que sustituye a la suya innata. Examinad, pues, ese principio, estudiad a los hombres, y descubriréis que es casi siempre verídico. «Dios crea lo que le place; Él es el creador, sapientísimo» (Corán, sura XV, vers. 86).

Capítulo VI

LA SUMISIÓN A LAS AUTORIDADES DAÑA EL VALOR DE LOS CITADINOS Y HACE DESAPARECER EN ELLOS LA IDEA DE VALERSE POR SÍ PROPIOS

En tales situaciones nadie es dueño de sus actos, excepto un pequeño número de jefes, que ejercen el mando sobre los demás hombres. Al ser ello así generalmente está uno sometido a una autoridad superior, lo que conduce necesariamenre (a uno de dos resultados que señalaremos a continuación). Si la autoridad se caracteriza por la benevolencia y la justicia, no haciendo sentir su demasiado rigor, ni su poder coercitivo, los regidos por ella muestran un espíritu de independencia que se determina conforme al grado de su arrojo.[1] Sintiéndose libres de sujeciones, actúan siempre con manifiesta autonomía que se convierte para ellos en una índole congénita, desconociendo toda otra condición. Si, de lo contrario, la autoridad se apoya en la fuerza y la violencia, acaba por quebrantar el valor de los súbditos y destruir su fortaleza moral; porque la opresión —como lo demostraremos más adelante—, enerva las almas y las degrada. Omar (el segundo califa) prohibía a Saad conducirse con violencia para con sus subordinados: cuando la batalla de Cadeciya (uno de sus oficiales) Zohra Ibn Hauba se puso a perseguir a Al Djalinos[2] y, al darle muerte, despojólo de cuanto llevaba. Saad increpóle por haber perseguido el enemigo sin la previa orden, quitándole aquel rico botín, que representaba —según dicen— setenta y cinco mil monedas de oro. En, seguida escribió a Omar para justificar su proceder, recibiendo del califa esta respuesta concisa: «Tú te has osado tratar de esa forma a

un hombre como Zohra, fogueado ya en las lides de la guerra, mientras que tantas batallas te quedan aún por librar. Con esa conducta tuya le has destrozado el ánimo e indispuesto el corazón. Devuélvele inmediatamente su botín». Pues bien, bajo un gobierno que se mantiene con la severidad, los gobernados pierden totalmente su brío; castigados sin poderse defender, significa para ellos un estado de humillación que, indudablemente, quebranta su entereza. Ahora, si el soberano trata de hacer reformas a las costumbres y la instrucción del pueblo; si comienza por normar la conducta de sus súbditos desde la época de su infancia, tal medida podría producir ciertos efectos en su modo de ser. Pero un pueblo criado desde su mocedad en el temor y la sumisión, no suele ufanarse de su independencia; por eso encontramos en aquellos árabes semisalvajes dados a la vida nómada un grado de bravura muy superior al de los hombres sujetos a legislaciones. Se advierte igualmente que las gentes que, desde su primera juventud, han vivido bajo el control de una autoridad o una disciplina instructiva que procura a la vez adiestrarlos en las artesanías, las artes, las ciencias y la práctica de la religión, tales gentes sufren una mengua considerable en su valor individual, hasta el punto de no intentar casi nunca resistir a la opresión. Véase, por ejemplo, el caso de los jóvenes estudiantes, que aspiran a profesar la lectura del Corán y que, queriendo asistir a las cátedras de hábiles maestros, de sabios profesores, frecuentan las asambleas de jeques e imames, consagrados a la enseñanza, donde todo inspira recogimiento, gravedad y respeto. El avisado lector habrá comprendido el alcance de nuestras observaciones, o sea, que todo control severo de cualquiera autoridad superior debilita el vigor de los pueblos, y ante esta perspectiva guardaráse de negarnos la certeza de nuestra tesis; tesis que no habrá de oponerse al ejemplo ofrecido por los Compañeros del Profeta, quienes, acatando los mandatos de la religión y la ley, no sólo que conservaron su in-

tegridad moral sino que sobrepasaban en bizarría a todos los demás hombres. (No podría prevalerse de este argumento), porque el Legislador, cuando comunicó la religión a los musulmanes, no tenía otro control que la influencia de sus propios corazones, en los cuales las promesas y el temor que infundía el Corán habían hecho vivas impresiones. Por tanto aquella sumisión no era el resultado de una enseñanza sistemática, ni de una instrucción educativa; más bien provenía de los mandatos de la religión y de sus preceptos morales oralmente recogidos. A éstos se conformaban solícitamente, porque la fe y la convicción en los dogmas de la religión ya habíanse arraigado en sus corazones. De tal suerte, los arrestos de su carácter permanecieron intactos, a buen recaudo de la mengua de una educación rigurosa y de una autoridad rígida. El califa Omar decía: «Al que la ley divina no ha corregido, Dios no corregirá». Deseaba que cada quien tuviera por moderador su propio corazón, estando convencido que el Legislador sabía mejor que nadie lo que convenía a la dicha de los hombres. Al sobrevenir la debilitación progresiva del sentimiento religioso haciéndose necesarios los medios coercitivos, el conocimiento de la ley volvióse una ciencia adquisible mediante el estudio; optóse voluntariamente por el vivir urbano y surgió la costumbre de obedecer las órdenes de un magistrado. Tal fue como se perdió el espíritu de independencia: Cediendo, como se ve, ante la influencia del gobierno y del sistema educativo, dejáronse entonces los hombres dirigir por una autoridad ajena a su fuero personal. La ley divina no produce ese efecto, porque su potencia rectora reside dentro de nuestros corazones. Por ello una administración presidida por un príncipe y un sistema educativo reglado a métodos usuales cuentan en el número de las causas que hacen desaparecer en los habitantes de las ciudades su coraje y su vigor, sobre todo aquellos que, desde su infancia hasta su vejez, han padecido ese régimen de opresiones. Muy de otra manera

acontece entre los beduinos; exentos de toda autoridad soberana y despreocupados de cuanto estudio. Bien había pensado Abu Mohammad Ibn Abi Zaid[3] respecto a la influencia de los métodos docentes, al insertar el pasaje siguiente en su obra «Guía de preceptores y de Estudiantes»:[4] «El maestro que intenta forzar al alumno a aprender su lección, no debe darle más de tres golpes de correa». Concepto transmitido del Profeta apoyado en la autoridad del cadí Shoraih.[5] Con base en la misma Tradición se cita lo que al Profeta le había sucedido en ocasión de la primera revelación: el trance que lo privaba repitióse tres veces.[6] Esto es un paralelo demasiado aventurado y nada prueba en este caso, puesto que el acto de la agitación producida por la opresión del cuello no tiene ninguna relación con la práctica ordinaria de la educación. «Dios es sapientísimo y omnisciente». (Corán, sura VI, vers. 18).

Capítulo VII

LA APTITUD DE VIVIR EN EL DESIERTO NO ES DABLE SINO A LAS TRIBUS ANIMADAS POR UN ESPÍRITU DE COLIGACIÓN (ASABIYA)

Saber que Dios ha implantado en la naturaleza humana el bien y el mal, así como Él mismo ha dicho en el Corán: «y le indicamos los dos caminos reales»[1] (del bien y del mal)… «la perversidad y la virtud llegan al alma humana por la inspiración de Dios».[2] De todas las cualidades, el hombre adquiere con mayor prontitud la del mal, sobre todo si se abandona al goce de sus hábitos y no se deja controlar por los principios de la religión. Tal es la disposición masiva de los hombres, excepto una minoría favorecida por la gracia del Altísimo. Entre los hombres, el mal se manifiesta bajo varias formas, siendo las más evidentes la injusticia y la agresión. Apenas la vista del uno se fija en los bienes de su semejante cuando su mano ya cayó sobre ellos, a menos que una autoridad superior se lo impida. De ahí que el poeta, con razón, haya dicho:

> «La iniquidad, índole del alma humana es; si algún honesto veis, ¡por algo no la practica!»

En las grandes y las pequeñas ciudades, la agresión recíproca de los habitantes no trasciende a consecuencias graves; el gobierno y las autoridades reprimen allí la violencia y mantienen a sus administrados dentro del orden. El poder material y la autoridad del sultán bastan para contener las malas pasiones,

excepto cuando estas pasiones nutren la tiranía del propio soberano. Si la agresión viene de fuera, la ciudad está protegida con un cerco de murallas, ya sea durante el reposo nocturno de los habitantes, o ya porque son demasiado débiles para resistir el ataque durante el día. Cuentan además para su defensa con un crecido número de tropas mantenidas por el gobierno y siempre prestas para el combate. Entre las tribus del desierto, la hostilidad cesa a la voz de sus ancianos y de sus jefes, a quienes todo el mundo respeta y venera profundamente. Para proteger sus campamentos de agresiones externas, cada una cuenta con selectos grupos de guerreros compuestos por su juventud más briosa. Mas dichos grupos no serían nunca lo suficientemente fuertes para repeler los ataques, a menos que pertenezcan a una misma agnación (asabiya) y tener, por vínculo de ánimo una misma coligación. Eso es justamente lo que hace a los contingentes beduinos tan fuertes y tan temibles; puesto que la idea de cada uno de sus combatientes, de proteger a su familia y su agnación, es la primordial. La compasión y el afecto que el individuo siente hacia sus agnados forman parte de las cualidades que Dios ha infundido en el corazón del hombre. Bajo el influjo de estos sentimientos, nace su solidaridad; préstanse un auxilio mutuo e inspiran un gran temor al enemigo. Véase, por ejemplo, lo que cita el Corán respecto a los hermanos de José; éstos dicen a su padre: «¡Por Dios! Si el lobo le devorara a pesar de que somos un bando seríamos unos fracasados». (Sura XIII, vers. 14). Lo cual da a entender que la confraternidad de sentimientos excluye la posibilidad de agresión. En cuanto a los individuos de aisladas familias, poca disposición muestran para auxiliar a un camarada en momentos de peligro; el día que la calamidad de la guerra entenebrece el cielo, cada uno de éstos se escurre por su lado, dominado por el pánico, buscando su propia salvación, sin siquiera ruborizarse por abandonar sus compañeros a su suerte. Por eso la gente de esta especie no po-

dría vivir en el desierto; allí se convertiría en presa fácil de todos los demás grupos. La convivencia en esos ámbitos requiere inevitablemente los medios de la defensa propia. Al comprender esa situación, nos percatamos de las circunstancias similares concomitantes a los diversos designios de hombres: como la implantación de una profecía, la fundación de un imperio, o la instauración de una secta religiosa. Pues para alcanzar estas metas, se hace ineludible la lucha armada,[3] a efecto de vencer el espíritu de oposición, que forma uno de los caracteres del género humano. Luego, para sostener una lucha armada, se es indispensable —como dejamos apuntado al principio de este capítulo—, contar con una fuerte coligación «asabiya». Esta es una norma cuya aplicación el lector verá a continuación. ¡Y Dios nos guíe, con su asistencia, hacia la verdad!

Capítulo VIII

LA ASABIYA SÓLO OPERA MEDIANTE COLIGACIONES BASADAS EN LA AGNACIÓN O EN OTROS VÍNCULOS ANÁLOGOS

Los lazos sanguíneos constituyen una fuerza que casi todos los hombres reconocen por un sentimiento natural. Una de sus influencias es la que impulsa al individuo a preocuparse por el estado de sus parientes y allegados, todas las veces que ellos sufran una injusticia o que se enfrenten al riesgo de perder la vida. Pues el mal que se causa a un pariente nuestro, el atropello que se comete contra él, la agresión de que es víctima, y todos los perjuicios que pueda sufrir, nos parecen tanto como atentados cometidos contra nosotros mismos; de suerte que quisiéramos protegerle, interponiéndonos entre él y esos riesgos y adversidades. Sentimiento connatural al hombre, que existe en su corazón, desde su aparición sobre la faz del mundo. Cuanto más inmediato es el parentesco entre los coligados, más íntima se es la unión y más sólida, ello es la influencia de los lazos sanguíneos que se manifiestan en su mutuo socorro y en toda su conducta. Tal afinidad por sí sola es suficiente para producir ese resultado cohesivo. En cambio, cuando el parentesco es algo retirado, podría quizá olvidarse de aquellos deberes hasta cierto punto; pero, dada la fama del mismo, no dejan de asistirse recíprocamente, deseando evitar la afrenta a la cual se creen expuestos si no obran oportunamente en favor de quien, a ciencia y paciencia de todo el mundo, es pariente suyo de algún modo. Se podrían considerar de este tipo de parentesco los clientes y parciales de los grandes personajes; pues el patrón y

el cliente están siempre prestos a protegerse el uno al otro, consecuencia de la simple convivencia que produce en el alma un sentimiento de afinidad y simpatía hacia el vecino, el familiar, el amigo y el allegado. En efecto, estos lazos son casi tan fuertes como los sanguíneos. Estas observaciones nos ayudan a comprender mejor lo que el Profeta quiso expresar con estas palabras: «Aprended de vuestra genealogía lo que os hace saber quiénes son vuestros inmediatos parientes». Quiere decir que el verdadero parentesco consiste en esa unión de ánimos que hace valer los lazos sanguíneos y que impele a los hombres a la solidaridad; exceptuada esa virtud el parentesco no es más que una cosa prescindible, un valor imaginario, carente de realidad. Para ser útil debe entrelazar los afectos y unir los espíritus. Si esta unión es evidente, estimula a las almas hacia ese lazo de simpatía y afinidad, que les es natural. El parentesco cuya existencia se basa tan sólo en viejos recuerdos no ofrece ventaja alguna, pierde incluso la importancia que la opinión le asigna; aun quien se ocupe de ello, su pena sería en balde y se entregaría a un acto de ociosidad censurado por la ley. Del propio jaez es la máxima siguiente: «La genealogía es un conocimiento inútil; cuya ignorancia, en nada perjudica». Significa que los vínculos de parentesco, cuando dejan de ser completamente manifiestos y se convierten en tema de estudio y de investigaciones, pierden hasta el valor que la opinión pública les otorga; igualmente cesan de despertar aquel sentimiento de afecto y solidaridad a que conduce el espíritu de la «asabiya», volviéndose enteramente inútiles.

Capítulo IX

LA PUREZA DEL LINAJE SÓLO SE HALLA ENTRE LOS ÁRABES NÓMADAS Y LOS DEMÁS PUEBLOS SEMISALVAJES QUE HABITAN LOS DESIERTOS

Tal fenómeno es concomitante a las circunstancias particulares que rodean a esos pueblos en su subsistir pleno de penurias y privaciones. El género de vida que su signo les ha asignado en esas regiones estériles e ingratas, les impone la necesidad de soportarlo. Al ser su medio de existencia la cría de los camellos y su cuidado, su única preocupación es encontrarles los pasturajes adecuados y procurar su multiplicación. Por ello han debido adentrarse en el desierto y adoptar su vida salvaje, porque —como se ha dicho— esa región es la única que puede proporcionar a dichos animales los alimentos apropiados y el ambiente propicio para su procreación. Aunque el desierto es el sitio de penuria y de hambre, esos grupos de gentes acabaron por habituarse a él, allí han nacido y crecido sus nuevas generaciones para las cuales el hábito de soportar el ayuno forzoso y las privaciones les ha devenido una segunda naturaleza. Nadie de los otros pueblos anhela compartir su suerte ni nadie se siente atraído por su modo de vivir; por otra parte, si el uno de esos nómadas encontrara la ocasión de escaparse de su estado actual, no lo haría. De tal forma, el aislamiento en que se encuentran es garante de su pureza étnica; los mantiene al abrigo de alteraciones sanguíneas que resultan de la mescolanza con elementos extraños. Esa conservación de la pureza racial se observa entre las tribus descendientes de Módar: los Qoraish, por ejemplo, los Kinana, los Thaqif, los Bani Asad, los Hodzail, y

sus vecinos de la tribu de Jozaa. En efecto, estos pueblos llevaban una vida de penuria, de completa estrechez, habitando unas comarcas donde no había ni cereales ni bestias. Separados por una gran distancia de los países fértiles de Siria y de Iraq; permanecían privados del contacto con las regiones productoras de granos, legumbres y demás condimentos; igualmente su linaje se mantuvo nítido, insospechable de mezcla alguna.

Pero, los árabes establecidos en las altas mesetas, zonas que ofrecen ricos pasturajes a los ganados y que proporcionan todo lo que puede hacer la vida agradable, han dejado alterar la pureza de su linaje a causa de enlaces matrimoniales con familias extranjeras. Tal ha sido el caso de los Lajma, los Djodzama, los Gassan, los Tay, los Qodhaa, los Yyad y otras tribus descendientes de Himyar y de Kahlán. Bien se recuerdan las controversias que tuvieron lugar en relación al abolengo de sus principales familias y que habían sido suscitadas por sus casamientos con elementos extranjeros y la poca atención que habían prestado a conservar la integridad de su linaje dentro de sus familias y pueblos. Características que sólo son aplicables a los árabes (beduinos del desierto). El califa Omar decía: «Aprended vuestra genealogía, y no seáis como los nabateos de Babilonia (As-Sauad) que cuando se le preguntaba a uno de ellos por su ascendencia, respondía: soy de tal aldea». Pero aquellos árabes radicados en los países fértiles de pasturajes abundantes se encontraban, inevitablemente, en contacto con otros pueblos, lo cual conduce lógicamente a una mescolanza de sangre y linaje. En los albores del Islam, comenzábase a designar a las colonias militares con el nombre de la localidad que ocupaban. Decíase, por ejemplo, djond (tropas o colonia militar) de Qin-nasrin, djond de Damasco, djond de Al-auasim. El mismo uso se introdujo en España. Mas eso no quiere decir que los árabes hubieren renunciado a su gentilicio tribal; aquello era como un distintivo específico, aplicado desde la conquista como sobrenom-

bre, a efecto de simplificar para sus emires la distinción de esos contingentes. En seguida sobrevino su mescolanza con los habitantes de las ciudades, gentes cuya mayoría era de raza extraña, y de esa manera perdieron totalmente su pureza sanguínea. Desde entonces, los lazos agnaticios debilitáronse entre ellos hasta el punto de perder el espíritu coligativo «la asabiya», primordial ventaja de los lazos de la agnación. Las tribus mismas a su vez se extinguieron, y, con su extinción, desapareció todo vestigio de la asabiya. Sólo entre los beduinos del desierto, permanecen las cosas en su estado antiguo. ¡Y Dios hereda la Tierra con todo su contenido!

Capítulo X

CÓMO LOS NOMBRES PATRONÍMICOS DE LAS TRIBUS PIERDEN SU EXACTITUD

Es cosa evidente que a veces un individuo deja su propia tribu para afiliarse a otra ya sea por una afinidad, un vínculo de amistad o ya en calidad de cliente. Podría ser también como prófugo, que se refugia en esa tribu para eludir el castigo debido a un delito que hubiere cometido entre los suyos. Al adoptar el patronímico común de sus anfitriones, cuenta ya como un miembro de la tribu. Participa de los privilegios y obligaciones que esa alianza ocasiona, sobre todo en lo que se refiere al derecho de protección, a la aplicación del talión y al paso del precio de la sangre. Gozando de las ventajas que depara el parentesco, es, por decirlo así, la existencia del parentesco mismo. Poco importa en qué tribu, nace el hombre, no pertenece, en realidad, sino a aquella cuya suerte comparte y en la que ha decidido a observar sus reglamentos y disposiciones. Una vez incorporado a ella acaba, con el correr del tiempo, por olvidar sus nexos pasados, desapareciendo con éstos las personas enteradas de ellos. En consecuencia, su verdadero origen tórnase un secreto para la gran mayoría de la gente. Es así como los patronímicos han continuado trasmitiéndose de una familia a otra y los grupos sociales adhiriéndose unos a otros, tanto antes como después del Islam; lo mismo entre los árabes como entre los demás pueblos. Recuérdese el lector de las discusiones que tuvieron lugar respecto al linaje de los Mondzer y de otras familias; las cuales le revelarían un ejemplo de lo que acabamos de exponer. Otro tanto constituye el caso siguiente: el califa Omar, ha-

biendo nombrado a Arfadja Ibn Harthama en la gobernación de la tribu de Badjila, la población que la formaba le rogó revocar ese nombramiento: «Arfadja —decían— no es, entre nosotros, más que un simple laziq, dajil (arrimado, intruso); dadnos a Djarir por ser nuestro jefe». Arfadja, interrogado por Omar, declaró en estos términos: «Tienen razón, oh príncipe de los creyentes, yo soy de la tribu de Azd; pero, habiendo matado a uno de los míos, tuve que refugiarme entre estas gentes y me adherí a ellos». Véase, pues, cómo este hombre se afilió a los badjilitas; asimilóse a ellos, adoptando su patronímico y tomando pie entre ese pueblo de tal grado que estuvo a punto de ocupar su jefatura. Si un pequeño número de ellos no hubiera conservado la idea de su origen, hecho que el decurso del tiempo se encarga de borrar, Arfadja se hubiese y en muy debida forma pasado por un bedjilita. El lector que prestara atención a esta anécdota comprenderá su alcance. Uno de los misterios del Ser Supremo que actúan sobre la existencia y la interrelación de sus criaturas. Numerosos hechos de esta índole se producen aún en nuestros días, tal como han acontecido en todas las edades del pasado. ¡Y Dios, con su magnanimidad y gracia, guía hacia la verdad!

CAPÍTULO XI

EL DERECHO DE MANDO PERSISTE SIEMPRE EN LA TRIBU; PERMANECE EN LA FAMILIA QUE SE APOYA EN LOS COMPONENTES DE LA ASABIYA

SABED que cada sector, cada rama de tribu, aunque pertenecieran a un mismo cuerpo, fundamentado en un ascendiente común, poseen a la vez otros núcleos, que constituyen la solidaridad de agnaciones particulares, de conglutinación más fuerte que la formada por el linaje común. Tales son los de una fratría, una familia individual, y los hermanos nacidos de un mismo padre. Estos tipos de parentesco inmediato integran lazos de coherencia recíproca más sólidos que los de los primeros hermanos o primos segundos. Unidos a los demás miembros de la tribu por la comunidad de origen, participan de su suerte; pero el incentivo de solidaridad siempre parte del núcleo agnaticio particular para trascender a su sentido universal, porque en su particularidad reside el vínculo más estrecho y, por ende, más eficaz. El derecho de mando (sobre toda la tribu) no reside en cada una de las ramas; pertenece más bien a una sola familia. Para ejercer el mando, se precisa ser poderoso; por tanto dicha familia debe superar a todas las demás en su asabiya (núcleo aganaticio). Pues, sin esta condición esencial, no podría imponer su prevalecencia ni hacer respetar sus disposiciones. Se infiere de ahí que el mando debe permanecer en la misma familia; porque, si pasara a otra de menos potencia, no se llevaría a cabo su autoridad. El mando puede transmitirse de una a otra rama de la propia familia dominante, pero siempre a la más fuerte. Tal acontece por efecto natural —como se ha in-

dicado—, de la supremacía. De hecho, la reunión de los hombres en sociedad y la asabiya pueden ser considerados como los elementos que componen el temperamento del cuerpo político. En todo ente, el temperamento sería precario si los elementos de que se integra son equilibrados; se precisa, pues, que uno de dichos elementos predomine, a fin de que la constitución del ente sea cabal. He aquí el secreto de condicionar el predominio de la agnación o asabiya, que determina —como hemos enunciado— la permanencia del mando en la familia destinada por el propio fenómeno.

Capítulo XII

EL MANDO SOBRE LOS COMPONENTES DE UNA ASABIYA NO PUEDE SER EJERCIDO POR UN EXTRAÑO

Para llegar al mando, se precisa la supremacía; para alcanzar la supremacía, es indispensable el apoyo de un fuerte y bien unido partido: esto es la asabiya, un cuerpo compacto fervoroso, mediante el cual vencer sucesivamente a todas las demás que intenten resistir. Cuando éstas advierten la superioridad de aquélla, inmediatamente presentan su sumisión, apresurándose a obedecer al caudillo máximo. Por regla general, el extranjero que se incorpora a una tribu, aun cuando adopte su patronímico, no disfruta jamás de parcialidad por el simple gentilicio. Continúa siendo un intruso; a lo sumo podrá contar con análoga protección a la que se concede a los adictos o clientes. Lo cual no puede suponer, de modo alguno, una ventaja que amerite su obediencia. Ahora supongamos que tal hombre se halla completamente incorporado a la tribu, que haya logrado hacer olvidar su origen, y conseguido asimilarse del todo a sus protectores, ¿acaso eso le permitiría llegar al poder? Posición que antes de estarse vinculado a la tribu (no poseía), ni él ni sus antepasados. Pues el mando de una comunidad persiste siempre en la familia que ha asegurado la posesión, gracias al apoyo de la asabiya. La procedencia de un extraño, que se introduce en una tribu, indudablemente continuará siendo su identidad; se recordará siempre que había sido recibido en calidad de afiliado, bastándose ello para estar excluido del poder. Por lo demás, ¿cómo podría transmitirlo a sus descendientes, aquel que

jamás ha dejado de depender de la tribu? Luego, ¿cómo habría podido adquirir ese mando, siendo una sucesión que se transmite a los que por derecho corresponde, esto es, a los sucesores de quien lo ejercía, amparado con su propia agnación?

Numerosos jefes de tribus y agnaciones (asabiyat, pl. de asabiya) han intentado atribuirse linajes ajenos, queriendo vincular su genealogía a la de una familia que se haya distinguido por su bizarría, su liberalidad o por cualquier otro mérito digno de renombre. Así, dejándose arrebatar por esos seductivos, caen en imprevistas marañas, esforzándose luego por justificar sus pretensiones y demostrar la realidad de sus nexos con dichos linajes. Irreflexiva aventura, que cometen sin medir sus graves consecuencias; proceder que menoscaba su propia consideración y el honor de su verdadera casta. Todavía en nuestros días se ve más de un ejemplo de esas vesánicas pretensiones. Uno de ellos nos ofrecen los Zanata, dándose en su totalidad un origen arábigo;[1] asimismo los Aulad Rabbab, sobrenombrados «los Hidjazitas», y que forman una subdivisión de los Bani-Amir, rama de la gran tribu de Zogba; éstos pretenden pertenecer a la tribu de los Sharid, rama de la Bani Solim. Su abuelo, según sostienen, se había incorporado a los Bani Amir en calidad de carpintero, que fabricaba ataúdes. Unido a ellos, concluyó por ocupar su jefatura, recibiendo entonces el sobrenombre de Alhidjazita. Los descendientes de Abdel Qauí, hijo de Al Abbas, que forman una familia (muy distinguida) de la tribu de los Tudjin, aspiran remontarse a Al Abbas Ibn Abdel Mottalib. Confundiendo el nombre de su abuelo, Al Abbas Ibn Atiya y padre de Abdel Qauí, con el de Al Abbas (tío del Profeta), se atribuyen complacidos un origen de los más ilustres. Jamás se supo, sin embargo, que algún miembro de la familia abbasida haya venido a Al-magreb, región que, desde el advenimiento de esta dinastía, ha permanecido bajo la hegemonía de los alauitas (descendientes de Alí Ibn Abi Talib), es decir los edrisitas y los

fatimitas, enemigos jurados de la familia de Al Abbas. ¿Qué azar, pues, pudo haber traído a un abbasida al seno de los partidarios de Alí? Por el estilo es el caso de los Bani Zayan (Zían), príncipes de la tribu de los Abdel-Wad (Aluahid), y soberanos de Telmosan. Sabiendo que uno de sus ancestros se llamaba Alqasim, diéronse por descendientes de Al-Qasim Ibn Edris. En su lenguaje zanatí (berberisco) se designan «An-al-Qasim», que equivale a la denominación árabe de hijos de Al Qasim. Pretendían que ese Qasim era hijo de Edris, o bien, hijo de Mohammad y nieto de Edris. Todo lo que podría haber allí de cierto se reduce a la siguiente hipótesis: un príncipe llamado Qasim habríase huido de sus estados para refugiarse entre los abdel-waditas; pero ¿cómo habría alcanzado el mando de una tribu independiente que se mantenía aún en el desierto? En conclusión, el nombre de Qasim, que ha dado lugar a ese error, es bastante común entre los descendientes de Edris. Es por ello que los Bani Zian creyeron descubrir allí a su antepasado, aunque en verdad tal origen no hacía falta a su gloria: debían más bien su lustre y su reino al poder de su propia asabiya; pues pretender el linaje de Alí o de Al Abbas o de cualquier otro gran personaje, no les era preciso para nada. Esas cosas sucedían por obra de los cortesanos y aduladores de las dinastías, que tienen sus tendencias e ideas personales, dándoles tal divulgación que a veces se hace muy difícil demostrar su falsedad. Ha llegado a mis noticias que Yagmorasin Ibn Zian, fundador de su dinastía, rechazó semejante pretensión cuando se la sugirió, replicando en su lenguaje zanatí. «¡Sólo a nuestras espadas y a ninguna ajena estirpe debemos nuestra fortuna y nuestro imperio! Si descendiéramos de Edris, ello podría favorecernos en la otra vida; mas, de toda forma, eso incumbe al Altísimo». En seguida dio la espalda a aquellos aduladores que le habían propuesto esa idea. Citaremos todavía el caso de Bani Saad, familia que ha dado los jefes de Bani Yazid, rama de la tribu de los Zogba: Pues preten-

den proceder de Abu Bakr As-Siddiq (suegro de Mahoma y primer califa). Añadamos a esta lista los Bani Salama, jefes de la tribu de los Iadlalton, tribu tudjinita; aspiran, a su vez, ligar su genealogía (bereber) a la de los (árabes) Solim. Los Duauida, jefes de la tribu de los Riah, afirman descender de los Barmecidas. Cosa parecida ocurre en Oriente, según nos informan; pues los Bani Mohanna, emires de la tribu de Tay, se atribuyen igual origen (Barmecida). En fin, ejemplos por el estilo, son numerosos los que podrían citarse todavía, y que revelan semejante inepcia. Pues, lo extraño en estos casos consiste en que esas familias ejercen el mando supremo de sus respectivas comunidades, hecho suficiente para impedir y aun desechar a cuanta pretensión de esa índole, tal como dejamos enunciado; además, determina que el linaje de dichas familias sea el más nítido y que supere a las otras en el poderío de su asabiya. Tomando en consideración estas observaciones el lector evitaría incurrirse en el error. No debe, desde luego, incluirse en esta lista el Mahdí de los Almohaditas, aunque hubiérase atribuido la estirpe de Alí. Él no pertenecía a la familia rectora de su tribu, los Harthama, sino que ocupó la jefatura de este pueblo después de haberse adquirido la reputación por su saber y su celo por la religión, reuniendo en torno de su causa a todas las ramas de la gran tribu de los Masámida. Con todo, el Mahdí pertenecía a una estirpe de mediana categoría entre los Harthama. [2] ¡Y Dios es sabedor de lo oculto y de lo manifiesto!

Capítulo XIII

EL ABOLENGO Y LA NOBLEZA DE LOS COMPONENTES DE UNA ASABIYA SON REALES Y BIEN FUNDADOS; ENTRE LOS DEMÁS, FIGURATIVOS Y SIMBÓLICOS

Las bellas cualidades concluyen en la nobleza y el lustre. Por el vocablo bait (casa, familia, abolengo, etc.), entendemos una familia que cuenta en el número de sus antepasados varios hombres de rango elevado y de cierta celebridad. Con el hecho de proceder de tales ancestros, uno goza de alta consideración en su comunidad, ventaja debida al profundo respeto que aquellos han sabido inspirar y a las nobles cualidades por las que habíanse distinguido. Los hombres nacen y propagan su especie; son algo semejantes a una mina (que encierra y produce cosas preciosas). El Profeta ha dicho: «Los hombres son minas; cuyos mejores especímenes del preislamismo, lo son bajo el Islam; siempre y cuando comprendan (la verdad de la religión)». Empleamos el término lustre[1] para indicar el esplendor que rodea a una extracción ilustre. Ya se ha visto que la ventaja real de un noble abolengo consiste en la posesión de una asabiya, que se traduce siempre en el incentivo de la solidaridad y la mutua asistencia. Allí donde existe una asabiya respetable y temida, constituida por elementos de cepa nítida e inexpugnable, allí se obtiene la posición más ventajosa y definitiva del linaje, cuyo vigoroso fruto es convertido en exitosos resultados. Si, con todo, contara en el número de sus ancestros varios personajes ilustres, mayor es el efecto positivo y la influencia de la asabiya.

Así, el abolengo y la nobleza son genuinos en los integrantes de la asabiya. Una familia es más o menos considerable, según la fuerza o debilidad de su agnación; es en ésta en que estriba su respeto y su lustre. En los centros urbanos, los habitantes hacen una vida individual, cada quien por su lado, es así que no poseen sino una nobleza figurativa, convencional si se quiere, y, si se imaginan lo contrario, no es más que simple pretensión con visos de oropel. Allí el hombre respetable es aquel cuyos antepasados fueron gentes de bien, que frecuenta a personas virtuosas y que procura, en lo posible, la paz y la tranquilidad. Pero eso difiere un mucho del espíritu de la asabiya que se desenvuelve dentro de las familias verdaderamente nobles y procedentes de ilustres abuelos. Es en un sentido metafórico que se reconoce por noble a una familia radicada en una ciudad y que hubiere tenido en su genealogía una serie de ascendientes habituados a seguir los senderos de la virtud. Pero esa no es tal nobleza que depara una consideración real. A veces una familia llega al máximo grado del lustre mediante su asabiya y las bellas cualidades en ella notorias; pero, tan pronto como deja extinguir sus sentimientos generosos por los hábitos de la vida sedentaria, pierde su consideración. Ya establecida en una ciudad, se mezcla a la gente del vulgo, conservando, sin embargo, la idea de que la nobleza aún perdura en ella. Se considera al nivel de aquellas casas ilustres cuyos miembros se solidarizan recíprocamente, animados por el mismo vínculo de su agnación; pero, la suya, es una simple quimera, porque carece completamente de ese fundamento esencial, o sea la asabiya. Muchos citadinos que han pasado su infancia bajo una tienda, ya sea con los árabes (beduinos), o ya con pueblos de otra raza, dan oído gustosos a las sugestiones de su amor propio y se figuran ser nobles, por ese accidente. Tal especie de sugestión alcanza su mayor arraigo entre los israelitas. En efecto, éstos pertenecen a una de las familias más ilustres del mundo, y cuentan

entre sus ancestros a todos los profetas y apóstoles, desde Abraham hasta Moisés, fundador de su ley. El espíritu de asabiya había sido muy vivo en su seno, y el reino les tocaba en partición, según la promesa de Dios. Más tarde, perdieron todo; despojados de su rango abrevaron la humillación, sufriendo la sentencia divina; exiliados de su país, quedaron destinados, a través de los siglos, a la servidumbre y la infidelidad. No cesan, sin embargo, de mantener aquella idea de la nobleza de su cepa. Se les oye decir: «Este es descendiente de Aarón; aquél, de Josué; el otro procede de Caleb; el de más allá pertenece a la tribu de Judá»; tal es, pese al hecho de haber perdido su asabiya y de estar vencidos por la degradación durante tantas centurias. Esas delirantes pretensiones a la nobleza, no son exclusivas de los judíos; bien se advierten entre crecido número de citadinos, de diversos grupos étnicos, cuyas familias ya carecen del menor vínculo agnaticio.

Señalemos aquí un error de Abul Walid Ibn Roshd (Averroes). En el tratado de Retórica, que forma parte de su comentario sobre el Kitab del Primer Maestro,[2] habla del hasab (lustre) diciendo que una familia noble es aquella que lleva largo tiempo de estar establecida en una ciudad; mas la realidad que acabamos de exponer se le había escapado. Yo quisiera saber ¿qué ventaja lograría una familia de su larga inveteración en una ciudad, si le falta aquel núcleo fundamental que denominamos asabiya del que dimana el respeto y la obediencia? Según parece, Ibn Roshd hace consistir el hasab de una casa en el simple número de sus progenitores. Añadiremos que el arte oratorio[3] tiene por finalidad primordial persuadir a quien cuya opinión pesa, esto es, las personas que tienen el poder en la mano, en tanto las gentes que carecen de toda autoridad, se tienen sin cuidado; en nadie ejercen influencia; nadie, por lo mismo, trata de ganarlas. Tales son los citadinos. Es cierto que Ibn Roshd había pasado su juventud en una ciudad y en medio de una socie-

dad ya ajena al carácter de la asabiya; desconocía su índole tanto como sus efectos. Por ello escribía atenido a la opinión común en lo que respecta a la nobleza de las familias y la consideración que le es debida; admite, como regla general, que esas ventajas dependen del número de los ascendientes que componen la genealogía de una casa, omitiendo la verificación de la realidad de la asabiya y su decisiva influencia en los hombres. ¡Y Dios es omnisciente!

Capítulo XIV

EL ABOLENGO Y LA NOBLEZA DE QUE SUELEN PARTICIPAR LOS CLIENTES Y PROTEGIDOS DE UNA FAMILIA NO SON DEBIDOS A SU ORIGEN SINO A LA REPUTACIÓN DE SU PATRÓN

Acabamos de exponer que la nobleza verdadera y genuina no pertenece sino a las grandes casas cuyos miembros se alientan en el núcleo de una asabiya. Al admitir una de estas casas a elementos extraños en su seno, como manumitir a sus esclavos o favorecer a sus clientes, incorporándolos a sí misma, éstos —como dejamos dicho— acaban por asimilarse a ella en sentimientos, costumbres y tendencias, cual sus propios miembros. De tal suerte, participan de su agnación, que se convierte entonces, por así decir, en la suya propia, ostentando el mismo linaje. Por ello ha dicho nuestro santo Profeta: «El cliente de una familia es un miembro de la misma; ya sea cliente por manumisión, por adopción o por un pacto solemne». Mas, en todo caso, cuando uno se incorpora en una familia, su condición original deja de tomarse en cuenta, porque el nuevo gentilicio y los intereses de la familia a la que se ha adherido difieren de los suyos primarios. Así aquel extraño que se ha afiliado a una tribu, se olvida de los lazos de su antigua agnación y de los sentimientos que le ligaban a ella, convirtiéndose de hecho en un miembro de la casa a la que se ha acogido. Si ese cliente o protegido llega a contar varias generaciones de ancestros vinculados a dicha casa, participa de la nobleza de su patrón, pero nunca del mismo grado que los miembros netos de la familia.

Tales son las circunstancias de los clientes y servidores de todas las familias soberanas; ellos deben su nobleza a su condición de clientes, a los cargos que han desempeñado ante el príncipe y a su inveteración en los servicios de la propia familia. Véase, por ejemplo, el caso de los turcos que estuvieron al servicio de los abbasidas; o el de sus antecesores, los barmecidas y los Bani Nubajt (familias que desempeñaban los visiratos). Vinculados a una casa ilustre, alcanzaron honores, una consideración real y toda la gloria, debido precisamente a la intimidad que mantenían con la dinastía reinante en su carácter de antiguos clientes. Pues Djafar el barmecida, hijo de Yahya Ibn Jalid, alcanza el más alto grado de nobleza y esplendor, por su puesto, no a causa de su origen persa, sino por su calidad de cliente del califa Harún Ar-Rashid. Es así como, en todas las dinastías, los clientes y los servidores (y aun los domésticos) obtienen la nobleza y la consideración. Si éstos pertenecen, por nacimiento, a una familia extranjera, prontamente es olvidado su origen, y aun el lustre de su antiguo abolengo. Lo que realmente se aprecia, es la especie de las relaciones que sostienen como clientes o protegidos con la nueva familia a la que ya se vinculan, puesto que tales relaciones implican el elemento esencial del espíritu de solidaridad, factor en que descansa la consistencia del abolengo y su renombre. Por la misma razón la nobleza y los privilegios, se comunican del patrón al cliente; el esplendor conquistado por aquel trasciende a éste. En consecuencia, la alcurnia ilustre en nada le sirve al cliente de una casa soberana; sólo a su condición de cliente, o protegido, o de criado al abrigo de la propia casa, que debe todos sus honores. Podría haber gozado entre los suyos (en su país), por su origen y el vínculo de su asabiya, de las ventajas respectivas y del mando; mas una vez desaparecida tal asabiya, e incorporado él a otra agnación en calidad de cliente o de protegido, los privilegios de que disfrutaría procederían de esta nueva familia, que aún conserva su solidaridad.

Estas observaciones se pueden aplicar a los barmecidas: se sabe que pertenecían a una familia persa de consideración, encargada de la intendencia de uno de los templos consagrados a la adoración del fuego. Pues al convertirse en clientes de los abbasidas, nadie tomaba en cuenta la calidad de su ascendencia, más bien se les testimoniaban los más altos honores por la única razón de ser protegidos de la familia del califa. De allí proviene (como queda indicado) la verdadera nobleza; todo lo demás no es sino una vana ilusión que suele extraviar los espíritus mal encauzados. Por lo demás, los propios hechos están ahí para corroborar la certeza de nuestras aseveraciones. «Por cierto que, el más honrado de vosotros ante el Señor es el más timorato; porque, Dios es sapientísimo y omnímodo». (Corán, sura XLIX, vers. 13).

Capítulo XV

LA NOBLEZA ALCANZA SU PUNTO CULMINANTE EN LA CUARTA GENERACIÓN

Sabed que el mundo elemental (formado de los cuatro elementos) y su contenido está sujeto a la corrupción, tanto en su esencia como en sus accidentes; por ello las cosas y los seres de diversas clases, tales como los minerales, los vegetales y los animales todos (incluyendo al hombre), se transmutan y corrompen obviamente. Igualmente acontece respecto a los fenómenos que el mismo mundo ofrece a nuestra observación. Tal se advierte sobre todo en lo que concierne al hombre: las ciencias, las artes y todas las cosas de esta índole, nacen para desaparecer. La nobleza y el linaje ilustre, simples accidentes en la vida humana, sufren inevitablemente la misma suerte. Nadie entre los hombres cuya nobleza pueda remontarse, a través de una serie ininterrumpida de ancestros, hasta Adán. Exceptuando, no obstante, a nuestro santo Profeta, que había recibido esta distinción como una insignia de honor y a efecto de que la verdadera nobleza fuere conservada en el mundo. El estado que precede al de la nobleza puede designarse con el término de exclusión; es decir: estar colocado fuera del mando y de los honores, y estar privado de miramientos y de consideración. Eso significa que la existencia de la nobleza y el lustre procede de su no-existencia, cual el caso de todo devenir. De todas formas ello llega a su término pasando por cuatro generaciones sucesivas, así como lo explicaremos. El hombre que ha fundado la gloria de su familia tiene plena conciencia de los trabajos que le ha costado; por tanto mantiene intactas las cualidades que la

promovieron y que son la base de su preservación. Su hijo, a quien entrega el poder, ha aprendido de él cómo debe conducirse; pero su concepción respectiva adolece de cierta deficiencia; pues quien oye relatar un hecho no lo penetra tan bien como aquel que lo ha sobrellevado. El nieto al heredar el mando se limita a seguir las huellas trazadas por su predecesor tomándolo por único modelo; pero incide a su vez en la deficiencia; el simple imitador queda siempre por debajo del esforzado. El biznieto sucede a su turno, y cesa completamente de continuar la trayectoria de sus abuelos; ya no conserva nada de aquellas nobles cualidades que habían servido de base para erigir el renombre de la familia; osa incluso a menospreciarlas, imaginando que sus antepasados se habían elevado a aquel esplendor sin pena ni esfuerzo. Se le figura que, por el simple hecho de su abolengo, habían poseído la potencia de todo el tiempo necesariamente, dejándose engañar por el respeto que se le manifiesta, no acertando a concebir que su familia haya ascendido al poder por la solidaridad de su asabiya y sus nobles cualidades. Desconociendo el origen de la grandeza de sus antepasados, ignora las verdaderas causas, y cree que el poder les había venido por derecho de nacimiento; por ello se considera muy por encima de los integrantes de su asabiya cuyo espíritu coligativo mantiene aún a la dinastía. Habituado, desde su infancia, a su adhesión y obediencia, permanece convencido de su superioridad e ignora que esa obediencia ha tenido por causa las grandes cualidades que implican la virtud de la modestia mediante las cuales sus predecesores habían domeñado a todos los espíritus y cautivado a todos los corazones. Sus contingentes principales, indispuestos por la poca consideración que les muestra, comienzan por faltarle al respeto; en seguida la manifiestan menosprecio; luego lo sustituyen por un nuevo jefe, escogido de otra rama de la propia estirpe. Tal resultado demuestra que la familia dominante se impone siempre por su asabiya, hecho

que ya hemos señalado; ahora el nuevo caudillo es escogido previa convicción de la conveniencia de sus cualidades. A partir de entonces la rama favorecida de la familia prospera rápidamente, en tanto la otra se marchita perdiendo su esplendor. Tal acontece en todas las dinastías, en las familias que dirigen las tribus, en aquellas cuyos emires ocupan importantes mandos y entre todos los componentes de agnaciones. Luego entre las familias radicadas en las ciudades, se observa el mismo fenómeno; mientras unas van decayendo sus colaterales las van reemplazando. «Si Dios quisiera os haría desaparecer y os reemplazaría por una nueva generación; porque, Dios tiene bastante poder para ello». (Corán, sura IV, vers. 133).

La tesis de que la nobleza de una familia se mantiene durante cuatro generaciones es generalmente veraz aunque algunas casas puedan caer en decadencia y desaparecer antes de alcanzar ese límite; otras, en cambio, llegan a la quinta y sexta generación, pero ya en estado de declinación y a punto de extinguirse. Se ha considerado la condición de cuatro generaciones, porque este número comprende al fundador, el continuador, el imitador y el destructor, y que en efecto no podría ser menos. En los elogios y panegíricos, se encuentra todavía la cifra cuatro empleada para designar el más alto grado de la nobleza de una familia: nuestro santo Profeta ha dicho: «El noble, hijo de noble, hijo de noble, hijo de noble, José Ibn Yacob, hijo de Ishaq, hijo de Abraham». Esta expresión indica claramente que José había alcanzado el punto más elevado de la nobleza. En el Pentateuco se encuentra un pasaje que significa: «Yo, tu Señor, poderoso y celoso; me vengo de los pecados de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación». (Éxodo, XX, 5). Esto demuestra también que, en la genealogía de una familia, la cuarta generación marca el límite máximo de la nobleza y la consideración. Leemos en el capítulo de Kitab-el-Agani referente a los anales de Azif-el-Gauani, que Kisra (Nouschirwan) preguntó a An-

Noman si, entre las tribus árabes, había unas que superaban a otras en renombre. Al responder este funcionario afirmativamente, el rey quiso saber en qué consistía esa distinción. An-Noman aclara en estos términos: «La tribu adquiere la nobleza al contar entre sus antepasados tres jefes sucesivos, es decir, padre, hijo y nieto; si el mando pasa en seguida al biznieto, dicha nobleza sería cabal». Pues éste hablaba de su propia tribu y su propia familia. El rey, habiendo ordenado una indagación al respecto apenas halla unas cuantas familias que gozaban de aquel privilegio siendo ellas la de Hadzifa, Ibn Bdar-el-Fizari, de la tribu de Qais; la de Dzil-Djiddain, familia de Shaibán; la de Ashaath Ibn Qais, de la tribu de Kinda; la de Hadjib Ibn Zirara, y la de Qais Ibn Aasim-el-Manqarí, de la tribu de Tamim. El monarca persa hizo venir a esos jefes, con todos los que de ellos dependían, y encargó a una asamblea de jueces de apreciar sus derechos. Hadzifa presentóse el primero; el Ashaath en seguida, en consideración a su parentesco con An-Nomán; luego fueron introducidos sucesivamente Bistam Ibn Qais Ibn Shaibán, Hadjib Ibn Zirara y Qais Ibn Aasim. Todos esos jefes pronunciaron discursos de un estilo muy elegante, declarando el rey que cada uno de ellos era un verdadero señor, digno de la posición que ocupaba. El lustre de dichas familias era notorio entre los árabes, aventajándolas únicamente los Bani Hashim.[1] Hay que añadir a esta lista a los Bani Dzobián, rama de la gran tribu yemenita conocida con el epónimo de su ascendiente Al Harith Ibn Kaab Al Yamaní. Todos los precedentes datos nos prueban que la cuarta generación marca el término de la nobleza de una familia. ¡Y Dios mejor lo sabe!

Capítulo XVI

LOS PUEBLOS SEMISALVAJES SON MÁS CAPACES PARA REALIZAR LAS CONQUISTAS QUE LOS DEMÁS

Al ser la vida del desierto un móvil del brío, como se ha visto en nuestro tercer discurso preliminar,[1] se hace preciso que esos pueblos semisalvajes sean más bravos que los otros. En efecto, poseen mayores posibilidades para llevar a cabo las conquistas y despojar a los demás. El carácter de cada tribu (nómada) varía sin embargo con el tiempo. Cuando se establecen en territorios fértiles del altiplano y se habitúan a la abundancia y el bienestar que esas comarcas les brinden, su coraje se debilita tanto como su ferocidad y la rudeza de sus costumbres primitivas. Un ejemplo de ello nos dará la comparación de los animales salvajes con sus congéneres domesticados; véase, pues, cómo los vacunos salvajes y los onagros pierden su carácter montaraz y violento una vez acostumbrados a la sociedad de los hombres y a una alimentación copiosa. Tal mutación se manifiesta hasta en su modo de andar y en el aspecto de su pelaje. Pues bien, los pueblos salvajes experimentan iguales cambios en su carácter al familiarizarse con un estado de civilización más avanzado. Ello reside en la disposición y la naturaleza del hombre; cualidades que se dejan plegar a todo por la fuerza del hábito. Al ser las conquistas por regla común, fruto de la audacia y la bravura, el pueblo más arraigado en la vida primitiva y más ahondado en la barbarie mayor recursos tiene de vencer a otro próximo a la civilización, aunque éste contara con igual número de contingentes, fuerza y asabiya. Véase, por ejemplo,

el caso de las tribus de Módar con las de Himyar y de Kahlan,[2] pueblos que ya las habían precedido en la fundación de sus reinos y el vivir en la abundancia, cuando aquéllas los dominaron. Otro tanto ocurre con los Rabiaa, establecidos en las ricas mesetas del Iraq, que, a su vez, fácilmente fueron sometidos por las mismas tribus: debido concretamente a que los Módar permanecían aún en sus desiertos, mientras que aquéllos pueblos ya gozaban del bienestar en esas regiones afortunadas. El vigor con que los atacaban era tan impetuoso que, sólo el vivir primitivo podía comunicar, avasallándolos así y despojándolos de todas sus posesiones. En igual situación estaban los Bani Tay, los Bani Amir Ibn Saasáh y, más tarde, los Bani Solim Ibn Mansur y cuantos vinieron después. Pues al rezagarse en su desierto a la partida de los Módar y de las tribus del Yemen, sin disfrutar de ventaja alguna de los bienes mundanos que éstos pueblos ya habían adquirido (a través de sus conquistas), la índole de su beduinismo mantuvo la potencia de su espíritu de solidaridad, centralizado en su asabiya, al abrigo de las influencias debilitantes del lujo y sus modalidades; de tal suerte, resultaron a su hora los más poderosos que arrebataron a aquéllos la autoridad y sustituyéronlos en el poder.[3] Semejante fenómeno se observa incluso en las familias individuales. Pues cada una de estas familias que disfrute bienestar y la profusión a exclusión de las demás, en caso necesario, y habiendo igualdad en número y fuerza, la familia de vivir rudimentario y estrecho, llevará la victoria. ¡Ley del Altísimo que rige sobre sus criaturas!

CAPÍTULO XVII

LA META QUE PERSIGUE LA ASABIYA ES LA SOBERANÍA

YA HEMOS dicho que mediante la solidaridad de la asabiya los hombres logran su defensa, su resistencia, sus reclamaciones y la realización de cuanto proyecto en pro de lo cual encauza sus esfuerzos unidos. Hemos mencionado asimismo que toda sociedad humana ha menester de un jefe para mantener el orden e impedir la agresión de unos a otros. La necesidad de tal moderador resulta de la naturaleza misma de la especie humana. Dicho jefe se precisa contar con un fuerte núcleo que le sostenga, de lo contrario, no tendría la fuerza suficiente para acaudillar a su comunidad. La dominación que ejerce, es la soberanía, autoridad muy superior a la de un jefe de tribu, puesto que éste no posee más que una potestad moral: puede conducir a los suyos, pero carece de poder para coercerlos a ejecutar sus mandatos. El soberano domina sobre sus súbditos y les obliga a respetar su voluntad por la fuerza de que dispone. El caudillo de ese núcleo, o asabiya, al conseguir la obediencia de su pueblo en cuanto ordena, avanza al campo de la dominación y el empleo de la sujeción, campo que ya no abandona, puesto que el poder es una aspiración del alma. Pero tal finalidad sólo se alcanza mediante la asabiya, en cuyo apoyo estriba la obediencia del pueblo. La soberanía es, pues, la meta concluyente de la asabiya. En una tribu compuesta de varias familias principales, con sus respectivas asabiyas, se precisa que una de estas últimas supere a las demás y las reúna bajo su dirección, formando con ellas un solo haz. Entonces la tribu constituiría una sola y poderosa asa-

biya. Sin tales providencias la desunión sobrevendría en la comunidad, resultando de allí las pugnas y querellas intestinas: «Si Dios no hubiera contenido los impulsos de los hombres; los unos por los otros, la Tierra se habría corrompido». (Corán, sura II, vers. 251). Una tribu cuya asabiya ha logrado prevalecer en su propio ámbito, tiende, por un movimiento natural, a imponer su hegemonía a los componentes de otras asabiyas de pueblos extraños. Si el pueblo que pretende atacar se le iguala en fuerza y medios de resistencia, quedarían en plan de rivales y antagonistas recíprocos, señoreando en tanto cada quien sobre su territorio respectivo. Situación común a todas las tribus y pueblos del mundo. En cambio, si logra avasallarlo y someterlo a su obediencia, concluye por absorberlo y acrecentar su propia potencia. Entonces ya aspira a metas más elevadas y de mayores envergaduras, en su carrera de conquistas y dominación, llegando a un grado de poderío que la coloca en condiciones de luchar contra la dinastía reinante (generalmente en su senilidad). Si esta dinastía se encuentra en estado decadente, sin poder ya contar con la resistencia de los jefes del partido que la sostenía, pronto sucumbe en esa lucha y abandona al vencedor las posesiones del reino. Si, en su defecto, la potencia cobrada por dicha tribu no coincidiera con la decadencia de la dinastía sino con su menester de apoyarse en los componentes de nuevas asabiyas, ésta la tomaría por aliada valiéndose de su ayuda en cuanta empresa se le presentare. En tales casos se suele formar detrás del poder autócrata, otro poder. Un ejemplo al respecto lo ocurrido con los turcos, afiliados a los abbasidas; o con los Sanhadja y los Zanata[1] respecto de Kitama (principal sostén de la dinastía fatimita); o los Bani Hamdán (soberanos de Alepo), que combatían a la vez contra los reyes shiitas, es decir, alauitas (fatimitas de Egipto) y los abbasidas[2] (de Bagdad). Pues bien, todo ello demuestra que la finalidad última de toda asabiya es la conquista del poder. La tribu en cuyo seno ese espíritu

domine se apodera del mando supremo, ya sea por vía de la conquista, o ya en su calidad de auxiliadora de la dinastía reinante. Ello depende del estado de las cosas que coincide con el momento oportuno. Si algunos obstáculos se oponen a sus designios, circunstancias que a veces tienen lugar —como lo explicaremos—, se mantiene en la posición que ocupa, hasta que Dios disponga su voluntad.

Capítulo XVIII

ENTRE LOS ESCOLLOS QUE IMPIDEN LLEGAR AL REINO ESTÁN EL LUJO Y LA OPULENCIA A QUE SE ENTREGA UN PUEBLO

Al adquirir una tribu cierto poder por su asabiya alcanza siempre un bienestar en la misma proporción. Ya situada al nivel de los pueblos que viven con comodidad, participa con ellos de las comodidades de la vida, conforme a la posición que ocupa en la dinastía reinante como auxiliadora suya. Si la dinastía es bastante fuerte de modo que nadie pudiera ambicionar a arrancarle el poder o participar de él, dicha tribu se resigna a soportar su autoridad, conformándose con los favores que le concede y con cierta porción de impuestos que le asigna como una pensión. Por tanto, los integrantes de esta tribu desisten de toda idea de lucha contra la dinastía, o de procurar los medios de derribarla. Su única preocupación se reduce al disfrute de la abundancia, ganar algunas sumas y llevar una vida holgada y agradable a la sombra de la dinastía. Ya afectan incluso los modales de la grandeza, erigen sus palacios y visten las telas más ricas, disponiendo de ellas con profusión. A medida que va aumentando su riqueza y su bienestar, van procurando el lujo y su ostentación, con galanura y fruición, entregándose al goce de lo que la fortuna trae por secuela. De esta manera pierden el carácter austero de la vida nómada; su espíritu de solidaridad debilítase juntamente con su bravura; no piensan ya más que en el disfrute de los bienes que Dios les ha concedido. Sus generaciones sucesivas nacen y crecen en el seno de la opulencia. Demasiado orgullosos para servirse por sí mismos y ocuparse de

sus propios asuntos, desdeñan aun toda acción necesaria que pudiera conservar su asabiya. Tal estado de negligencia deviene para ellos una segunda naturaleza, que se transmite a su posteridad, continuando así, hasta que el espíritu de solidaridad se extingue entre ellos anunciando su ruina. Pues cuanto más se abandonan a los hábitos del lujo, más se ven alejados del poder soberano y más se aproximan a su desaparición. De hecho, el lujo y sus goces quebrantan completamente la vehemencia de la asabiya que conduce al poder supremo; la tribu que ha perdido ese principio de solidaridad ya carece de toda iniciativa; no podría incluso defenderse ni proteger su seguridad; por lo mismo termina siendo una presa de cualquier otro pueblo. Todo esto demuestra que el lujo y sus hábitos constituye un escollo en el camino de los pueblos hacia la soberanía. «Dios concede autoridad a quien le place». (Corán, sura II, vers. 247).

Capítulo XIX

UNA TRIBU QUE HA VIVIDO EN EL ENVILECIMIENTO Y LA SERVIDUMBRE ES INCAPAZ DE FUNDAR UN REINO

El envilecimiento y la servidumbre quebrantan el vigor de una tribu y la vehemencia de su asabiya. Tal estado de degradación indica asimismo que, en esa comunidad, ya no existe asabiya. El simple hecho de haberse sometido a la abyección significa su falta de coraje para defenderse; tanto, o con mayor razón, para resistir y reclamar sus derechos. Véase el caso de los israelitas cuando Moisés les llamó a la conquista de Siria (Palestina) anunciándoles que el Señor ya había escrito la victoria de sus armas; a lo que ellos respondieron: «¡Oh, Moisés! Por cierto que, dominan en ella hombres gigantes y no la franquearemos hasta que la evacúen. ¡Si la abandonan entraremos en ella!». (Corán, sura V, vers. 22). Querían decir: «Hasta que Dios les haga salir de alguna forma de su potencia y sin vernos obligados a contribuir a ello; eso sería uno de tus milagros, ¡oh, Moisés!». Y, cuanto más les instaba, más se obstinaban en su desobediencia: «Ve tú —le dijeron— con tu Señor, y combáteles…». (Corán, sura V, vers. 24). Para expresarse de ese modo, aquellas gentes debieron tener plena conciencia de su incapacidad para acometer a un enemigo y reclamar sus derechos. Eso es lo que el pasaje del Corán nos da a entender, así como las interpretaciones tradicionales que los comentaristas han recogido. Aquella depresión moral era la resultante de la condición sumisa de un vivir en servidumbre que dicho pueblo había llevado durante siglos; largo tiempo padeció el yugo de los egipcios por haber

perdido completamente su asabiya: cuando Moisés anunció a los judíos que la Siria debía pertenecerles, así cómo el reino de los amalecidas, con su capital Jericó; que este pueblo les sería entregado como una presa según mandato de Dios, ellos retrocedieron ante la empresa, íntimamente convencidos de que después de haber pasado su vida en medio de las humillaciones, serían incapaces de acometida alguna. Osaron inclusive a mofarse de las palabras de su profeta y a desobedecer sus órdenes; por eso Dios les infligió la pena del extravío, es decir, les hizo quedar durante cuarenta años errantes en el desierto que separa Egipto de Siria (V. el Corán, sura V, vers. 26). Durante todo ese tiempo, les fue imposible recogerse en una población o detenerse en un lugar habitado, porque por un lado tenían a los hostiles amalecidas en Siria, y por el otro a los coptos de Egipto, hallándose ellos, según su propia declaración, incapaces de combatirles. Los versículos que acabamos de citar tienen un alcance de fácil comprensión: la pena de aquél extravío implicaba una sabia finalidad: el aniquilamiento de la población que se había substraído a la opresión y la humillación de las que se había colmado en tierra egipcia; población sin ánimo alguno, que se había resignado a la degradación y la desintegración de su espíritu de solidaridad e independencia. Pues para reemplazar a aquella generación, se hacía preciso otra, nacida y formada en aquél desierto, horda que no hubiere jamás padecido opresiones y que desconociere subyugaciones extrañas y poderes despóticos. De esa disposición de la Providencia, una nueva asabiya surge entre los israelitas deparándoles la potencia de reclamar y vencer. Todo eso nos muestra que, el periodo de cuarenta años es lo bastante para hacer desaparecer una generación y surgir otra. ¡Alabado sea el Ser sapientísimo y omnisciente! Lo que acabamos de exponer proporciona una prueba evidente de la suma importancia que hay que conceder a la asabiya: ¡sentimiento que conduce a la solidaridad máxima de donde provie-

ne la protección a la colectividad, la defensa, la resistencia y la reclamación de los derechos! El pueblo que carece de tan fundamental factor nada de valía puede realizar. A este capítulo se relaciona naturalmente lo que sigue:

Toda tribu se envilece al consentir en pagar impuestos y contribuciones.

Una tribu no consiente jamás en pagar impuestos en tanto no se resigne a las humillaciones. Los impuestos y contribuciones son un fardo oprobioso, que repugna a los espíritus altivos. Todo pueblo que opta pagar tributo en vez de afrontar la lucha y la muerte es un conglomerado que ha perdido su asabiya y, por ende, su defensa y sus derechos. Si esa solidaridad es demasiado débil para luchar contra la opresión, ¿cómo podría conducir la comunidad a la resistencia y la reclamación de sus fueros? Tal pueblo está ya resignado a la degradación; estado suficiente, como hemos observado, para impedirle su natural desenvolvimiento. Leemos en As-Sahih (de Al Bujarí), en el capítulo de la agricultura, que el Profeta, al ver una reja (de arado) en casa de uno de sus adeptos medinenses, comentó: «Esta cosa no ha entrado en casa alguna sin que con ella entrara el envilecimiento». Esto prueba claramente que los impuestos incluyen la degradación de los pueblos.[1] Añádase a ello que esa humillación implica en sí los caracteres de la perfidia y la simulación engendrados bajo un régimen coercitivo y opresor. El mismo As-Sahih cita que el Profeta exclamaba: «¡Dios nos preserve de los impuestos!». Al preguntarle por qué hacía tal ruego, contestó: «El hombre que paga impuesto suele decir embustes; hace promesas por no tener posibilidad». Siempre que veáis una tribu sometida a los tributos bajo el yugo de la servidumbre, tened por seguro que dicha tribu jamás alcanzaría el reino. Los datos precedentes bastarán para refutar la aserción de que los Zanata del Magreb eran un pueblo de pastores (shauia) que pagaban tributos a la dinastía reinante. Ese es un error craso cuya

falsedad salta a la vista. Si dicho pueblo hubiera sido tributario, nunca habría logrado llevar a sus jefes al trono ni tampoco fundar un imperio. Considerad las palabras que Shahrabiraz, rey de Al-Bab, dirigiera al general Abderrahmán Ibn Rabiaa, que había ido a atacarle.[2] Después de haberse comprometido a servirle mediante una amnistía para su pueblo, le dijo: «Desde hoy, soy uno de vosotros; os doy mi mano; nuestros sentimientos de aquí en adelante serán paralelos a los vuestros. ¡Sed, pues, bien venidos, y que la bendición de Dios sea sobre nosotros y sobre vosotros! En lugar de capitación, os daremos el apoyo de nuestras armas y nuestro concurso devoto. No nos sometéis a la humillación de pagar impuesto; no nos quitáis la fuerza de combatir a vuestros enemigos». Las observaciones que acabamos de presentar bastan para el lector sagaz.

Capítulo XX

AQUEL QUE PROCURA DISTINGUIRSE POR LAS NOBLES CUALIDADES MUESTRA QUE ES APTO PARA REINAR. SIN VIRTUDES NO SE LLEGA JAMÁS AL PODER

Ya hemos dicho que la soberanía es para el hombre una institución natural, porque ella es conforme a la naturaleza de la sociedad humana. El hombre es inclinado preferentemente al bien que al mal; ello obedece a la disposición que le es innata y a la influencia de sus facultades racionales e intelectuales. Sus malas cualidades derivan de su naturaleza animal; pero, en tanto que hombre, es llevado al bien. Es, pues, en su calidad de hombre, y no de animal, que pueda ejercer el mando y la soberanía. Por tanto las bellas cualidades que existen en el hombre tienen una gran relación con la facultad de gobernar y administrar, porque hay un nexo íntimo entre el bien y el derecho de mandar. Hemos mencionado que la gloria y la potencia,[1] para ser reales, deben apoyarse en una base fundamental: la asabiya y la familia, con las nobles cualidades por complementos, que servirían para verificar su perfectibilidad. Ahora, puesto que la soberanía es la meta de la asabiya, lo es igualmente de sus complementos. Sin estas calidades complementarias, la asabiya sería como un cuerpo mutilado, o una persona que aparece en público completamente desnuda. Si una casa ilustre que conserva su asabiya, sin distinguirse por cualidades loables, no goza de la consideración debida como se suele, juzgad, pues, qué

no sería de una familia semejante que ejerciera la soberanía, finalidad de toda potencia y punto culminante de toda fama.

Por lo demás, el mando y la autoridad suprema han sido instituidos para la protección de los hombres, para representar en la Tierra la autoridad de Dios, y ejecutar sus mandatos. Pues el Altísimo, en todas sus decisiones, tiene por objeto el bien de sus criaturas y su dicha, hecho del que la ley divina es una prueba suficiente. Las decisiones que implican el mal provienen de la ignorancia y del demonio, que procura siempre contrariar la potencia y los designios de la Providencia. Dios es el autor, no solamente del bien, sino también del mal, determinándolos conforme a su voluntad; puesto que Él es el único agente.[2] Quien posee una asabiya bastante fuerte, para asegurarse la potencia, y que se ha acreditado por las virtudes requeridas en los individuos que han de gobernar a los demás, según las leyes de Dios, esa es la persona digna de representar la Providencia en la Tierra y vigilar por la dicha de los mortales. El argumento que presentamos nos parece mejor que el precedente dándose bajo una forma más sólida y clara.

De lo que antecede se concluye que las nobles cualidades comprobadas en el hombre y aunadas a un poderoso partido solidario, son garantes de alcanzar la soberanía. Si examináramos la historia de los caudillos de partidos o asabiyas que han sometido a los pueblos y conquistado a los reinos, encontraremos siempre entre ellos el deseo de superarse en esas prendas honrosas. Muéstranse generosos; plenos de indulgencia para con las faltas ajenas; prestos siempre a soportar a los débiles, a acoger a los huéspedes, a socorrer a los oprimidos y procurar el auxilio a los desvalidos; pacientes ante las adversidades; fieles a sus promesas; pródigos en el dinero para preservar el honor y ponderar la religión; llenos de atenciones y consideraciones para los ulemas, sustentadores de la fe; observan, en su conducta, las reglas prescritas por estos doctores; depositan una gran

confianza en los hombres religiosos, y creen en que la presencia de los piadosos y sus ruegos traen la bendición y la dicha; recatados en presencia de los mayores y ancianos, a quienes tratan con sumo respeto; siempre dispuestos a satisfacer las reclamaciones, a impartir justicia a los débiles, incluso a los quejosos de ellos mismos; prodigan su dinero en socorrer a los infortunados; rendidos ante la razón y modestos con los pobres; atentos con los solicitantes de auxilio; apegados a los preceptos de la ley divina; cumplidos con los deberes de la religión, que sostienen con todas sus causas; alejados de la perfidia, la falacia, la deslealtad y de todo acto de mala fe. Al tomar en consideración esas características descritas, reconocemos en esos hombres virtudes para regir, no solamente a sus propios pueblos, sino aun al mundo. Esa disposición feliz les viene desde el cielo, reglada convenientemente a su espíritu de solidaridad y su supremacía. La soberanía, pues, no les deviene por un azar o un golpe de suerte; de todos los bienes y todas las dignidades, únicamente ella interesa al principio que les alienta. Deducimos de ahí que el Altísimo les había destinado el imperio conduciéndolos a él. Todo lo contrario acontece cuando Dios quiere derrumbar un imperio. En este caso induce a los dirigentes a cometer actos reprensibles, a contraer hábitos innobles y a seguir los senderos del error. Entonces la dinastía reinante pierde todos aquellos valores que la habían acreditado para el mando; cae en la decadencia y no tarda en perder el reino. Otra familia la sustituye en el ejercicio del poder que, cuya presencia, hace recordar que Dios había suprimido, a los anteriores gobernantes, reino y bienes antaño concedidos por Él: «Y cuando quisimos aniquilar una ciudad, ordenamos a sus concupiscentes que la depravaren, y entonces merecieron el castigo y la arrasamos íntegramente». (Corán, sura XVII vers. 16). Si el lector deseara indagar sobre los ejemplos relativos en la historia de los pueblos antiguos, encontrará más de uno con que demostrar la

exactitud de nuestra aserción. «Dios crea y elige lo que le place». (Corán, sura XXVIII. vers. 68). De entre las cualidades que perfeccionan al hombre, y de que se ufanan las tribus poseedoras de asabiya, y que constituyen su testimonio al reino son: honrar a los ulemas, los píos, los nobles, los ilustres, las personas respetables, los negociantes de diversas clases y los extranjeros, tratando a cada quien conforme a sus merecimientos. Ello es un sentir natural al que se inclinan las familias y las tribus alentadas por dicho espíritu de solidaridad honrando a las gentes que les igualan en nobleza o que rivalizan con ellas por el poder de los suyos y la propagación de su renombre. Tales testimonios de respeto concuerdan, generalmente con el deseo de la fama, o bien con el temor a la familia del que es objeto de la acogida, o con la esperanza de ser correspondidas con similar deferencia.

En cuanto a las personas que carecen de poder de que precaver, o de reputación de que esperar alguna ventaja, éstas deben evidentemente todo miramiento honroso al simple amor propio de quien los acoge: éste procura crearse una esplendente fama y mostrar cualidades perfectivas con la tendencia íntima a una política universal. El tener miramientos para con los iguales o los rivales en potencia es un principio necesario en la política particular de una tribu hacia sus semejantes. Pero el honrar a extraños o forasteros que se distinguen por sus méritos y sus talentos significa perfección en la política general. Pues a los hombres píos se les honra porque sirven a la religión; los ulemas son aquellos que explican los preceptos de la ley; los negociantes, para estimularlos a propagar entre los pueblos las ventajas que el comercio ofrece; la buena acogida y la protección a los extraños es una simple generosidad; finalmente, el tratar a las gentes según las reglas de cortesía y equidad, es cosa de justicia. Los componentes de una asabiya, que proceden de esa forma, se muestran dignos de ejercer una política extensa, es

decir, la autoridad soberana. Se infiere asimismo que Dios ha permitido la existencia de esas virtudes en ellos, a través de sus signos manifiestos; por eso, cuando Él ha querido privar a un pueblo del poder y el imperio, empieza por hacerle perder aquel afán de honrar a las personas pertenecientes a esas clases que acabamos de señalar. Toda vez que se observe en un pueblo la ausencia de ese noble hábito, podrá estarse seguro de que las virtudes todas comienzan a desaparecer del mismo y que el ocaso de su poder es inminente. «Cuando Dios quiere castigar a un pueblo, nadie puede impedírselo». (Corán, sura XIII, vers. II).

Capítulo XXI

LOS PUEBLOS MENOS CIVILIZADOS REALIZAN LAS CONQUISTAS MÁS VASTAS

Ya hemos dicho que las naciones semisalvajes poseen todo lo que se precisa para conquistar y dominar. Consiguen someter a otros pueblos, por su tremenda fuerza para hacerles la guerra y porque los demás hombres los miran como a bestias feroces. Tales son los árabes, los zanata y demás grupos que llevan el mismo género de vida: los kurdos, los turcomanos, los embozados (Tuareg) de la tribu de Sanhadja. Estos grupos primitivos, no tienen una patria en donde puedan vivir con cierta tranquilidad, ni un principio de sentimiento que les liga a un país natal; por ello, todas las comarcas, todas las regiones les parecen iguales. Razón por la cual no se limitan a dominar un punto fijo, como territorio propio o una comarca vecina, sino que se lanzan hasta regiones bien lejanas a efecto de invadir países remotos y subyugar a sus pueblos. Recuérdese la anécdota referente al califa Omar. En el momento que fue proclamado jefe de los musulmanes, tomó la palabra para arengar a los asambleístas e incitarlos a emprender la conquista del Iraq. «El Hidjaz —comenzó diciendo— no es vuestro definitivo hogar; exceptuando sus convenientes pasturajes para los ganados, no queda otro motivo para sobrellevarlo. ¿Dónde están los últimos emigrados de la Meca (los corrá)? ¿Por qué permanecen tan lejos de lo que Dios os ha prometido? Id, pues, por la tierra; Dios ha declarado, en su Libro, que ella será vuestra herencia». «Él fue quien envió a su Apóstol con la guía y la verdadera religión para hacerla prevalecer sobre todas las religiones, aunque ello

disguste a los idólatras». (Corán, sura IX, vers. 33). Otro ejemplo tenemos en los antiguos árabes, esto es, los Tobbá (del Yemen) y los himyaritas; unas veces, según se dice, recorrían hasta el Magreb y, otras, hasta Iraq y la India. Tales hechos, por cierto, no se conocen de ningún otro pueblo. Obsérvese todavía lo realizado por los Twarig (Almoravides); pretendiendo fundar un imperio, invadieron Mauritania y extendieron su dominio desde el primer clima hasta el quinto; por un lado, contemplaban sus llanuras originales, que recorrían en la vecindad de los negros; por el otro, tenían bajo sus órdenes a los reyes (musulmanes) de España. Entre esos dos confines todo mundo les obedecía. He allí, pues, de lo que son capaces los pueblos semisalvajes; establecen reinos de enormes extensiones, y hacen sentir su autoridad a grandes distancias del país originante de su potencia. «Dios mide la noche y el día». (Corán, sura LXXIII, vers. 20).

Capítulo XXII

NORMALMENTE CUANDO LA SOBERANÍA ESCAPA DE LAS MANOS DE UN PUEBLO, PASA A OTRO DE LA MISMA RAZA, SIEMPRE QUE ÉSTE CONSERVE SU ASABIYA

Un pueblo que haya sometido a otros, y fundado un imperio por la fuerza de las armas, debe tener los jefes para gobernarlo y sostener el trono. Estos privilegios no podrían corresponder a todos, dado el gran número de pretendientes, que daría lugar a rivalidades sin límite y a envidias que dificultan a los aspirantes llegar al poder. Los jefes designados para la administración del Estado, abandonándose en seguida a los placeres, se sumergen en el lujo y la profusión; ya tratan a sus compatriotas como a esclavos y los obligan a agotar sus energías en el servicio del gobierno. Las familias que se vieron excluidas del poder y forzadas a no participar en el mando permanecen bajo la protección de la dinastía reinante, a la cual, además, les ligan lazos sanguíneos. Manteniéndose alejadas de las seducciones del boato, se hallan a buen recaudo de la decrepitud; en tanto los efectos del tiempo y los deberes del gobierno van marchitando la lozanía de los ocupantes del trono; pierden su vigor con el avance de la senectud, ya de suyo enervado como secuela de los placeres y los goces del lujo, tornándose así un juguete de la fortuna. He aquí, pues, el término de su supremacía política y la culminación de su progreso en la índole de la civilización, forma de existencia natural a la especie humana.

«Así cual gusano de seda, hila su capullo para morir allí, a consecuencia de un revés».

Aquellas familias excluidas del mando conservan durante ese tiempo su espíritu de solidaridad y guardan intacto el ímpetu de su predominio, del cual siempre han dado pruebas. Convencidas de sus propias fuerzas, aspiran entonces al poder, del que habían estado alejadas por sus parientes más poderosos; en semejantes casos se evitan las luchas prematuras, reconociendo la superioridad del rival. De tal modo al apoderarse una de estas familias de la autoridad suprema, experimenta invariablemente análoga suerte a la de sus predecesoras, teniendo, como ellas, a sus propios parientes alejados del poder. La soberanía no obstante continúa en la nación, hasta que el vigor de su asabiya se viera quebrantado, o que sus familias sucumban. «Mas, todo esto no es sino el goce efímero de la vida mundana; en cambio, la otra junto a tu Señor está reservada para los timoratos». (Corán, sura XLIII, vers. 35). Un ejemplo acerca del particular nos ofrece lo ocurrido con los pueblos de la antigüedad: la dinastía de los aditas se extingue, pero sus hermanos, los thamuditas, la sustituyen en el poder. Estos, a su vez, tienen por sucesores a sus hermanos, los amalecidas. Los himyaritas, hermanos de éstos, heredan en seguida la soberanía. De los himyaritas, la autoridad pasa a sus hermanos, los tobbá; luego a los Adzuá,[1] luego a los Módar (que acababan de abrazar el islamismo). En Persia, las cosas pasan de la misma manera. Después de la caída de los Kianiya (Caianens), el poder es transmitido a los sasanidas quedando en sus manos hasta que Dios hubo permitido que esta dinastía fuere derrumbada por el Islam. Por otro lado, el imperio de los griegos cae en poder de sus hermanos, los romanos. Entre los bereberes del Magreb, los mismos hechos se reproducen: al cabo de la caída de sus primeras dinastías, la de los Megraua (en Telmcen o Telmosán)[2] y la de los Kotama (en Kairuán), la autoridad pasa a los Sanhadja (zirides), luego a los pue-

blos embozados (los Almoravides), en seguida a los Masámida (los Almohades), luego a los pueblos zanatíes, que subsisten todavía (los abdel-waditas de Telmosán y los Benimerines de Marruecos). Ley del Supremo que rige sobre sus criaturas y sus siervos. Todas esas mutaciones dependen de la asabiya que alienta a los pueblos y cuya intensidad varía según las generaciones y los tipos étnicos. La soberanía es una creación del lujo, y es el lujo el que la destruye. Más adelante tendremos la oportunidad de proporcionar la demostración de este principio. Cuando una dinastía sucumbe ocupa su sitio otra familia ligada a ella por agnación o sea la asabiya común; asabiya que ha establecido ya su ascendiente e impuesto a las demás agnaciones la sumisión y la obediencia. Esto acontece entre los grupos de parentesco más inmediato; pues cuanto más íntimo sea este parentesco, más fuerte se es la asabiya, y viceversa. Empero, si la humanidad experimentara una gran revolución que reemplazara una religión por otra, o aniquilara la civilización, o produjera tal o cual efecto que el Todopoderoso hubiera determinado; en tal caso, el poder supremo pasa al pueblo más poderoso en turno devenido heredero del patrimonio que la voluntad del Señor le haya asignado. Tal como las tribus descendientes de Módar hubieran avasallado a las naciones, abatido los tronos y arrebatado la autoridad de los pueblos, después que el Altísimo les hubo retenido en la inacción durante siglos.

Capítulo XXIII

EL PUEBLO VENCIDO TIENDE SIEMPRE A IMITAR AL VENCEDOR EN SUS ALIÑOS, SU MANERA DE VESTIR, SUS INCLINACIONES Y COSTUMBRES

Los seres humanos suelen creer siempre la perfección en quien los subyugue y domine. Inspirados en un temor reverencial hacia él, lo ven rodeado de todas las excelencias, o bien eso le atribuyen, para no admitir que su sometimiento haya sido efectuado por medios ordinarios. Si esta ilusión se prolonga, deviene para ellos una certitud. Entonces adoptan los usos del amo y procuran semejarse a él bajo todos los aspectos. Eso es por el espíritu de imitación que ellos proceden así, o bien porque se imaginan que el pueblo vencedor debe su superioridad no a su asabiya ni a su poderío, sino a sus costumbres y prácticas distintivos suyos. Ese modo de disimular la propia inferioridad tiene por motivo el sentimiento que acabamos de señalar. Por ello podemos observar que en todas partes y tiempos los pueblos vencidos tratan de semejarse a sus dominantes en modalidades, vestimenta, monturas, armas y cuanto uso y costumbre. Véase cómo los niños se modelan por sus padres, porque los consideran como seres impecables. Véase cómo, en todas las latitudes de la Tierra, las poblaciones se complacen en llevar la indumentaria militar, tanto cuanto aprecian la superioridad de las milicias y las tropas del sultán. Tal fenómeno es corriente incluso en las naciones vecinas que, sintiendo la una la preeminencia de la otra, adquiere esos hábitos de imitación a un alto grado. En nuestros días eso mismo se ve (entre los musulmanes) de España, respecto de los Djaláliqa (los cristianos de León

y de Castilla); pues se asemejan a ellos en el modo de vestir y en los ornatos; han adoptado buena parte de sus costumbres, hasta el punto de ornamentar las paredes de sus casas y sus palacios con cuadros y pinturas. Ante tales hechos el observador perspicaz no podría desconocer un índice de superioridad. De todas formas, ¡Dios dispone a voluntad! Estos fenómenos demuestran la veracidad de la máxima popular: «Cada pueblo sigue la religión de su rey». En efecto, el rey domina sobre sus súbditos, y éstos lo toman por modelo de tal modo perfecto que se esfuerzan por imitarlo en todo. Es asimismo como los niños procuran parecerse a sus padres y los escolares a sus maestros. ¡Y Dios es el Ser sapientísimo y omnisciente, de quien procede la asistencia!

Capítulo XXIV

UN PUEBLO VENCIDO Y SOMETIDO PRONTO DESAPARECE

En el momento en que un pueblo se deja despojar de su libertad, pasa a un estado de abatimiento que lo convierte en siervo del vencedor, instrumento suyo y dependiente de sus disposiciones. Sus esperanzas de mejor suerte se van desvaneciendo paulatinamente, debilitándose, por tanto, su procreación, pues la propagación de la especie y el desarrollo de la población estriban en el vigor vital y la actividad fructífera que la renovada esperanza determina. Cuando la indolencia invade las almas bajo el yugo del sometimiento, y desaparece la esperanza con sus móviles, faltando aquel principio de solidaridad —que denominamos asabiya— por la dominación extraña, el progreso decrece, las actividades lucrativas cesan completamente, el pueblo, quebrantado por la opresión y carente ya de fuerza para defenderse, tórnase una presa de todo conquistador y bocado fácil de cuanto ambicioso. He aquí la suerte que ha de padecer, indistintamente si hubiere o no alcanzado la meta del reino. El estado de servidumbre ocasiona, si no me equivoco, otro resultado aún: el hombre es amo y señor de su persona congénitamente, gracias al poder que Dios le ha delegado; si se le priva de su autoridad y se le compele a desviarse de su elevado destino de señorío, se abandona de tal modo a la apatía y la pereza, que ni siquiera procura ya los medios de satisfacer las exigencias del hambre y de la sed. Ello es un hecho real cuyos ejemplos no faltan en ninguna categoría de la especie humana. Se dice que un cambio semejante afecta inclusive a los animales

carniceros: éstos no se acoplan de modo alguno en estado de cautividad. El pueblo sojuzgado continúa, pues, en disminución y descaecimiento hasta extinguirse por completo. Por lo demás, la perennidad sólo pertenece a Dios. Considerad, por ejemplo, la nación Persa, cuya numerosa población cubría un inmenso territorio. Inclusive después de haber sido desbaratados sus ejércitos en combates con los árabes, conservaba todavía una población enorme. Se refiere que Saad (Ibn Abi Waqqas, el general musulmán), habiendo ordenado el empadronamiento del pueblo que habitaba allende Al Madaín,[1] obtuvo el informe de que había ciento treinta y siete mil almas, de los cuales treinta y siete mil eran jefes de familia. Con todo, ya vencidos los persas por los árabes y forzados a sufrir su dominación, apenas persistieron algún tiempo; acabando por desaparecer sin dejar rastro de su existir.[2] Tal aniquilamiento no podría atribuirse por supuesto a una tiranía de los nuevos gobernantes ni a hostilidades generalizadas; se sabe lo bastante cuán equitativa es la administración musulmana. La verdadera causa se halla en la naturaleza misma del hombre; privado de su independencia y forzado a sufrir la voluntad de un amo (pierde todas sus energías). Ciertamente que la mayoría de los negros se resignan fácilmente a la esclavitud; más tal disposición resulta, como dejamos dicho anteriormente,[3] de una inferioridad de organización que les aproxima a la condición de los irracionales. Otros individuos hay que puedan consentirse en ingresar en un estado de servidumbre, pero eso suele ser con la esperanza de alcanzar una ventajosa posición, la riqueza o el poder. Tal como el caso de los turcos (al servicio de los califas abbasidas y fatimitas) de Oriente, o el de los gallegos y los francos que entraron en el servicio de los gobiernos musulmanes en España. Viendo que los soberanos de dichos países les dispensaban habitualmente especial confianza, no desdeñaban convertirse en servidores y esclavos suyos, más siempre latente la esperanza de conquistar

los honores y la alta posición, mediante el favor de los gobernantes. ¡Y Dios, enaltecido sea, mejor lo sabe, y es fuente de todo bien!

Capítulo XXV

LOS ÁRABES SÓLO PUEDEN PREVALECER SOBRE LOS PAÍSES DE LOS LLANOS

La índole montaraz de los árabes ha hecho de ellos un pueblo de pilladores y bandoleros. Saquean cuanto pueden sin exponerse a peligros ni sostener una lucha; no vacilan en apoderarse de cuanto alcanza su mano huyendo luego al fondo del desierto, donde pastorean sus ganados. Jamás marchan contra un enemigo para combatirle abiertamente, a menos que se vean obligados a defenderse. Si, en sus correrías, toparan con sitios fortificados o punto de difícil acceso, mejor se desvían rumbo a las llanuras. Unas tribus (como las berberiscas) se encuentran al abrigo de sus pillajes, tras sus montañas abruptas, y a salvo del genio devastador que anima a esos nómadas. En efecto, éstos no osarían atacarlas; por nada escalarían las colinas fragosas, ni se empeñarían en senderos inaccesibles exponiéndose a tan serios peligros. Otra cosa son, sin embargo, en tierras llanas; particularmente donde falten las guardias y el gobierno muestre debilidad, pues todo aquello se convierte en presa de los beduinos, y despojos suculentos para sus festines. Renuevan sobre estos puntos sus algaras y saqueos; dada la facilidad con que recorren esas extensiones, entregados a actos de devastación, hasta que los habitantes se resignan a las circunstancias del vencido. La posesión de esas desdichadas comarcas pasa frecuentemente de una tribu a otra; todo allí se desorganiza, desapareciendo finalmente el orden social. ¡Y sólo Dios tiene poder sobre sus criaturas! ¡Es el único omnipotente!

Capítulo XXVI

TODO PAÍS CONQUISTADO POR LOS ÁRABES MUY PRONTO ES ARRUINADO

La inveteración de los hábitos agrestes de la vida nómada ha hecho de los árabes un pueblo rudo y montaraz. La tosquedad de sus costumbres ha devenido en ellos una segunda naturaleza, un estado en el que se complacen, porque les libera de la sujeción y les depara un vivir independiente. Tal disposición se opone al progreso social. Es antinómica a la propia civilización. Su máxima preocupación es deambular de un sitio a otro, recorriendo el desierto, y arrebatar a los demás sus bienes. Estado contrario a todo progreso. En la misma medida que la vida sedentaria es favorable al desarrollo de la civilización, la vida nómada le es adversa. Si los beduinos tienen menester de las piedras para servir de apoyo a sus ollas, deterioran las construcciones a fin de proporcionárselas; cuando les hace falta la madera para hacer las estacas o puntales de las tiendas, destruyen los techos de las casas a efecto de obtenerlas. Pues la naturaleza misma de su existencia, del modo de vivir, les ha hecho hostiles a toda idea de edificación; ahora, edificar y construir, es la base del progreso; es dar el primer paso en la civilización. Tales son los árabes nómadas en general; añádase que, por su propia disposición, están siempre prestos a pillar los bienes ajenos, a buscar los suyos con el arma al brazo[1] y a saquear sin medida ni límite. Cada vez que su vista alcanza un rebaño, un mueble o un utensilio cualquiera, apodéranse de ello indefectiblemente. Si, en su carrera tal llegan a conquistar el poder en alguna comarca o a fundar una dinastía, se dedican íntegramente a saciar

su rapacidad, anulan todos los reglamentos que sirven para proteger las propiedades y riquezas de los habitantes. Bajo su dominación, la ruina invade todo. Imponen a las gentes de oficio y a los artesanos prestaciones por las cuales no juzgan conveniente ofrecer alguna retribución, siendo que el ejercicio de toda actividad es la verdadera fuente del lucro, tal como lo demostraremos más adelante. Por tanto, si las labores de toda índole tropiezan con dificultades y cesan de ser provechosas, desaparecen la esperanza en el beneficio y se suspenden las actividades; la población recela, el orden establecido se trastorna y altera el progreso social. Además, los árabes son omisos, desentendidos de los asuntos gubernamentales, poco o nada se preocupan por impedir los delitos; la vigilancia por la seguridad pública les tiene sin cuidado; su único interés es extraer de sus súbditos los dineros, sea por la violencia, sea por ominosos gravámenes. Con tal de conseguir esta finalidad, descuidan de todo lo demás. La regularización de la administración del Estado, la procuración del bienestar del pueblo sometido, y la coerción a los malhechores son negocios que no les incumben. Conformándose a sus tradiciones, reemplazan las penas corporales por las pecuniarias, a efecto de acrecentar las exacciones a favor de sus ingresos. Ahora bien, las simples multas no bastan para impedir los crímenes y reprimir los atentados; por el contrario, alientan a los delincuentes, que ven la pena pecuniaria bien sencilla, con tal de realizar sus proyectos criminales; de suerte, los súbditos de esos beduinos vienen a quedar en un estado anárquico que sólo conduce a la destrucción social y a su prosperidad. Habíamos dicho, al principio de este libro, que la existencia de un gobierno soberano es una peculiaridad conveniente a la naturaleza de la especie humana; sin lo cual, la subsistencia de la sociedad e igualmente de los individuos no sería estable. Agréguese a ello que los beduinos son ávidos del poder y apenas habrá entre ellos quien consintiera en entregar la au-

toridad en manos de otro; el uno de ellos, ejerciendo el mando, no lo cedería a su propio padre, ni a su hermano, ni al principal de la familia. En caso de acceder, por una excepción, ello sería muy a pesar suyo y por simple decoro; por la misma razón son numerosos entre ellos los jefes y emires investidos de cierta autoridad. Todos esos personajes se ocupan, cada uno en su sector, en imponer fuertes impuestos al pueblo sojuzgado y en tiranizarlo. Tal situación basta y sobra para arruinar la organización social. El califa Abd-el-Malik Ibn Meruán preguntó un día a un árabe recién llegado del desierto en qué estado había dejado a Al Haddjadj; queriendo elogiar a este funcionario, cuya excelente administración había impulsado la prosperidad de la provincia que gobernaba, el beduino respondió en estos términos: «Lo dejé tiranizando solo». Véase, pues, a todos los países que los árabes habían dominado desde la antigüedad más remota: tanto su civilización, como su población han desaparecido; el suelo mismo parece haber cambiado de naturaleza. En el Yemen, su asiento, todos los centros de población están abandonados, excepto algunas ciudades; en el Iraq árabe, la misma suerte ha operado; todas las valiosas culturas que los persas habían protegido han cesado de existir. En nuestros días, la Siria está desolada; la Ifrikiya[2] y el Magreb (Argelia) sufren todavía las devastaciones cometidas por los árabes. A principios de la quinta centuria de la héjira, los Bani Hilal y los Bani Solim irrumpieron en estas tierras, y, durante tres siglos y medio, se ensañaron con ellas;[3] en consecuencia la ruina y la soledad reinan en estos países hasta el presente. Antes de esta invasión, toda la región que se extiende desde los países de los negros hasta el Mediterráneo era muy habitada: los rastros de una vieja civilización, los vestigios de monumentos y edificios, los restos de ciudades y poblados están allí para atestiguarlo. «Y Dios hereda la Tierra y todo lo que porta; es el mejor de los herederos». (Corán, sura XXI, vers. 89).

Capítulo XXVII

EN PRINCIPIO GENERAL, LOS ÁRABES SON INCAPACES DE FUNDAR UN IMPERIO, A MENOS QUE RECIBAN DE UN PROFETA O UN SANTO UN MATIZ RELIGIOSO MÁS O MENOS FUERTE

De todos los pueblos, los árabes son los menos dispuestos a la subordinación. Llevando una vida semisalvaje, han adquirido rudas costumbres, una fiereza, una arrogancia y un espíritu de rivalidad que los indispone contra toda autoridad. Por tanto, la armonía muy raramente se encuentra en una de sus tribus. Si aceptan las creencias religiosas que un profeta o un santo les enseñara, el poder que debe mantenerlos en el buen sendero se encontraría entonces dentro de sus propios corazones, su carácter altivo y suspicaz experimenta una decisiva templanza, dejándose ya guiar fácilmente a la concordia y la obediencia. Es la religión, pues, la que verifica ese cambio: ella hace desvanecer su temperamento altivo y áspero; ella aleja sus corazones de la envidia y de la rivalidad. De suerte, al haber en su seno el profeta o santo que los impulsa a sostener la causa de Dios, sustituye en ellos los hábitos vituperables con las maneras dignas de encomio, combina sus esfuerzos a fin de hacer triunfar la verdad; entonces la unificación más cabal se llevará a efecto entre ellos poniéndolos en condiciones de efectuar las conquistas y fundar un imperio. Por lo demás, los árabes son, de todos los pueblos, los más prestos para aceptar la verdadera doctrina y guiarse por el buen camino. Esto obedece a su ingenua naturaleza, a salvo de malos hábitos y nocivas contaminaciones. Su

carácter montaraz, es un efecto de su propio ámbito; de una índole, sin embargo, de fácil maleabilidad, propensa al bien; su estado innato, indemne de inmoralidades, distante de depravadas costumbres, en aptitud cabal para que las almas reciban tan sencillamente la impronta. Bien ha dicho nuestro Profeta: «Todos los hombres nacen con buen natural». Tradición que ya hemos citado anteriormente.

Capítulo XXVIII

DE TODOS LOS PUEBLOS, LOS ÁRABES SON LOS MENOS CAPACES DE REGIR UN IMPERIO

Los árabes son más arraigados en la vida nómada que los otros pueblos; penetran como nadie en las profundidades del desierto, y, ya acostumbrados a vivir en la penuria y a sufrir las privaciones, se abstienen fácilmente de los cereales y demás productos de los países cultivados. Independientes e indómitos, no cuentan sino con su propia individualidad y difícilmente se pliegan a la subordinación. Su jefe generalmente necesita de ellos, por el espíritu de la asabiya que les alienta y que constituye la defensa de la colectividad. Por tal razón, debe manejar su orgullo con buen tacto y guardarse bien de no contrariarles, a fin de no provocar la desunión dentro de la comunidad: cosa que podría conducir a su propia pérdida y a la desintegración de la tribu.

En la administración de un reino, las cosas se presentan de muy distinto modo: el rey o sultán debe emplear la fuerza y la constricción con el objeto de mantener el orden en el Estado. Por otra parte, los árabes, como quedó apuntado, son naturalmente inclinados a despojar a los demás, exclusivamente. En cuanto a las atenciones que determina la conservación del gobierno y el orden, para nada les atraen. Cuando subyugan a un pueblo, sólo piensan en enriquecerse desposeyendo a los vencidos; jamás intentan darles una buena administración. Para incrementar la renta que extraen del país conquistado, reemplazan ordinariamente las penas corporales por las pecuniarias. Medida que, no sólo no podría reprimir los delitos, sino muy al

contrario, pues si un individuo tiene graves motivos para perpetrar un crimen, no se dejaría detener por el temor a una multa, que sería para él poca cosa en comparación con el objeto que persigue. Por ello, bajo la dominación de los árabes, los delitos no cesan de aumentar; la ruina se propaga por todas partes: los habitantes, abandonados a su propia suerte, se atacan mutuamente saqueándose unos a otros; el progreso del país, ya trastornado, no tarda en aniquilarse. Tal acontece siempre en todo estado caótico. El conjunto de causas que acabamos de señalar aleja el espíritu árabe de los principios que exige la política administrativa de un Estado. Para alcanzar esta aptitud, se precisa que la influencia religiosa cambie sus caracteres y haga desaparecer su indolencia. Habiendo entonces en su conciencia un sentimiento moderador, proceden a mantener a sus súbditos dentro del orden refrenando las agresiones de unos a otros. Ejemplo de esto constituye la época en que fundaron un imperio bajo el influjo del Islam: conformándose a las prescripciones de la ley divina, que se preocupa por los intereses sociales y el progreso de la civilización, tanto en su letra como en su espíritu, entregáronse a las atenciones del gobierno y pusieron en obra todos los medios materiales y morales que podían contribuir a la prosperidad. Al continuar los (primeros) califas el mismo sistema, el imperio árabe adquirió una potencia inmensa. Rostum,[1] al ver a los soldados musulmanes reunirse para la plegaria, exclamó: «¡He ahí Omar que me pone en una desesperación;[2] enseñando a los perros la civilización!».

Más tarde, algunas tribus se desligaron del imperio, arrojaron la verdadera religión y olvidaron el arte de gobernar; reintegradas a sus desiertos, permanecieron allí largo tiempo insumisos y acabaron por ignorar sus vínculos con los componentes del imperio y cómo se hace reinar la justicia entre los hombres. Vueltas al salvajismo de antaño, apenas recuerdan el sentido de la palabra «imperio»; sabían, cuando mucho, que el califa

era el jefe supremo, y que pertenecía a su propia raza. Cuando los últimos vestigios del poder califal hubieron desaparecido, la autoridad escapó de las manos de los árabes para pasar a las de una raza extranjera. Desde entonces, ellos quedaron en sus desiertos, sin tener la menor idea de lo que es un reino o una administración política; su mayoría ignora inclusive que sus ancestros habían fundado un imperio; y sin embargo ningún pueblo del mundo ha producido jamás tantas dinastías como la raza árabe. Los reinos de Aad, de Thamud, de los Aamáliqa (Amalecidas), de Himyar y de los Tobbá, son prueba de ello. El imperio de los árabes descendientes de Módar aparece en seguida con el Islam, y se mantuvo bajo los Bani Omeya y Bani-el-Abbas. Empero habiendo olvidado su religión, acabaron por distanciarse de la política y del imperio; retornaron a su origen y hábitos del beduinismo, y, si llegaban a veces a apoderarse de un reino venido a menos, no les guiaba otra intención que arruinar el país y destruir su progreso, tal como se observa al presente en el África Septentrional. ¡Y Dios concede su reino a quien le place!

Capítulo XXIX

LOS PUEBLOS Y LAS TRIBUS RURALES SOPORTAN LA AUTORIDAD DE LOS CITADINOS

La civilización de los campesinos, como ya hemos visto, es inferior a la de los urbanos; todos los objetos de necesidad primaria se encuentran entre éstos, y faltan muy a menudo entre aquéllos. Los campesinos cuentan apenas con lo más rudimentario para la labranza, careciendo de los diversos instrumentos agrícolas, indispensables para el cultivo de la tierra; las artes manuales sobre todo no existen allí. Allí no se encuentra ni carpintero, ni sastre, ni herrero. Todos los oficios que proporcionan los primeros menesteres de la vida y que ofrecen a la agricultura los objetos más indispensables no existen fuera de las ciudades. Los campesinos no tienen monedas de oro o de plata, pero poseen en cambio los productos de sus tierras y de sus ganados. La leche no les falta, ni la lana, ni el pelo de cabra y de camello, ni las pieles, ni otras cosas que los habitantes de las ciudades necesitan. Los campesinos cambian estas materias por dirhemes y dinares. Hacemos sin embargo observar que el campesino tiene menester del citadino cuando quiere proporcionarse los objetos de primera necesidad, mientras que éste puede prescindirse del campesino en tanto no busca las cosas que le son de una necesidad secundaria, o superfluas.[1] Los grupos sociales que continúan habitando el campo sin haber alcanzado un reino, o conquistado ciudades, no podrían inhibirse de la vecindad de un centro urbano. Permanecen necesitando de los citadinos, a cuyo gobierno obedecen y se conforman a sus ordenanzas y requerimientos. Si la ciudad es regida por un

rey, las gentes del campo rinden pleitesía y sumisión ante la potestad del monarca. En su defecto, debe haber para gobernarla un jefe o bien una especie de consejo constituido por ciudadanos que gocen de cierta soberanía porque toda comunidad sin gobierno no podría prosperar. Dicho jefe induce a los campesinos a su obediencia y servicio. Esa obediencia puede ser por grado o por constricción. En el primer caso, se logra mediante el dinero, y por el donativo de aquellos objetos de primera necesidad que sólo la ciudad puede proporcionar. Un pueblo cuyos servicios se pagan de esta manera no cesaría de prosperar. En el segundo caso, el jefe de la ciudad, si es bastante poderoso, recurrirá a la fuerza contra los insumisos, o bien procurará sembrar la división entre ellos y hacerse allí de un partido, con la ayuda del cual lograría la dominación de todos. Entonces se verán obligados a presentar su acatamiento para evitar la destrucción de sus bienes y de su organización social. Tal acontece por lo regular, porque si ellos quisieran abandonar esa localidad para ocupar otra, no podrían probablemente realizar su proyecto, dado que generalmente la encontrarían invadida por los beduinos quienes la defenderían a toda costa. Ante la imposibilidad de hallar un asilo, se ven apremiados a padecer la sumisión a la ciudad; están, pues, necesariamente, obligados a obedecer y soportar a los citadinos. ¡Y Dios es omnipotente sobre sus criaturas; Él es el único Señor adorable, y el Ser absoluto!

LIBRO TERCERO

SOBRE LAS DINASTÍAS, LA REALEZA, EL CALIFATO, Y EL ORDEN DE DIGNIDADES EN EL SULTANATO (GOBIERNO TEMPORAL) —INDICACIÓN DE TODO LO QUE AHÍ SE PRESENTA DE NOTABLE— PRINCIPIOS FUNDAMENTALES Y DESARROLLO

Capítulo I

NO ES POSIBLE ESTABLECER UNA DOMINACIÓN NI FUNDAR UNA DINASTÍA SIN EL APOYO DEL PUEBLO Y LA SOLIDARIDAD DE LA ASABIYA

En el capítulo primero del primer libro de este volumen, hemos asentado por principio que las conquistas de un pueblo así como su propia defensa no podrían efectuarse, a menos que esté fuertemente unido bajo la influencia de una poderosa asabiya, agnación que entraña el grito de la sangre, el estímulo a la lucha y el sacrificio máximo de cada uno por los suyos. A eso podemos añadir ahora otras consideraciones: la dignidad de la soberanía es igualmente honrosa como atrayente. Engloba en sí todos los bienes mundanos, todo lo que pueda satisfacer los sentidos y encantar el espíritu. De ahí surgen las rivalidades por su posesión, y que quien la ocupa es casi siempre objeto de envidia, y raramente desiste de ella, a menos que se vea obligado por la fuerza. La pugna que tal posición despierta conduce a la lucha que concluye en la guerra, los combates y el predominio de unos sobre otros; mas nada de esto ocurre que por el efecto de una fuerte asabiya. Decisivo factor que la gran mayoría de la gente (sometida a una autoridad soberana) desconoce; no tiene idea de ello, porque ha olvidado el período preparatorio que precedió a la fundación de su imperio y cuya permanencia en el seno de una civilización urbana ya comprende varias generaciones. Ignoran por tanto lo que Dios había hecho para elevar la dinastía que les rige; sólo conciben una soberanía ya bien consolidada, una autoridad ya reconocida que impone su obediencia y mantiene el orden dentro del Estado, sin tener

la necesidad del apoyo que una asabiya común podría suministrarle. No saben tampoco cómo ese imperio inició su historia; carecen de toda noción acerca de las dificultades que sus ancestros tuvieron que superar antes de llegar al poder. Tal es sobre todo entre los musulmanes de España que desconocen la importancia de ese repetido espíritu de solidaridad que significa la asabiya; pues al cabo de tanto tiempo han dejado de apreciar la influencia que ella pueda ejercer; se prescinden de ella desde la devastación de su patria y la extinción de sus tribus y sus agnaciones que habían mantenido a tan valioso principio. ¡Y Dios dispone de cuanto le place; es omnisciente y nos basta como nuestro excelso apoderado!

Capítulo II

UNA DINASTÍA QUE LOGRA CONSOLIDARSE PODRÍA QUIZÁ PRESCINDIR DE LA ASABIYA

Todo gran imperio recién inaugurado encuentra ante sí una tarea bien ardua: inducir a los hombres a la obediencia. Para conseguir ese objeto, debe proceder con gran energía a efecto de vencer la resistencia de pueblos extranjeros, pues sin la aplicación de la fuerza, no podría reducir a la sumisión a gentes totalmente extrañas al nuevo régimen y sus costumbres. Más tarde, ya afirmada la autoridad del imperio, y que el mando supremo ha quedado, como una herencia, en la misma familia, durante varias generaciones y numerosas sucesiones, los súbditos ya no recuerdan de aquella iniciación. Habituados a ver la misma familia ejercer toda la autoridad, concluyen por creer, como un artículo de fe, el deber de obedecerla siempre y combatir por ella con tanto ardor como para defender las creencias religiosas. A partir de entonces, el soberano ya no ha menester de una fuerte parcialidad para sostenerle; es más, la sumisión a su potestad ha devenido cual un deber impuesto por el Altísimo y del cual nadie piensa apartarse ni saber de otro alguno. En seguida aprovecha la primera ocasión para hacer añadir a los dogmas de la fe la obligación de reconocer al soberano la cualidad de jefe espiritual y temporal. A partir de ese momento, la autoridad del príncipe y del imperio se apoyará en los numerosos libertos y los clientes de la familia reinante, en las gentes que han nacido bajo la protección de la casa real y a la sombra de su potencia, o bien en los bandos ajenos incorporados a su égida. Un ejemplo al respecto nos ofrece la historia de los abba-

sidas: bajo el reinado de Al Motasim y de su hijo Al Wathiq, el espíritu de solidaridad o asabiya[1] de los árabes había casi desaparecido, y los califas no podían sostener su poder más que en el apoyo de sus clientes persas, turcos, dailamitas, selyúcidas y otros. Esos protegidos extranjeros terminaron por apoderarse de las provincias del imperio, no dejando a los califas sino apenas el territorio de Bagdad. En seguida los dailamitas marcharon contra esta capital, posesionáronse de ella y tuvieron a los califas bajo su tutela. Esa usurpación no había de durar mucho, los selyúcidas pronto arrebatáronles el poder, que perdieron en seguida; luego vinieron los tártaros, que mataron al califa y borraron los últimos vestigios del imperio. En el Magreb, el poder de los Sanhadja[2] sufrió una suerte análoga. Desde, y aun antes de la quinta centuria de la héjira, la asabiya que había alentado a este pueblo ya estaba casi extinguida; no le quedaba apenas nada de un vasto imperio, exceptuando Almahdiya, Bugía, Alqalá[3] y algunas plazas fuertes de Ifrikiya. Sus soberanos tuvieron asimismo que sostener las sedes de su retiro, a efecto de seguir conservando la dignidad de la realeza; hasta que Dios dispuso finalmente-la caída de esa dinastía. Los Almohades, sostenidos por la asabiya que reinaba entonces entre las tribus masamiditas, destruyeron totalmente el reino de los Sanhadja. En España, la dinastía de los Omeya sucumbió tan pronto como hubo perdido el apoyo de la asabiya árabe, cuya abnegación la había sostenido. Los jefes de ciudades y de provincias (moluk-ot-tauaif o régulos de taifas) sacudieron el yugo de la subordinación, y, enzarzados en una pugna sobre el imperio, repartiéronse los escombros. Cada uno de ellos se arrogó la autoridad suprema en la localidad donde mandaba y se sustentó en soberano. Enterados de la conducta de los jefes extranjeros que servían al gobierno abbasida, adjudicáronse los títulos y emblemas reales, creyendo que nadie osaría oponerse a ello ni hacerles un reproche. De hecho, España, como lo indicaremos más adelan-

te, ya no era un país de asaib (pl. de asabiya) ni de tribus. Tal estado de cosas se prolongó y dio al poeta Ibn Sharaf[4] la ocasión de decir:

«Los motivos que me desalientan de la tierra española, son los nombres de Motasim y de Motadid. Títulos imperiales fuera de sitio; lo que hace pensar en el gato que se infla para asemejarse a la figura del león».

Para sostener su autoridad, dichos reyezuelos se valieron a su vez de libertos y clientes, de servidores que se habían atraído con buenas acciones, de berberiscos, de zanatíes y otros aventureros que llegaban de Mauritania. De ese modo siguieron el sistema que los postreros omeyadas habían adoptado, cuando la potencia árabe se había desfallecido en el país y que Ibn Abi Amer (Almanzor) se había apoderado de la administración del imperio. En varias partes de España, esos usurpadores fundaron reinos considerables, al modo de aquel cuyas provincias se habían repartido. Reinaban todavía cuando los Almoravides de la tribu de los Lemtuna —pueblo cuya asabiya era a la sazón muy poderosa—, atravesaron el estrecho, desposeyéronlos y derrumbaron su poder. Los reyezuelos del Andalus (España) carecían de la fuerza para defenderse, porque les faltaba el apoyo de ese espíritu de solidaridad que es la asabiya, factor indispensable para establecer y amparar todo imperio. At-Tortushí[5] se imaginó que, en todos los tiempos, la fuerza y la defensa de los imperios consistía únicamente en los efectivos militares que reciben gajes determinados, con cierta regularidad. Tal dice en su obra «Siradj-el-Moluk», pero su teoría no explica cómo los grandes imperios (del pasado) han fundado su autoridad; acierta solamente en cuanto se refiere a las dinastías modernas, cuya autoridad está ya bien establecida, y cuyo gobierno pertenece a una sola familia, afirmada en el ejercicio del mando desde dilatado tiempo. Este autor tan sólo alcanzó ver las dinastías en declinación, después de haber agotado todos los favores de la for-

tuna, y valido de la abnegación de sus clientes y protegidos, concluyendo en apoyarse sobre tropas mercenarias. Concretamente, él conoció a los pequeños reinos de Taifas, formados de los escombros de la potencia de los Omeya, cuando los árabes de España habían perdido ya su vínculo de solidaridad, y que cada gobernador se había declarado independiente en su jurisdicción respectiva. Había vivido en Zaragoza, bajo el reinado de Al Mostaín Ibn Hud y de su hijo Al Modhaffar. Pues bien, estos príncipes tampoco contaban ya con aquel vínculo agnaticio y, por ende, se hallaban sin el apoyo solidario, porque los árabes, desde tres siglos atrás, venían siendo víctimas de los hábitos del lujo. At-Tortushí no veía sino a un príncipe investido de la autoridad absoluta, a exclusión de los demás miembros de su propia familia, y a una dinastía de raigambre en el mando desde la época del imperio, y los tiempos en que quedaba aún un resto de asabiya. Por tanto, la autoridad de tal soberano es admitida sin disputa mientras se apoya en un cuerpo de tropas mercenarias. En fin, este escritor habla de una manera demasiado absoluta, no toma en consideración el estado de las cosas que tiene lugar durante la etapa preparatoria de una dinastía, pues una dinastía no podría fundarse sin el concurso de un pueblo animado por un mismo espíritu de asabiya. El lector que tendrá a bien tomar en consideración el principio que acabamos de exponer, descubriría otro de los medios secretos por los cuales Dios dirige su omnipotencia. ¡Y el Altísimo concede la soberanía a quien le place!

Capítulo III

LOS MIEMBROS DE UNA FAMILIA REAL CONSIGUEN A VECES FUNDAR UN REINO SIN HABER TENIDO EL APOYO DE SU PROPIO PARTIDO

Ello puede suceder si el partido que había sostenido a la familia reinante haya alcanzado prevalecer sobre numerosos pueblos. En las provincias situadas en los confines del imperio, los jefes a quienes dicha familia confiara el mando conservan siempre para ella un profundo sentir de reconocimiento y obediencia. Por eso, cuando un príncipe perteneciente a esta ilustre casa y nutrido en el seno del poder se vea obligado a refugiarse cerca de ellos, solícitos se reúnen en torno suyo para protegerlo y sostenerle su causa. Con la esperanza en que recupere su alta posición y quitare el poder, a sus parientes,[1] esos funcionarios trabajan para establecerle su autoridad sobre una base sólida; y, si bien no ambicionan participar de su poder en cambio esperan, a guisa de recompensa, les distinguiera en su plan de gobierno con puestos principales, como visirato, mando del ejército, gobernación de una fortaleza, etc. Se consagran a la causa de su protegido, debido, además, al prestigio del mando que le rodea, así como a los suyos,[2] y porque conceptúan como un artículo de fe el deber de obedecerles plenamente. Si procuraran compartir de su autoridad o ejercerla a exclusión de él, malograrían la causa que pretendían defender.[3] Tal fue como los edrisitas fundaron un imperio en el Magreb-el-Aqsa[4] y como los fatimistas establecieron su dominación en Ifrikiya y en Egipto. Estos descendientes de Alí Ibn Abi Talib (yerno de Mahoma) habían abandonado el Oriente en pos de

las comarcas más lejanas de la sede califal, y desde allí acometieron la empresa de arrancar el poder de manos de los abbasidas. Eso tuvo lugar después de que la soberanía de los descendientes de Abd Manaf hubo pasado de los Omeya a la familia de Bani Hashim. (Los edrisitas y los fatimitas), estando refugiados en el fondo del Magreb, tomaron las armas (contra la dinastía abbasida) y reunieron varias veces a los pueblos berberiscos en torno de sus banderas. Los Aureba y los Maguila abrazaron la causa de los edrisitas; Los Ketama, los Sanhadja y los Hauwara reuniéronse en torno de los obeiditas (fatimitas). Sostenidos por esos bandos, los príncipes alauitas consiguieron fundar sus respectivas dinastías, y desprender el Magreb entero del imperio de Bagdad. En seguida se apoderaron de Ifrikiya. Mientras que el dominio de los abbasidas retrocedía, el de los fatimitas tomaba extensión; de tal suerte estos últimos acabaron por someter a Egipto, Siria y el Hidjaz. De esa manera, el imperio se vio repartido igualmente entre las dos dinastías rivales. Los bereberes, que habían establecido y sostenido el imperio de los fatimitas, no cesaron de mostrarles una devoción ilimitada, con total entrega a su autoridad, siendo su única ambición obtener cargos honrosos en la corte de esa familia. Cedían así especialmente al prestigio de que el ejercicio del poder había rodeado a la posteridad de Hashim,[5] y al renombre que los Qoraish y las tribus de Móadar habían conquistado al avasallar a los demás pueblos. En efecto, la soberanía permaneció en la línea hashimita hasta la ruina total del imperio árabe. «¡Y Dios decide!; nadie puede controlar sus decisiones». (Corán, sura XIII, vers. 41).

Capítulo IV

LOS VASTOS Y PODEROSOS IMPERIOS SE FUNDAMENTAN EN LA RELIGIÓN ENSEÑADA POR UN PROFETA O POR UN PREDICADOR DE LA VERDAD

Los imperios se logran por la conquista; para efectuar la conquista, se precisa apoyarse en un partido animado por un mismo espíritu de asabiya y encauzado a un único objetivo. Ahora bien, la unificación de los corazones y las voluntades no puede operarse sino por el poder divino y para el mantenimiento de la religión. El Altísimo mismo ha dicho: «Tú gastarías todas las riquezas de la Tierra antes de poder conciliar los corazones». (Corán, sura VIII, vers. 63). Significa que los hombres, al dejarse llevar de las vanas pasiones y los deseos de los bienes mundanos, se tornan celosos unos de otros introduciéndose la discordia entre ellos. Si, por el contrario, se orientan hacia la verdad y rechazan lo terrenal y sus vanidades por el amor de Dios, tomarían juntos una buena dirección; los celos desaparecen; la discordia se extingue, los hombres se ayudarían mutuamente con abnegación; su consolidación les hará más fuertes; la buena causa logra un progreso rápido y concluye en la fundación de un grande y poderoso imperio. Más adelante, si el Señor nos permite, volveremos sobre el tema.

Capítulo V

UNA DINASTÍA QUE INICIA SU CARRERA APOYÁNDOSE EN LA RELIGIÓN DUPLICA LA FUERZA DE LA ASABIYA QUE COOPERA A SU INSTITUCIÓN

La religión, hemos dicho, es un tinte mediante el cual desaparecen los sentimientos de celo y envidia que suele haber entre los componentes de una asabiya. Señala a todos una dirección común, la de la verdad. De tal manera, cuando éstos quieren ocuparse de sus intereses, nada se opondrá a sus designios: obran en un conjunto cabal, apuntando siempre sobre el mismo objetivo y exponiéndose a la muerte por la consecución de su meta. Los habitantes del reino del que ellos procurarían efectuar la conquista pueden ser mucho más numerosos que sus adversarios, pero como sus finalidades suelen discreparse por la sinrazón su negligencia es efectiva y se inhiben de socorrerse unos a otros evitando peligros. Si bien superen numéricamente al pueblo que viene a, atacarles, no intentan resistirle. Vencidos en la lucha, no tardan en aniquilarse, consecuencia inevitable del vivir muelle y de la degradación. Así fue como, en los comienzos del Islam, los árabes realizaron sus grandes conquistas: los efectivos musulmanes, formados de treinta y tantos mil guerreros, combatieron en Cadeciya a todas las fuerzas de Persia, compuesta de ciento veinte mil hombres; en el Yermuk, se midieron con las tropas que Heraclio había concentrado allí, y cuyo número, si hay que creer a Ál-Waqidí,[1] montaba a cuatrocientos mil hombres. En estas dos batallas, nada resistió a

los árabes; pusieron al enemigo en plena derrota y se apoderaron de sus despojos. Otros ejemplos nos ofrecen los mismos hechos reproducidos en el Magreb cuando los Lemtuna (los Almoravides) y los Almohades fundaron sus respectivos imperios. Había aún allí muchas tribus fuertes por su número y sus asabiyas para oponerse a los invasores e incluso vencerlos; pero tenían por adversarios a pueblos cuya asabiya estaba fortalecida por una doctrina religiosa que, encauzando los ánimos hacia una y misma meta, les enseñaba a despreciar la muerte y los hacía invencibles. De ahí se ve cómo una nación se desfallece cuando ya no experimenta la influencia del sentimiento religioso y que únicamente se apoya en su asabiya. Una dinastía mantiene bajo su obediencia a pueblos tan fuertes como el suyo, e incluso más fuertes, a condición de que los haya sometido después de haber duplicado sus fuerzas con el influjo de la religión. Así los avasalla, aun cuando fuere su asabiya inferior a la suya y aunque ella tuviere menos que ellos hábitos del beduinismo. Obsérvese, por ejemplo, lo que sucedió a los Almohades con los Zanata. Estos eran de mayor arraigo aún en la vida nómada que los Masámida (Almohades); les superaban también en la rudeza de sus costumbres; pero los Masámida combatían por su religión bajo la dirección del Mahdí, y habían tomado un tinte de apasionamiento que duplicaba la fuerza de su asabiya. Por eso los Zanata sucumbieron por de pronto, y prometieron obedecer al gobierno almohadí, pese a aquella superioridad suya, tanto por su espíritu de agnación como por los arrestos de su primitivismo. Empero, apenas hubo cesado el sentimiento religioso de obrar sobre los vencedores, los Zanata se alzaron en todos los lados del imperio y acabaron por arrebatar el poder. ¡Y Dios es el supremo vencedor!

Capítulo VI

UNA EMPRESA QUE LLEVA POR FINALIDAD EL TRIUNFO DE UNA CAUSA RELIGIOSA NO PUEDE ALCANZAR EL ÉXITO SI NO TIENE UN PODEROSO PARTIDO PARA SOPORTARLA

Ya hemos hecho observar que, para reunir a los hombres en una empresa cualquiera, se debe tener el apoyo de un pueblo adicto. Según la Tradición de As-Sahih ya citada, «Dios no envía jamás un profeta a los hombres a menos que ese mensajero divino tenga los protectores en su propio pueblo». Si tal se condiciona tratándose de los profetas, personajes los más aptos para ejercer aun las cosas extraordinarias, no debe sorprendernos si individuos comunes y corrientes, sin el apoyo de un poderoso partido, intenten en vano efectuar las conquistas completamente fuera del orden común. Véase, por ejemplo, la tentativa de Ibn Qassí,[1] jefe de los sufistas (españoles) y autor de un libro de devoción mística titulado *Jal-in-Naalain* (Discalceatio),[2] pues habiéndose rebelado en España, tomó la postura de predicador de la verdad y dio a sus secuaces el nombre de «moridin» (aspirantes).[3] Esto tuvo lugar poco antes de la prédica del Mahdí (de los Almohades). Tal empresa alcanzó al principio cierto éxito: los lemtuna (Almoravides) hallábanse agobiados por la irrupción de los Almohades, al mismo tiempo en España ya no había asabiyas, ni tribus capaces de resistirles. Mas apenas los Almohades hubieron sojuzgado el África septentrional Ibn Qassí presentóles su sumisión. Desde el castillo de Arkash (los Arcos), plaza fuerte en donde se había instalado, envióles

pruebas de adhesión y homenaje apresurándose a poner a su disposición su fortaleza. De tal modo fue el primer partidario que los Almohades tuvieron en España. La revuelta de Ibn Qassí fue llamada «la sublevación de los aspirantes».[4]

Podría incluirse en esta categoría las tentativas de varios individuos, pertenecientes algunos a la clase popular y otros al cuerpo de los legistas, que toman las armas con la intención de suprimir los abusos y reformar las costumbres. Para llevar a cabo esta tarea y merecer la recompensa de Dios, mucha gente dedicada a la vida religiosa y a las prácticas de la devoción se rebela contra el gobierno tiránico y sus emires. Rodeados de una multitud de seguidores y aventureros pertenecientes a la escoria del pueblo, se proponen mandar el bien y prohibir el mal, pero se exponen a grandes riesgos y la mayor parte de ellos sucumbe en su intento, sin haber merecido el favor del Altísimo, porque Dios no les había prescrito la realización de semejante empresa: de tales obras encarga sólo a los hombres que cuentan con el poder para cumplirlas. Nuestro santo profeta ha dicho: «El que de vosotros nota un abuso, que le haga desaparecer con su propia mano; si no lo puede con la mano, que emplee la palabra, y, si la palabra tampoco dé resultado, que apele a su corazón». Luego, la potencia de los reyes y los imperios no podría ser conmovida ni trastornada más que a base de resueltas e intensas reclamaciones, sostenidas por una poderosa asabiya de tribus y de familias. Los profetas mismos han cumplido su misión gracias a un apoyo análogo de sus propios pueblos y su espíritu de solidaridad. He ahí los que gozan del amparo de Dios, pues si el supremo hubiera querido, habría podido sostenerlos con las fuerzas del universo entero; mas, dentro de su omnisapiencia, conserva el curso ordinario de los sucesos.

Un hombre puede tener todas las aptitudes necesarias para llenar los requisitos de reformador, pero si no se hace sostener por un fuerte partido, irá pronto a la ruina. Si se disfraza con la

máscara de la religión con el fin de llegar a una alta posición en el mando, bien merece ver frustrados sus proyectos y aun perder en ello la vida. No sería posible llevar al triunfo la causa de Dios sin su anuencia y su asistencia, sin servirle con un corazón devoto y sin tener un celo sincero para la dicha de los verdaderos creyentes. Esto es una verdad de la que ningún musulmán, ningún hombre reflexivo podría dudar.

El primer movimiento de este género que aconteció en el imperio musulmán fue en Bagdad, cuando la guerra civil encabezada por Tahir en la que fue muerto Al Amin. Al Mamún, que se encontraba a la sazón en el Jorasán, tardaba mucho en retornar a Iraq; luego designó como su sucesor en el califato a Alí Ibn Musa Ar-Rada, un descendiente de Al Hosain (nieto de Mahoma). Los demás miembros de la familia abbasida condenaron enérgicamente esta elección y, estando decididos a tomar las armas, repudiaron la autoridad de Al Mamún y lo reemplazaron en el trono por Ibrahim Ibn Al Mahdí. Mientras que Bagdad se hallaba en tal estado, presa de la sedición, el populacho, los maleantes y la soldadesca se dieron rienda suelta, lanzándose sobre los buenos ciudadanos, la gente decente y pacífica; desvalijaban a los viajeros y vendían ostensiblemente en los mercados públicos los frutos de su rapiña. Como los magistrados no podían impedir aquellos actos escandalosos ni intervenir a favor de las personas quejosas, los hombres piadosos y la gente de bien, en gran número, se concertaron para poner término a aquel bandolerismo. Un derviche llamado Jalid Ad-Doryus apareció entonces en Bagdad e incitó al pueblo a restablecer el orden e imponer el bien. Una muchedumbre respondió a su llamado; combatió a los bandoleros y pillos hasta derrotarlos, aplicándoles los castigos más severos. Poco después, un hombre de la plebe de Bagdad, conocido con el nombre de Abu Hatim Sahl Ibn Salama-el-Ansarí, se mostró con un Corán suspendido de su cuello e invocó al pueblo a poner fin a los

abusos, restituir el orden y obrar conforme a las prescripciones del libro de Dios y la doctrina de su profeta. Apoyado por los hashimitas (abbasidas y alauitas) de todos los rangos y todas las clases, instalóse en el palacio de Tahir, y organizó oficinas de reclutamiento y, recorriendo la ciudad, castigaba a los malhechores que asaltaban a los transeúntes y prohibía a quienes lo hacían pagar a los bandoleros un derecho de salvoconducto. Jalid Ad-Doryus, el precitado dervich, habiendo dicho que él no reprochaba de ningún modo al sultán las desgracias que habían acontecido, Sahl le replicó: «¡Pues bien!, por mi parte, yo combatiré a quienquiera que obre contra los preceptos del Corán y de la Sunna; sin exceptuar ni al propio sultán». Esto aconteció el año 201 (816-17 de J. C.). Vencido por las tropas que Ibrahim Ibn Al Mahdí había expedido contra él, cayó prisionero suyo pero al cabo de cierto tiempo pudo evadirse. Un instante había bastado para derrumbar su efímero poder.

A continuación, varios individuos de espíritu exaltado siguieron su ejemplo; intentaron mantener la verdad, sin sospechar siquiera que para tener éxito en tan ardua empresa debían apoyarse en una asabiya muy poderosa, y sin presentir tampoco las consecuencias de su tentativa. Para con esta especie de gentes, hay que emplear los medios de benevolencia, en el caso en que padezcan trastornos mentales y proporcionarles atención médica; si incitan a las sediciones, hay que castigarlos con la muerte o azotarlos; o bien, ponerlos en ridículo ante los ojos del público y tratarlos como simples bufones.

Algunos hombres se dan por el «Fatimí esperado»,[5] o por agentes encargados de reunir al pueblo por su causa; pero ninguno de ellos sabe quien era ese Fatimí y lo que debía hacer. La mayor parte de esos individuos han sido gentes de débil espíritu, o dementes, o bien impostores que, divulgando semejantes pretensiones, procuraban apoderarse del mando que era el objeto que ambicionaban toda su vida. No hallando medio ordi-

nario alguno para llegar al poder, recurren a éste, creyéndolo conducente a la realización de su cara esperanza, sin prever las funestas consecuencias de su peligrosa aventura ni los resultados fatales de las revueltas que provocan. Un caso de este jaez ha ocurrido a principios de esta centuria (octava de la héjira); un hombre llamado At-Tubadzrí, que profesaba el sufismo, apareció en la provincia del Sus y fue a instalarse en el Masdjid (mezquita) de Massa,[6] lugar situado sobre el borde del mar (Atlántico). Dándose por el Fatimí esperado, seducía a las gentes del pueblo, cuyo espíritu ya impresionado por las predicciones que venían anunciando la aparición de aquel personaje y que haría de esa mezquita su cuartel general. De esa manera, una multitud de berberiscos rodeó al sediciente, precipitándose a su encuentro como mariposas atraídas por la luz de una bujía. Sus jefes, temerosos de que aquel movimiento se convirtiera en una revuelta de grandes proporciones, optaron por una medida drástica, y Omar As-Saksiuí,[7] caudillo entonces de todas las tribus masamiditas, puso al acecho a unos emisarios que asesinaron al impostor en su lecho.

Hacia la misma época, otro falsario, de nombre Alabbas, surge entre los Gomara,[8] diciendo asimismo ser el Fatimí esperado. Los pícaros y mentecatos de esta tribu habiéndose acudido a su llamado, se vio bien pronto bastante fuerte para marchar contra la ciudad de Badis[9] y tomarla por asalto; pero cuarenta días apenas después de haber comenzado su carrera, sufrió la misma suerte de sus antecesores y perdió la vida.

Podríamos citar aún numerosos ejemplos de estas imprudentes tentativas. Se dejan arrastrar fácilmente a ellas porque ignoran cuán necesario es el apoyo de una poderosa asabiya en una empresa de esa índole. Pues quien se lanza a ella con el único propósito de engañar al pueblo, bien merecido tiene el fracaso y el castigo que sufre de su crimen.

Capítulo VII

UNA DINASTÍA NO PUEDE EXTENDER SU AUTORIDAD MÁS ALLÁ DE UN NÚMERO LIMITADO DE REINOS Y COMARCAS

De hecho, los partidarios de una dinastía, el pueblo que la estableció y la sustenta, han de distribuirse en bandos en los diversos reinos y fortalezas de los cuales han obtenido la posesión. Es necesario ocupar esas posesiones a fin de poderlas proteger contra el enemigo y hacer respetar en ellas la autoridad del gobierno central. Dentro de sus atribuciones, esos destacamentos tienen la misión de recaudar los impuestos e imponer el orden entre los dominados. Ahora, al esparcir un imperio sus fuerzas de esa manera, agota sus medios de acción, en tanto, los límites (exteriores) de las provincias que ha conquistado, se convierten en fronteras de su territorio y marcan la máxima extensión de que es capaz de alcanzar. Si el soberano pretendiera aumentar sus posesiones, no tendría ya tropas suficientes para defender el todo, y daría a sus enemigos y a los Estados vecinos la oportunidad de atacarle. El temor que antes les inspiraba ya no los detendría, y sus audaces tentativas ocasionarían un gran perjuicio a su autoridad. Si las fuerzas del imperio son muy numerosas, si no se debilitan al distribuirlas en destacamentos en las plazas fuertes y las fronteras, el imperio contaría con los medios de apoderarse de las regiones situadas fuera de sus límites y de adquirir toda la extensión que pueda cobrar.

Tal fenómeno es propio de la misma naturaleza de las cosas. La causa natural de ello estriba en la potencia de la asabiya. La

asabiya es una de las potencias naturales; toda potencia produce sus efectos, y es precisamente de esos efectos que se la reconoce. Una dinastía es mucho más poderosa en la capital de su gobierno que en los extremos y fronteras de su imperio. Cuando ha extendido su poder hasta su radio, que es el límite máximo, ya no podría llevarlo más allá. Es así como los rayos de la luz que emanan de un punto central, y las ondulaciones circulares que se extienden sobre la superficie del agua al ser herida. Luego, tan pronto como el imperio sufra las primeras menguas de la senilidad y la decrepitud, inicia su contracción desde las fronteras, conservando mientras su metrópoli, y así continúa la disminución de su territorio hasta que el Creador disponga su fenecimiento, perdiendo incluso su capital. Por otra parte, si la dinastía es vencida en la sede de su poder, en nada le sirve conservar sus provincias fronterizas, ella desaparece de la existencia en el instante mismo. La capital de un Estado es, por así decir, el corazón del imperio y como tal, transmite el espíritu vital a todos los miembros del cuerpo; por tanto, si se apodera de tan primordial órgano, todos los extremos experimentan un inevitable desorden.

Véase, por ejemplo, el caso de Persia: en el momento en que los musulmanes se adueñaron de Al Madaín, capital de ese imperio, todo el poderío pérsico fue aniquilado. Las provincias fronterizas permanecían sin embargo en poder de Yezdeguird; pero eso no le servía de nada. Todo lo contrario ocurrió con la dominación del imperio griego en Siria: cuando los musulmanes le hubieron arrebatado este país, los griegos retiráronse hacia Constantinopla, sede de su imperio; de tal manera la pérdida de Siria no les afectó gran cosa. En efecto, su poderío persistió aún un buen lapso, hasta que Dios dispuso su derrumbe. Otro tanto nos ofrece el suceso de los árabes en los primeros tiempos del Islam. Como eran bastante numerosos, se apoderaron fácilmente de los países vecinos: Siria, Iraq y Egipto caye-

ron prontamente en sus manos. En seguida llevaron sus armas más lejos e invadieron el Sind, la Abisinia, Ifrikiya y el Magreb; a continuación penetraron en España. Hallándose ya distribuidos en bandos, a fin de ocupar aquellos reinos y guardar sus dilatadas fronteras, acabaron por agotar su fuerza y se vieron en la imposibilidad de hacer nuevas conquistas; por eso el islamismo se detuvo allí, sin más progreso. Llegado a aquellos límites máximos, el imperio musulmán inicia un movimiento de retroceso que debía continuar hasta que el Todopoderoso permitiera su ruina. Tal ha sido la suerte de los Estados que se han constituido desde (la institución del Islam); cada cual tuvo su desarrollo en relación con los elementos humanos de que disponía, deteniéndose en su avance y conquistas una vez que se hubieron distribuido en sus correspondientes provincias.

Capítulo VIII

LA MAGNITUD DE UN IMPERIO, SU EXTENSIÓN Y DURACIÓN SON EN RELACIÓN DIRECTA CON EL NÚMERO DE SUS COMPONENTES

La fundación de todo imperio requiere el apoyo de una potente asabiya. Los integrantes de la asabiya son los defensores que en seguida se distribuyen en los Estados y provincias que forman el imperio, a efecto de protegerlos. De tal modo cuanto más numeroso es el pueblo y los componentes de la asabiya que han fundado un imperio, más poderoso se es este imperio, y más considerables y vastas sus posesiones. Tenemos de ello un ejemplo en el imperio islámico: cuando Dios hubo unificado a los árabes en torno de la religión, el número de los musulmanes que tomaron parte en la expedición sobre Tabuk, última campaña emprendida por el Profeta, montaba a ciento diez mil, entre caballeros e infantes. Los unos de esos guerreros pertenecían a la tribu de Módar, los otros, a la de Qahtán. Añádase a ese conjunto las gentes que abrazaron el Islam en el intervalo entre la fecha de dicha expedición y la de la muerte del Profeta. Cuando esos árabes se pusieron en marcha para conquistar los reinos de las demás naciones, ninguna fortaleza, ninguna defensa, por mejor protegidas que se hallaban, pudieron resistirles. El territorio persa fue invadido, igualmente el rumí (bizantino), de aquellas dos naciones que constituían hasta entonces los más grandes imperios del mundo. Atacaron a los turcos en Oriente, a los francos y bereberes en Occidente y a los godos en España. Avanzaron desde el Hidjaz hasta el Sus-el-Aqsa, y desde el Yemen hasta las tierras de los turcos, en la región más re-

mota del norte, extendiendo su dominación sobre los siete climas del Globo. Véase luego el imperio de los Sanhadja (zirides) y el de los Almohades, respecto del de los fatimitas, anterior a éste. Como la tribu de Kotama, que había establecido a la dinastía fatimita en el trono, siendo más numerosa que las tribus de Sanhadja y las de los Masámida (Almohades) pues, superó a ambos con gran margen en cuanto a la extensión del imperio que ella fundara, pues Ifrikiya, Magreb, Siria, Egipto y el Hidjaz integraban sus dominios. Después se ve elevarse el imperio de los Zanata, pueblo que desde el principio de su carrera, había sido siempre menos numeroso que los Masámida; por ello sus posesiones eran inferiores en relación a las del imperio de éstos. El mismo hecho se advierte todavía al considerar la situación de los dos reinos de los Zanata del Magreb: el de los Benimerines (en Marruecos) y el de los Bani Abdel-Uad (en Telmosán). Pues cuando los Benimerines empezaron a realizar sus conquistas, eran más numerosos que los Bani Abdel-Uad; razón por la cual les sobrepujaron en poderío y posesiones; en más de una ocasión les vencieron y dominaron. Se dice que los Benimerines contaban al iniciar su reino tres mil combatientes, y que los Bani Abdel-Uad tenían sólo mil guerreros. Empero esos números aumentaron más tarde, con el progreso del bienestar general y la adjunción de una multitud de adictos.

En conclusión, la potencia y la vastedad de un imperio son en relación directa con el número de sus fundadores. Igualmente lo es su duración. Pues la duración de toda cosa devenida depende de la fuerza de su propio temperamento; así, pues, el temperamento de los imperios consiste en su asabiya. Por tanto, cuanto más fuerte es esta asabiya, más se distingue el imperio por el vigor de su temperamento y por su persistencia. La asabiya, como ya quedó dicho, alcanza su cabal desarrollo en las masas numerosas.

Lo que acabamos de exponer depende de una causa real. Cuando un imperio empieza a menguar en su extensión, tal mengua tiene lugar en los extremos. Si se compone de numerosas posesiones, sus extremos se encontrarían bien lejos de la metrópoli y tendrían un vasto desarrollo. Por ende, cada disminución que irá sufriendo su territorio, requiere un cierto intervalo de tiempo. De suerte, estos intervalos serían tan numerosos como las provincias del propio imperio, puesto que a cada provincia le corresponde particularmente su disminución y tiempo, de donde se infiere que la duración de un imperio se es en estrecha proporción con la vastedad de sus posesiones. He allí, por ejemplo, cómo el imperio musulmán se mantuvo más largo tiempo que todos los otros. No nos referimos aquí solamente a la dinastía abbasida, que tenía por sede el centro mismo del imperio, sino también a la omeyada que reinaba en España; ambas persistieron hasta los comienzos de la quinta centuria de la héjira. La de los fatimitas se mantuvo cerca de doscientos ochenta años. La de los Sanhadja, que sustituyó al imperio fatimita, a partir de la época en que Moiz-ed-Daula confirió a Balkin (Bologguin) Ibn Ziri el gobierno de Ifrikiya, subsistió desde el año 358 hasta 557, época en que los Almohades le arrebataron el Calá[1] y Bugía. El imperio almohade (hafsida o de los Almouah-hidin) de nuestros días lleva ya en el poder más de doscientos setenta años; así, pues, la duración de los imperios es en relación directa con el número de los guerreros que los han sostenido; «Ley de Dios para con sus siervos». (Corán, sura XL, vers. 85).

Capítulo IX

EN PAÍSES FORMADOS DE NUMEROSAS TRIBUS Y PARCIALIDADES RARAMENTE SE ARRAIGA UN IMPERIO

La causa de ello proviene de la diversidad de opiniones y pasiones que reinan entre esos pueblos. Detrás de cada opinión, de cada pasión, se halla una parcialidad que pugna por ella; en consecuencia las revueltas son muy frecuentes contra la autoridad de la dinastía establecida. La dinastía Cuenta naturalmente con el apoyo de su propia asabiya; mas eso no obsta para que todas las parcialidades sometidas a su dominio se crean lo suficientemente fuertes para que cada una de ellas se mantenga independiente. Véase, por ejemplo, lo que ha ocurrido en Ifrikiya y el Magreb desde el comienzo del Islam hasta el presente. La población de estas comarcas se compone de bereberes, pueblo organizado en tribus las cuales cada una es animada por un fuerte espíritu de asabiya. Ibn Sarh les hizo experimentar la primera derrota juntamente con los francos (que estaban con ellos), pero sin resultado alguno, optaron por las repetidas insurrecciones y la apostasía; a cada rato se levantaban en armas, sin dejarse contener por los rigurosos castigos que les infligían las tropas musulmanas. Aun después de haberse afirmado el islamismo entre ellos, reinciden en sus habituales revueltas y abrazan las opiniones religiosas de los jaridjitas (disconformes). Tales movimientos reiteráronse varias veces. «Los bereberes del Magreb —dice Ibn Abi Zaid—,[1] apostataron hasta doce veces, y la doctrina del islamismo no tuvo estabilidad en sus corazones hasta la administración de Musa Ibn Nosair». El califa

Omar, queriendo designar ese estado de cosas, decía que Ifrikiya (Afriqah) propagaba la discordia[2] en los corazones de sus habitantes. Con estas palabras daba a entender que esta región estaba llena de tribus y parcialidades; lo cual inducía a la población a la desobediencia y la insubordinación.

En Iraq, a la sazón, así como en Siria, el estado de cosas era distinto. El primero de estos países tenía tropas persas para su guarnición, el segundo, tropas griegas. Esos ejércitos se integraban de una mescolanza de gentes de toda laya, procedentes de ciudades y poblados. Cuando los muslimes hubieron efectuado la conquista de ambos países, ya no hubo allí resistencia ni revueltas de temer. En cambio en el Magreb, era todo lo contrario, las tribus berberiscas, eran de número incalculable; todas entregadas a la vida nómada, y cada una de ellas tenía un vivo vínculo de asabiya, y de familia. Cada vez que una de estas tribus llegaba a extinguirse, otra la reemplazaba adoptando sus hábitos de rebeldía y abjuración; por tanto los árabes tuvieron que sostener una dura y prolongada lucha para poder establecer la autoridad del imperio musulmán en Ifrikiya y el Magreb.

En Siria (Palestina), los israelitas encontraron tribus compuestas de filistinos (filisteos), cananeos, de descendientes de Esaú, medianitas, moabitas (descendientes de Loth), edomitas, amalecidas, griegos y nabateos; éstos se hallaban del lado de Mesopotamia y de Mosul. El número de estas tribus y la diversidad de sus sentimientos y sus intereses, era inmenso. Los israelitas experimentaron por ello enormes dificultades antes de lograr establecer allí su dominación y fundar un reino. Su autoridad fue frecuentemente perturbada por los disturbios, hasta el punto de propagarse a su propio seno aquel espíritu de desorden que alentaba en esos ámbitos. De tal suerte se veían ellos mismos a menudo en rebeldía contra sus reyes, y, por consecuencia lógica, jamás tuvieron un imperio sólidamente

establecido. Vencidos por los persas, luego por los griegos, fueron finalmente subyugados y dispersados por los romanos.

De muy distinto modo acontece en los países carentes de numerosas tribus y asabiyas. En éstos fácilmente se logra fundar un imperio; el soberano suele estar sin inquietudes, dado que las sublevaciones y las revueltas son muy raras. Un tal imperio no ha menester de apoyarse en una multitud de partidarios animados por un mismo vínculo de agnación. Semejante es el caso de Egipto y Siria en la actualidad; en ambos países ya no existen ni tribus ni parcialidades; nadie creería, inclusive, que este último país había sido un vivero de tribus. El sultán de Egipto la pasa con absoluta tranquilidad, puesto que en su territorio muy escaso es el espíritu de facción y de revuelta. Allí sólo hay un soberano y súbditos obedientes. El gobierno, regido por un príncipe de origen turco y sostenido por bandos (de mamelucos) pertenecientes a la misma raza, pasa de un soberano a otro, de familia en familia. Hay igualmente un califa titulado Abbasí y que desciende de los califas de Bagdad.

Al presente, el mismo estado de cosas se encuentra en España, país gobernado por Ibn Al Ahmar. Cuando la dinastía de este príncipe inició su carrera, no era muy fuerte y no tenía mucha tropa. Los Bani-el-Ahmar pertenecen a una de aquellas familias árabes que habían sostenido a la dinastía de los Omeya y de las cuales apenas quedan unas cuantas. Cuando el poder de los árabes fue aniquilado en España y los bereberes Lemtuna (Almoravides) y los Almohades hubieron efectuado (sucesivamente) la conquista de este país, los musulmanes españoles fueron de tal manera oprimidos y maltratados por los vencedores, que sus almas se colmaron de odio e indignación. En la época en que el gobierno de los Almohades se acercaba a su fin, los Sada[3] (o príncipes) de esta dinastía cedieron al rey cristiano un gran número de fortalezas, con la esperanza de obtener de él los socorros que les pusieran en condición de emprender la

conquista de Marruecos, capital[4] del imperio. Las antiguas familias árabes que quedaban en España y que conservaban aún el espíritu de solidaridad agnaticia, reuniéronse entonces; poco dispuestas por su origen a permanecer en las ciudades y adoptar un vivir estable, se habían dedicado a la carrera militar y servían en las milicias del imperio. Ibn Hud (rey de Zaragoza), Ibn-el-Ahmar (Nasrida, sultán de Granada), e Ibn Mardanish (jefe del Andalus oriental),[5] pertenecían a dichas familias. El primero, habiendo tomado el mando, fue proclamado en España la autoridad espiritual de los califas abbasidas, en tal carácter soliviantó al pueblo contra los Almohades, de los cuales acababa de repudiar la soberanía, y consiguió expulsarlos del país. En seguida Ibn-el-Ahmar aspiró al poder y, no queriendo reconocer por jefe religioso al califa abbasida, como lo había hecho Ibn Hud, hizo pronunciar la plegaria pública a nombre de Ibn Abi Hafs, jefe almohade y soberano de Ifrikiya. Para apoderarse del poder, no tuvo necesidad sino de un pequeño partido, compuesto de miembros cercanos a su propia familia, que se llamaban los Rouasá (raíces o jefes). En efecto, no tenía menester de una numerosa asabiya porque tal espíritu de solidaridad apenas existía en aquel ámbito, pues allí ya no había más que soberano y súbditos. Más tarde, tomó las armas contra el rey cristiano (Attaguiah) y, habiéndose logrado el respaldo de los príncipes zanatíes,[6] que habían atravesado el estrecho para refugiarse cerca de él, formó un cuerpo de tropas, al que confió la guarnición de sus fortalezas y fronteras. El soberano zanatí (merinida) que reinaba en el Magreb había concebido la esperanza de apoderarse de España; mas ese cuerpo de refugiados secundó a Ibn-el-Ahmar con todo denuedo, y lo sostuvo hasta que restableció sus negocios y afirmó la situación del Estado, conciliando los ánimos de sus súbditos y poniéndose al abrigo de toda agresión. La autoridad continúa todavía en su familia.

Empero, no hay que creer que Ibn-el-Ahmar haya podido fundar un reino sin estar apoyado por una asabiya, pues al iniciar su carrera tenía cierto partido, y si bien bastante pequeño, era suficiente para la ejecución de sus planes. De hecho, el espíritu de agnación y de tribu era bien escaso en España; por tanto, no había menester de un fuerte partido para realizar aquellas conquistas. ¡Y sólo Dios puede prescindirse del concurso de sus criaturas!

CAPÍTULO X

EN UN IMPERIO, EL SOBERANO ES NATURALMENTE LLEVADO A RESERVARSE TODA LA AUTORIDAD[1]

COMENCEMOS por el principio de autocracia. Todo imperio, como dejamos asentado, es el fruto de la asabiya. La asabiya se compone de numerosos núcleos, formados de otro tanto de tribus de las cuales una prevalece sobre las demás, dominándolas al punto de reunirlas y absorberlas. Es así como se forma la unificación capaz de someter a otros pueblos y alcanzar el imperio. Para esclarecer este principio, hacemos observar que el espíritu de asabiya en una tribu es equiparable al temperamento del ser creado. El temperamento es la mescolanza de los (cuatro) elementos —como ya lo hemos expuesto—. Ahora una mezcla de elementos que se neutraliza no podría formar un temperamento: para que este efecto se produzca, se precisa absolutamente que uno de los elementos predomine sobre los otros. Igual ocurre para con un número de familias reunidas en tribu y animadas por una misma solidaridad de agnación, pues una de dichas familias debe ser lo bastante fuerte para juntar a las demás, absorberlas, combinarlas en un solo cuerpo y concentrar en sí misma todos los sentimientos patrióticos y afectivos que las alentaban. Esta asabiya común, llevada de esta manera a su más alto grado de intensidad, no es asequible sino para familias ilustres habituadas el mando o en la administración. De esa suerte se desarrolla el amor propio poder de imponer su voluntad a los demás. Ese individuo ocuparía la jefatura del conjunto de familias y asabiyas coligadas debido a la superiori-

dad de su linaje. Como la soberbia y el orgullo son de la naturaleza animal que persiste en la especie humana, dicho jefe, como tal, jamás consentiría en compartir su poder con los demás, ni permitirles la participación en el mando o en la administración. De esa suerte se desarrolla el amor propio hasta la autodeificación, carácter propio de la naturaleza humana; así establecen los principios que la necesidad de gobernar hace indispensables. El jefe, *v. gr.*, debe ser único; porque con varios sobrevendrían conflictos muy nocivos a la comunidad. «Si hubiera en el universo otras deidades, además de Dios, ya se habría desorbitado». (Corán, sura XXI, vers. 22).

Un jefe supremo reprime la ambición de las familias o partidos puestos bajo sus órdenes; doblega la audacia de otros jefes desvaneciéndoles toda esperanza de participar en el poder con él. Domeña el anhelo de cuanto núcleo o asabiya que aspiren al mando impidiéndoles por cuanto medio llegar a ello; en cuanto posible, él se reserva toda la autoridad no dejando a nadie la menor porción.[2] Singularizado en la totalidad del poder, no tolera nunca partícipe alguno. Tal acaparamiento es asequible para el fundador de un reino; el sucesor suyo no lo logrará probablemente en sentido cabal, o ese será el tercer soberano de la dinastía. Ello dependerá del espíritu de independencia que anima a sus subordinados y de sus medios de resistencia. Lo que acabamos de indicar debe necesariamente ocurrir en todos los imperios; «ley de Dios para con sus siervos». (Corán, sura XL, vers. 85). ¡Y Dios, enaltecido sea, más sapiente!

Capítulo XI

LA NATURALEZA DEL PODER IMPLICA LA TENDENCIA AL LUJO

Cuando una nación debela a otra y le arrebata sus posesiones y la soberanía que venía ejerciendo logra un alto nivel de bienestar y abundancia. Los hábitos del lujo desarróllanse rápidamente en ella y abandona la vida áspera y estrecha que había llevado hasta entonces, a efecto de gozar de lo superfluo y de todos los placeres delicados que hacen el encanto de la existencia. Adopta las costumbres y modalidades del pueblo que acaba de reemplazar y empieza bien pronto a advertir cuán es lo superfluo indispensable. Dejándose arrastrar por toda clase de deleites y refinamientos, despliegan un gran esmero en su mesa, sus vestidos, sus muebles y vajillas. Los individuos rivalizan a quien tendrá las cosas más bellas, y se empeñan en sobrepujar a los pueblos vecinos por la excelencia de su cocina, la riqueza de su vestimenta y la elegancia de sus monturas. Todo ello sirve de paradigma a sus descendientes y no discontinúa hasta el fin del imperio. El grado de opulencia del que disfrutan es en relación con la magnitud de sus dominios; el lujo entre ellos alcanza un límite determinado por la importancia del imperio, su potencia y las costumbres del pueblo al que han sucedido. Disposición del Supremo respecto de sus siervos. ¡Y Dios mejor lo sabe!

Capítulo XII

LA INDOLENCIA Y EL REPOSO SON PROPIOS DE LA NATURALEZA DEL PODER

Un pueblo no puede alcanzar el dominio, a menos que insista en sus aspiraciones. Las aspiraciones tienen por meta la conquista y el imperio. Una vez obtenida la finalidad, discontinúan los esfuerzos.

«Me admiraba el empeño de la fortuna por separarme de mi bien amada, y cómo, después de llevado al cabo nuestro idilio, aquel empeño cesó».

Así, lograda la dominación, los vencedores ya renuncian a las penalidades y fatigas que se habían impuesto procurando el reposo, la tranquilidad y la molicie. Dedícanse entonces a gustar los frutos del imperio, a erigirse excelentes edificios, bellas mansiones y lucir rica vestimenta. Elevan palacios, construyen fuentes, plantan jardines y se entregan al goce de los bienes mundanos. Se inclinan preferentemente al reposo, evitando las fatigas, se esmeran por los bellos atavíos, los exquisitos manjares, los finos menajes y magníficos tapices. Ya acostumbrados a ese género de vida, transmiten el hábito a sus descendientes. La tendencia al lujo no ceja de acrecentarse entre ellos, hasta que Dios disponga su voluntad definitiva. ¡Y el Señor es el más excelso de los mandatarios, y el omnisciente!

Capítulo XIII

CUANDO EN UN IMPERIO SE HA AFIANZADO LA FORMA NATURAL DE ADOPTAR LA AUTOCRACIA E INTRODUCIR EL LUJO, ESE IMPERIO TIENDE A SU DECADENCIA

Este principio es demostrable de varias maneras: en primer lugar, el establecimiento de un imperio trae consigo necesariamente la propensión a la autocracia. En tanto que los núcleos (que integran la tribu) participan del poder se afanan conjuntamente para mantenerlo, sus ánimos de predominio y su ardor por defender la integridad del reino, son paralelos a sus ambiciones, al vigor de su altivez y el impulso común por el esplendor. Para elevar el edificio de este esplendor, afrontan la muerte gustosos y prefieren perecer antes de verlo malogrado. En cambio, cuando un miembro de la tribu se apodera de la autoridad en forma singular, reprime su espíritu de solidaridad agnaticia, refrena las bridas de su aliento y se atribuye toda la riqueza a exclusión de ellos. Por tanto, aquel entusiasmo por la gloria se disipa, su coraje de antaño se doblega y concluyen habituándose a la humillación y la servidumbre. La generación siguiente, criada en una atmósfera de degradación, se figura que la remuneración con que el sultán les gratifica es la justa retribución de los servicios que le prestan en su sostenimiento y en la defensa del territorio del imperio. Estos no lo conciben de otro modo alguno. Dentro de esta casta, raramente se encuentra quien acepte un sueldo que le obligue a arriesgar la vida; por ello el imperio se ve debilitado y, perdiendo aquel espíritu

solidario que significa la asabiya, y las fuerzas que dimanaban de ella, se hallaría comprometido en una vía que conduce a la decrepitud y la decadencia.

En segundo lugar, la naturaleza misma del imperio —como hemos expuesto— determina la introducción del lujo. Los hábitos del fasto van en aumento día a día, los gastos exceden a los ingresos, la renta se vuelve insuficiente, los pobres mueren de indigencia, los ricos despilfarran su dinero en ostentaciones, y tal estado de cosas va empeorándose de generación en generación hasta culminar en una bancarrota general. Entonces se comienza a sentir el látigo de la escasez; el sultán ordena a los funcionarios reservar sus recursos para gastos de las expediciones militares, y, como no encuentran el modo, él los castiga, confisca los bienes de su mayoría, ya apropiándoselos, o ya cediéndolos a sus hijos y sus protegidos. Tales medidas hacen imposible la situación de dichos funcionarios y en consecuencia se debilita la potencia del propio jefe del imperio.

Además, al alcanzar el lujo grandes progresos en una nación y que los sueldos se vuelven insuficientes, el jefe del Estado, o sea, el sultán, se verá forzado a aumentarlos, a fin de sacar de apuros a sus empleados y reparar la brecha abierta en su economía. Ahora, las recaudaciones producen un monto fijo, sin aumentar ni disminuir, y la elevación que se les podría hacer creando nuevos impuestos tendrá asimismo un límite infranqueable. Si se quiere consagrar las rentas del Estado a la burocracia y las tropas, distribuyéndolas con el aumento relativo de los sueldos a efecto de remediar la crisis en que se han visto sumidos por sus hábitos del lujo y los excesivos gastos, las consecuencias repercuten en la disminución del número de las tropas.

Efectuado el aumento, la opulencia logra nuevos progresos, un nuevo aumento se hace necesario y el número de las tropas continúa en disminución; tal se repite por tercera y cuarta vez,

hasta que los efectivos militares, ya de antemano muy reducidos, no bastarían para la defensa del país. El reino muestra su debilidad; las naciones vecinas, o bien las poblaciones y las tribus sometidas a su autoridad, cobran ánimo al grado de atacarle; finalmente desaparece, con la anuencia del Supremo, cuya voluntad ha prescrito análoga suerte a todo lo que Él ha creado.

Además, la índole del lujo corrompe al pueblo engendrando en su psiquis los matices del mal y de la depravación, tal como lo expondremos en el capítulo que trata de la civilización o la vida sedentaria. Bajo su influjo se pierden aquellas nobles cualidades que sirven de distintivo a las castas dignas del mando, y se caracteriza por lo opuesto, los vicios que presagian el movimiento retrógrado, y la ruina del Estado. Consecuencia que Dios reserva a todas sus criaturas. El reino caído en decadencia ve desaparecer su prosperidad, y padece periódicamente los embates de la decrepitud hasta sucumbir definitivamente.

Tercero, la índole del imperio, repetimos, invita a disfrutar de la tranquilidad y el reposo. Como todos los hábitos, la molicie deviene para el hombre una segunda naturaleza. Las generaciones siguientes, criadas en el seno de la abundancia y el fasto, ya no tienen aquella rudeza de costumbres contraídas en la vida nómada; su bravura prístina que conduce a las conquistas, ha quedado atrás, han olvidado los hábitos del pillaje, su desafío al desierto y su sentido de orientación en las inmensas llanuras. Tales generaciones ya no se distinguen de la plebe citadina excepto su perspicacia y su atavío; vueltas incapaces de resguardar la integridad del país, exhiben su falta de arrestos y de vigor. Todo eso repercute profundamente en la situación del imperio, cubierto ya con el ropaje de la senectud. Estas gentes continúan progresando en las nuevas modalidades del boato y los goces de la vida sedentaria; abandónanse al reposo, la molicie y los refinamientos; cuanto más se sumergen en ello, más se alejan de la sencillez primaria y de la aspereza del desierto;

pierden en su nuevo vivir aquella bizarría de antaño mediante la cual habían protegido al imperio, convirtiéndose en una onerosa carga para el gobierno con la necesidad incluso de tropas para protegerles. El lector encontrará bastantes ejemplos en la historia de las diversas dinastías; consultando esos volúmenes[1] convendría sin duda en la veracidad de nuestras aseveraciones.

Acontece a veces que, en un imperio acometido por la debilidad que produce el reposo y los goces del lujo, el soberano opta por tomar partidarios y auxiliadores de otros pueblos; escoge hombres acostumbrados a un vivir rudo y forma de ellos un cuerpo de milicias mucho más resistente que las antiguas tropas a las penalidades de la guerra, más capaz de soportar el hambre y las privaciones. De esta manera, remedia o detiene el avance de la senilidad por algún tiempo. Tal ha sucedido en Oriente con el imperio turco (de los mamelucos); la mayor parte de su ejército se compone de clientes de los jefes. El sultán selecciona de entre los esclavos traídos de distintos países cierto número de hombres para formar con ellos cuerpos de caballería y de infantería. Estos nuevos contingentes resultan más bravos en los combates y más endurecidos para las fatigas que sus predecesores, los hijos de los mamelucos, criados en medio de las profusiones, en el seno del poder y bajo el abrigo de la soberanía.

En Ifrikiya, otro tanto ocurre; el sultán almohade elige a menudo sus efectivos militares de entre las tribus zanatíes y árabes (nómadas); frecuentemente los va aumentando dejando a un lado los elementos propios, gentes enervadas por el lujo. De este modo, el reino recibe una nueva vitalidad que le protege contra los embates de la decrepitud. ¡Y Dios hereda la Tierra y todo su contenido!

Capítulo XIV

LOS IMPERIOS, ASÍ COMO LAS PERSONAS, TIENEN SU PROPIA VIDA

Sabed que, según los médicos y los astrólogos, la vida natural del hombre es de ciento veinte años, o sea de la especie que éstos llaman grandes años lunares. La vida, en cada raza de hombres, está sujeta a variaciones, siendo su duración determinada por las conjunciones (de los cuerpos celestes).[1] A veces excede de esta cifra de años y otras veces no la alcanza; así, los hombres nacidos bajo ciertas conjunciones viven hasta cien años, otros hasta cincuenta y otros hasta ochenta o setenta. Según los observadores (de cuerpos celestes), todo ello depende de las indicaciones suministradas por las conjunciones. Para la raza actual de los hombres, la duración de la vida oscila entre los sesenta y setenta años; tal como se encuentra mencionado en una de las Tradiciones del Profeta. La vida natural del hombre, cuya duración es de ciento veinte años, raramente se prolonga más allá de esos límites; eso depende de ciertas posiciones extraordinarias de la esfera celeste. Vemos un ejemplo de ello en el caso de Noé, así como en un pequeño número de aditas y thamuditas. En cuanto se refiere a la vida de los imperios cuya duración asimismo varía bajo la influencia de las conjunciones, pero, en general, no pasa de tres generaciones. La vida de una generación es de la misma prolongación que la edad promedio del hombre; es decir, cuarenta años, período en que el desarrollo del cuerpo alcanza su plenitud. Dios ha dicho: «Cuando alcanza la pubertad y luego llega a los cuarenta años, etc.». (Corán, sura XLVI, vers. 15). He aquí por qué habíamos dicho que la

vida de una generación es igual a la edad promedio de un hombre, quedando nuestra aserción justificada con lo que se infiere de la sapiencia divina que fijó en cuarenta años el espacio de tiempo que los israelitas debían permanecer en el desierto. Ese término fue señalado con el fin de hacer desaparecer de la existencia a la generación que vivía entonces y reemplazarla por otra a la cual la humillación de la esclavitud le era desconocida. De allí, pues, se infiere que el lapso de cuarenta años, promedio de vida de un hombre, es igual a la vida de una generación.

Decíamos que la duración de un imperio no pasa ordinariamente de tres generaciones. En efecto, la primera generación conserva su carácter nómada, los rudos hábitos del vivir salvaje, la sobriedad, la bravura, la pasión del pillaje y la coparticipación de la autoridad; por eso el espíritu de asabiya en esta generación permanece en vigor; su acero constantemente afilado, su vecindad temible, y los demás hombres se reconocen vencidos ante su ímpetu. La posesión de un imperio y la abundancia concomitante transforman el carácter de la segunda; para ésta, las costumbres del desierto se sustituyen con las de la vida sedentaria, las penurias se trocan por el bienestar y la comunidad del poder por la autocracia. Un solo individuo acapara toda la autoridad; el pueblo, demasiado indolente para intentar recuperarla, cambia el esplendor del poder por la abyección de la incuria. El vigor de la asabiya se quebranta un tanto; pero, a pesar de su abatimiento, se percibe que esta generación conserva aún una porción considerable de aquellas cualidades ostentadas por la generación precedente. Ella ha podido conocer sus costumbres, su altivez, sus afanes por la gloria, su ardor en rechazar al enemigo y en defenderse; por tanto no puede perder ese espíritu completamente. Espera incluso recuperar aquellos rasgos característicos; o quizá piense que aún los posee.

La tercera generación olvida totalmente la vida del desierto y las costumbres agrestes del beduinismo; desconoce la dulzura

del esplendor y de la solidaridad de la asabiya, habituada ya al régimen coercitivo, a sufrir la dominación de un amo y sumergida, por los imperativos del lujo, en cuanta delicia mundana. Los hombres de esta especie conviértense en una carga para el Estado; al modo de las mujeres y los niños, han menester de protección; entre ellos ni idea existe de la asabiya, el coraje de defenderse, de rechazar a un enemigo o de exigir un derecho les falta completamente, y, a pesar de ello, tratan de engañar al público con sus emblemas (militares), sus atavíos, sus aires de hábiles jinetes y su tono petulante. Un falso toque de barniz, para alucinar a la gente; porque, en general, son más cobardes que las mujeres, y si alguien les ataca, son incapaces de resistir. El soberano se apoya entonces en los extraños de valor reconocido, y se rodea de libertos y clientes en número más o menos suficiente para la defensa del país. Finalmente Dios dispone que tal imperio sucumba con todo el lastre que arrastraba. Lo anterior nos hace ver que, en el espacio de tres generaciones, los imperios llegan a la decrepitud y mudan enteramente de naturaleza. En la cuarta generación, el lustre del que la nación estaba rodeada desaparece completamente, tal como hemos indicado. Decíamos que una tribu debe su gloria y su distinción a cuatro generaciones de ilustres abuelos, y habíamos dado una prueba sacada de la naturaleza de las cosas, prueba perfectamente clara y basada sobre los principios que habíamos establecido en nuestros discursos preliminares. Si el lector tiene a bien examinarlos, no le faltará la ocasión de descubrir la veracidad, siempre que sea libre de prejuicios.

La duración de tres generaciones es de ciento veinte años, como acabamos de ver en lo que precede, lapso que las dinastías ordinariamente no exceden. Esto es un término aproximado que puede sin embargo llegar más pronto o más tarde. Si la existencia del reino se prolonga mayor tiempo, sería porque no se ha pensado atacarle; mas esto es un caso puramente acciden-

tal; la senilidad le sobreviene inevitablemente, aunque nadie le hubiere amenazado. En tal caso si el agresor se hubiera presentado, el reino habría sido incapaz de resistirle. Al fin llega la hora de su ocaso, momento que nadie podría adelantar ni atrasar. Así pues, los imperios, como los individuos, tienen una existencia, una vida determinada que les es propia; crecen, degan a la edad de la madurez, luego comienzan a declinar. De aquí se comprende lo atinado del dicho popular que asigna a los imperios una vida de cien años.

El lector que haya apreciado nuestras observaciones poseerá una regla mediante la cual podrá reconocer el número de abuelos que constituyen una cadena genealógica durante cierto intervalo, con tal que sepa el número de años de que dicho intervalo se compone. Esta regla es para los casos en que se duda de la exactitud del número de abuelos. Pues por cada cien años, se cuentan tres generaciones; esta proporción establece que, si el número de abuelos que de allí resulta concuerda con el que da el árbol genealógico, se consideran las indicaciones de este árbol como verídicas. Si el cálculo da una generación de menos que el árbol, eso muestra que se ha intercalado el nombre de un abuelo de más en la lista genealógica. Si, por el contrario, el cálculo proporciona un abuelo de más, se debe concluir que un nombre ha sido omitido de la lista. El mismo procedimiento puede emplearse para obtener el número de años cuando se conoce con certeza el de los abuelos. ¡Y Dios regula los días y las noches!

Capítulo XV

LA TRANSICIÓN DEL IMPERIO DE LA VIDA PRIMITIVA A LA VIDA URBANA

El devenir de estas evoluciones es cosa normal en el desenvolvimiento de todo imperio. De hecho, la preponderancia que conduce al dominio proviene del espíritu de asabiya y sus concomitantes, esto es, el valor intenso junto al hábito de rapiña. Factores que, por lo regular, no suelen producir todo su efecto, sino entre pueblos primitivos; por ello la iniciación de un imperio corresponde al período del nomadismo; ya efectuadas las conquistas sobreviene el bienestar y la abundancia. Ahora, el carácter más marcado de la vida sedentaria, consiste en el esmero que se aplica a la variación de los goces del lujo y la cultivación de las artes que se emplean en los diversos aspectos y modos que el mismo lujo demanda. Artes que se ocupan en la cocina, las vestimentas, las residencias, los tapices, las vajillas y en todo el resto del moblaje que armoniza con las bellas mansiones. A efecto de que cada una de estas cosas tenga la calidad inmejorable, se valen del concurso de artistas especializados. Un género de lujo acarrea otro; las artes se multiplican conforme a la variedad de los gustos y las tendencias que impulsan la fantasía hacia las voluptuosidades, los deleites y los goces de la suntuosidad en todas sus peculiaridades y formas. Los hábitos del vivir sedentario, con sus distintos matices, reemplazan necesariamente, en el imperio, al período de la vida nómada y sus respectivas costumbres, igual que la holgura acompaña, ineludiblemente, a la posesión de un imperio y se propaga entre los funcionarios todos del Estado. Estas gentes, en su nueva etapa,

adoptan siempre por modelo al pueblo que acaban de sustituir; suelen tener bajo los ojos todos los usos de sus predecesores y, en general, se complacen en imitarlos. Cosa análoga sucedió con los árabes al efectuar sus primeras conquistas. En aquella época, debelaron a los persas, acometieron a los griegos y se llevaron cautivos a sus hijas e hijos; mas no tenían a la sazón la menor idea del vivir sedentario. Se cuenta que cuando les presentaron por vez primera el moraqqaq (pan de harina, en forma de tortilla delgada y extendida) creyéronlo un pedazo de tela o papel y que, habiendo encontrado en las alacenas de Cosroes algunas bolitas de alcanfor, echáronlas en lugar de sal en la masa de la que hacían su pan.

Cuando hubieron sometido a los pueblos de esas comarcas, tomaron de ellos buen número a sus servicios escogiendo los más hábiles para mayordomos. Fue de éstos de quienes aprendieron todos los detalles de la administración doméstica. Hallándose en medio de una gran abundancia, se entregaron a los placeres con pasión extrema y, ya ingresados en la etapa de la civilización urbana y el lujo, procuraban todo lo que allí había de excelente para regalo propio, esmerándose hasta lo máximo en sus comestibles, bebidas, ropas, habitaciones, armas, caballos, vajillas, etc. Su afición a las ostentaciones rebasa todos los límites, destacándose sobre todo en sus festividades, bodas y festines. Veamos lo que Tabarí, Masudí y otros historiadores nos cuentan respecto a la boda de Al Mamún (el califa) con Burán, hija de Al Hasan Ibn Sahl. Al Mamún habiéndose ido en navío a Fam-es-Solh[1] para solicitar de Al Hasan la mano de su hija, éste colmó de dones a todas las personas que formaban el séquito del califa. A la hora del matrimonio, derrochó sumas enormes y Al Mamún asignó a Burán una dote de todas las magnificencias. Durante el festín de esponsales Al Hasan distribuyó ricos obsequios a los servidores del califa: sobre los de primera categoría hizo esparcir bolitas de almizcle de las cuales

cada una encerraba una cédula que amparaba la propiedad de una aldea u otro inmueble. Las bolitas fueron recogidas y cada uno de ellos obtuvo posesión de la propiedad que la buena fortuna y el azar le habían deparado. A las gentes de segunda clase repartió numerosas bolsas de oro; cada una contenía diez mil dinares. Los de la tercera clase recibieron cada uno una bolsa de dirhemes; todo eso sin contar las enormes sumas que gastara durante la estancia de Al Mamún en su casa. En la noche que condujeron la novia a la mansión del califa, éste le presentó mil rubíes como regalo nupcial; las bujías de ámbar gris, que ardían en el salón, pesaban cien mann cada una —un mann equivale a una libra y dos tercios de libra—. El cubre-cama era tejido con hilos de oro, bordado de perlas y engarzado de rubíes. Viéndolo, Al Mamún exclamó: «Diríase que ese maldito Abu Nuwas ya había visto esto cuando compuso aquel verso hablando del vino»:

> «Cual menudas y grandecitas pompas que se forman en su superficie; guijas de perlería sobre fondo de oro».

Para la noche del festín se proveyó, en el pabellón destinado a las cocinas, una cantidad de leña inmensa; tres veces al día, durante todo un año, habían estado acarreándola ciento cuarenta acémilas. Toda aquella montaña de combustibles fue consumida en dos noches. Se usó igualmente hojas de palma rociadas de aceite. Al Hasan había ordenado a los nautas tener todas sus embarcaciones prestas, a fin de transportar a través del Tigris, desde Bagdad hasta los alcázares imperiales, situados en Madinat-Al Mamún,[2] a las personas principales que debían asistir a la festividad. Los bajeles de guerra dispuestos al efecto, alcanzaban el número de treinta mil unidades, que permanecieron todo el día trasladando a aquel mundo de gentes; omitimos

otros detalles de la misma índole. Ostentaciones parecidas se desplegaron en Toledo con ocasión del matrimonio de Al Mamún Ibn Dzi-n-Nun.[3] El historiador Ibn Haiyan[4] hace mención de ello, asimismo Ibn Bassam,[5] en su «Dzajira». Pues bien, esos mismos árabes, en la primera etapa (de su dominación), no conocían más que los usos del desierto, y eran completamente ineptos para realizar cosas semejantes. Dominados aún por el reflejo de su pasado inmediato, sencillo e ingenuo, carecían de cuanto medio, así como de los artistas para montar parecidas festividades. Se cuenta que Al Haddjadj, queriendo celebrar la circuncisión de uno de sus hijos, mandó buscar a un dihqan[6] con el objeto de que le ilustrara sobre las fiestas que hacían los persas. —«Quisiera que me informaras —le dijo Al Haddjadj— cómo era la fiesta más esplendente que has visto en tu vida. —¡Con gusto, señor! —respondió el dihqan—. He presenciado el gran banquete que uno de los marzebanes[7] de Cosroes ofreció a sus conciudadanos. Allí se sirvió en platos de oro sobre bandejas de plata; cada bandeja, ocupada con cuatro platos, era llevada por cuatro azafatas. Cada cuatro convidados se sentaron en una mesa, y cuando hubieron terminado de comer e iban retirándose, su anfitrión obsequió a cada uno su correspondiente servicio y la azafata que le había servido». —«¡He! muchacho —gritó Al Haddjadj— degüella esos camellos y da de comer a la gente a nuestro modo». Convencido quedó de que semejantes magnificencias estaban muy por encima de sus medios. Mencionemos aquí las dádivas hechas por los Omeya; todas ellas consistían ordinariamente en camellos, siguiendo la costumbre de los árabes beduinos. Bajo las dinastías de los Abbasidas, los Fatimitas y sus sucesores, los dones eran espléndidos, como es sabido de todo el mundo. Esos príncipes enviaban a sus amigos cargas de oro y fardos de ropa; obsequiábanles asimismo finos caballos ricamente enjaezados.

Los Kotama ignoraban los hábitos del lujo en la época en que tuvieron relaciones con los aglabitas; en Egipto, los Bani Tafdj o Togdj[8] tenían costumbres muy sencillas; los Lemtuna (Almoravides) apenas se iniciaban en la civilización cuando atacaron a las pequeñas dinastías de Taifas que reinaban en España; otro tanto ocurrió con los Almohades (respecto de los Almoravides), así como los Zanata (Merinides) cuando combatieron a los Almohades, etc.

La civilización de la vida sedentaria y sus hábitos se transmiten de la dinastía que precede a la que la sustituye. Los persas transfinieron la suya a los Omeya y los Abbasides. Los Omeya españoles comunicaron su civilización a los soberanos almohades y Zanatíes del Magreb, conservándola éstos hasta el presente. La civilización de los abbasidas se transmitió a los Dailam, luego a los turcos selyúcidas, luego a los turcos mamelucos de Egipto, a los tártaros del Iraq árabe y del Iraq pérsico. Cuanto más potente es una dinastía, más se desarrollan en su seno los hábitos de la vida urbana. En efecto, esos hábitos son ajenos al lujo; el lujo sigue a la opulencia; ésta se adquiere por la conquista de un reino y es (siempre) en relación con la magnitud de los países sometidos. Todo ello, pues, guarda una relación directa con la importancia del imperio. Examinad ese principio y penetradlo bien; sin duda lo hallaréis exacto en lo que se refiere al proceso social y su organización. ¡Y Dios hereda la Tierra y todo su contenido, siendo el mejor heredero!

Capítulo XVI

EL BIENESTAR DEL PUEBLO INCREMENTA LA FUERZA DEL IMPERIO EN SU INICIACIÓN

En un pueblo que consigue fundar un imperio y disfrutar de la abundancia, el número de sus nacimientos alcanza un gran auge, los lazos de parentesco se multiplican y el cuerpo de sus guerreros se vuelve considerable asimismo el número de los libertos y protegidos. Las nuevas generaciones, criadas en medio de la opulencia, contribuyen a engrosar las fuerzas armadas, dado que en esa época el número de los núcleos agnados es tan crecido en la misma medida que la población. Cuando la primera y la segunda generación desaparecen, el imperio resiente los primeros embates de la senectud; los clientes y los protegidos son incapaces de sostenerlo por sí solos o de mantener la estabilidad, porque ellos no tienen participación alguna en los negocios públicos. Habrían sido más bien una carga para el Estado, aunque, en cierto modo, también asistentes. Por lo demás, al desaparecer la cepa, las ramas no pueden mantenerse independientemente; acaban por caer y morir a su vez. La potencia de imperio alguno puede permanecer invariable. He allí, como ejemplo, lo que ha sucedido al primer imperio fundado por los árabes musulmanes. Ese pueblo, como dejamos dicho, formaba, en tiempos de Mahoma y de los primeros califas, una población de aproximadamente ciento cincuenta mil almas, unos descendían de Módar y otros de Qahtán. Cuando la prosperidad del imperio hubo alcanzado su más alto auge, los contingentes guerreros aumentaron con el crecimiento del bienestar general; incluso se multiplicaron por la adjunción de clientes y pro-

tegidos que los califas tenían a su servicio. Se dice que en la toma de Amuriya[1] por Al Motasim, éste príncipe tenía en su campo novecientos mil hombres. No es nada remoto poder admitir la exactitud de esa cifra, teniendo en consideración el gran número de tropas que el gobierno empleaba entonces en la guarnición de sus fronteras cercanas y remotas, que se extendían desde el Oriente hasta el Occidente. Añádase a ello el cuerpo de milicias encargado de la guardia del trono, y el de los clientes y los protegidos. «Bajo el reinado de Al Mamún, dice Masudí, se hizo el empadronamiento de los miembros de la familia de los abbasidas, a fin de asignarles pensiones, y se halló que se componía de treinta mil individuos, entre hombres y mujeres». He aquí cómo una familia aumenta en menos de dos centurias. Ello proviene de la prosperidad del imperio y de la abundancia de que se ha disfrutado durante varias generaciones; puesto que los árabes, en la época de su primera conquista, estaban bien distantes de ser numerosos. ¡Y Dios, el creador, omnisciente!

Capítulo XVII

LAS FASES POR LAS QUE TODO IMPERIO DEBE PASAR Y LAS MUTACIONES QUE ELLAS PRODUCEN EN EL CARÁCTER DEL PUEBLO

Sabed que todo impetro atraviesa por distintas fases y su estado padece diversas alteraciones. Tales cambios influyen en el carácter de los componentes del imperio y les comunican sentimientos antes desconocidos para ellos. En efecto, el carácter de un pueblo depende naturalmente de la índole del estado en que se encuentra. Las fases o transmutaciones que tienen lugar en el estado de los imperios pueden reducirse comúnmente a cinco. En la primera, la tribu obtiene sus anhelos, vence a los defensores, abate la resistencia, conquista un reino y arrebata el poder a la antigua dinastía. Durante esta fase, el soberano comparte la autoridad con los miembros de la tribu; los asocia a su poder y procura con ellos la recaudación de los impuestos y la defensa de la integridad del reino. No se arroga exclusivamente ventaja alguna, porque el espíritu de asabiya, que había conducido al pueblo a la supremacía y que aún lo mantiene, así determina y le obliga a limitar sus ambiciones. En la segunda fase, el soberano usurpa toda la autoridad, priva de ella al pueblo y desbarata las tentativas de los que querrían participar del poder con él. Por otra parte, se ocupa en ganar a base de favores el apoyo de los hombres de influencia, en allegarse protegidos, tomar clientes y partidarios en crecido número, con el fin de poder reprimir el espíritu de insubordinación que anima a los integrantes de su asabiya y su parentela. Pues a pesar de que todas esas gentes son descendientes de un mismo ancestro que el

del soberano y de que hayan aportado su contingente por igual a la erección del imperio, termina por excluirlos totalmente del mando y rechazarlos, a efecto de reservárselo enteramente para sí. La alta posición de que se hace da a su familia una influencia excepcional; por eso se ve en la necesidad de refrenar las ambiciones de sus parientes, incluso mediante el empleo de la fuerza. Tal tarea es a menudo más ardua que la de sus predecesores, cuyos esfuerzos se limitaban a la conquista de un reino. Pues éstos sólo tenían que combatir a un pueblo extraño contando con el respaldo de toda una población alentada por un mismo espíritu de asabiya, mientras que ahora el soberano en cuestión debe luchar contra sus cercanos parientes sin tener más auxiliares que un pequeño número de elementos extraños. Por tanto, se halla embarcado en difícil empresa con grandes dificultades por vencer para lograr el designio que lleva trazado. La tercera fase es un período de ociosidad y sosiego. El soberano goza ahora de los frutos del poder; amo absoluto del imperio, se entrega a la pasión que impulsa a los hombres en pos de la riqueza, la perpetuación de vestigios y el amplio renombre. Consagra sus esfuerzos a la recaudación de los impuestos, al control de los ingresos y egresos, tomando cuenta de los presupuestos todos y del empleo de su dinero con previsión. Hace construir vastos edificios, grandes obras, importantes ciudades, enormes monumentos. Colma de dones a los jefes de tribus y los grandes personajes extranjeros que llegan a cumplimentarle, enriquece a sus parientes y prodiga el dinero y los honores a sus protegidos y sus servidores. Tiene el cuidado de hacer revista de sus tropas y de pagarles regularmente, cada nueva luna, un sueldo equitativo. De tal suerte se muestran, en los días de fiesta, los buenos resultados de esa conducta: el atavío del soldado, su equipo y sus armas; todo en excelente estado. Con ese bello aspecto de sus tropas, se ufana ante las naciones amigas e infunde temor a las que guardan hacia él sentimientos belico-

sos. Esta fase marca el fin del absolutismo ejercido por los jefes del Estado, porque hasta entonces procedían independientemente conforme a sus propias inspiraciones, cuyas realizaciones todas se circunscribían a su propia gloria, trazando el camino a seguir para sus sucesores.

La cuarta fase es una etapa de conformidad y concordia, el soberano se muestra satisfecho del esplendor fincado por sus predecesores; vive en paz con sus pares, reyes rivales en potencia; imita escrupulosamente la conducta de sus antecesores, y, bien persuadido de la habilidad que habían desplegado en laborar la grandeza de la nación, piensa que sería adverso si se apartara de su buen ejemplo. La quinta fase trae consigo el carácter del despilfarro y la dilapidación. El soberano derrocha en fiestas y placeres los tesoros amasados por sus predecesores; distribuye de ellos parte entre sus palatinos a título de liberalidad, empleando el resto en mantener el resplandor de sus recepciones y rodearse de falsos amigos y de elementos intrigantes, a quienes confía cargos que sobrepasan su competencia y en los cuales no saben cómo conducirse. Lastima de esa manera el amor propio de los principales de la nación; ofende a los antiguos protegidos, y se hace de enemigos que sólo esperan, para traicionarle, el momento oportuno. Mina el ánimo de las tropas derrochando en sus deleites el dinero que debería servir para pagarles sus gajes; jamás procura contacto con sus soldados, nunca les interroga acerca de sus menesteres y condiciones. De tal modo, destruye la obra que sus antepasados fundaron. Durante este período, el imperio cae en decadencia y resiente las acometidas de un mal crónico que debe arrebatarlo y que no admite remedio alguno. Finalmente la dinastía sucumbe de una manera cuyos detalles expondremos más adelante. ¡Y Dios es el mejor de los herederos!

Capítulo XVIII

LOS VESTIGIOS DE UNA DINASTÍA ESTÁN EN RELACIÓN DIRECTA CON SU POTENCIA ORIGINAL

Los monumentos dejados por una dinastía son debidos a la potencia de la que esta dinastía disponía en la época de su realización. En la misma medida que haya sido dicha potencia son los vestigios, tales como edificios, templos, etc. Decimos que hay una relación íntima entre la grandeza de los monumentos y el poder de la dinastía naciente. En efecto, se precisa, para llevar a cabo las vastas obras, el concurso de una multitud de obreros; es imprescindible reunir una muchedumbre que ayude a ejecutar los trabajos. Si el imperio posee vasta extensión y contiene numerosas provincias con muchos súbditos, la mano de obra abundaría y se concentrarían los obreros en inmensas cantidades de todas partes del territorio. En tal caso se efectúan obras de colosales dimensiones. Recuérdese, pues, de las construcciones dejadas por los aditas y los thamuditas, y de lo que el Corán refiere al respecto. Se ve todavía de pie (Tesifonte) el palacio de Cosroes (Iwan Kisra), que ofrece una prueba palmaria del poder de los persas. Se sabe que el califa Harún Ar-Rashid tuvo la decisión de abatirlo, que después de algunas vacilaciones inició la tarea; sin embargo se dio por vencido al no encontrar medios eficaces para realizar su proyecto. Se conoce lo que sucedió a este propósito entre el califa y Yahya Ibn Jalid el Barmecida.[1] Este ejemplo nos muestra que una dinastía es a veces capaz de construir lo que otra dinastía no puede derrumbar; ¡con la enorme diferencia en orden de facilidad entre el derrumbar y el construir! De allí se infiere también la diferencia

que había entre ambos imperios. Véase aún Bilat-el-Walid,[2] en Damasco, la mezquita fundada en Córdoba por los Omeya y el puente que atraviesa el río de ésta ciudad. Mencionemos todavía el acueducto de Cartago. Indiquemos asimismo los antiguos monumentos de Cherchel, en Mauritania, y las pirámides de Egipto, sin hablar de otros vestigios que se ven todavía de pie. Estos rastros muestran la diversidad de las dinastías y de sus respectivos imperios, en fuerza y poderío. Para construir aquellas monumentales obras, los antiguos empleaban los recursos de la mecánica como el hindam (la garrucha), *v. gr.*, y una muchedumbre de obreros. Por tanto, hay que guardarse de incurrir en la ilusoria opinión del vulgo, que pretende que los hombres de aquellos tiempos tenían los cuerpos y miembros mucho más desarrollados y poderosos que los nuestros. Pues entre la talla de los antiguos y la de los modernos hay mucho menos diferencia que entre los monumentos realizados en ambas épocas. La falsa idea que hemos señalado ha dado sin embargo origen a numerosas fábulas extravagantes: se ha escrito, sobre el tema de Ad, Thamud, Amalecitas, historias de una falsedad bien destacada. Una de las más extrañas es la referente a Og, hijo de Inaq, u Ouq, uno de los amalecidas a quienes combatieron los Bani Israel en Siria. Según esos cuentistas, Og era tan descomunal que cogía los peces del mar y los alzaba a cocer hasta el centro del sol. Añadían con ello a su ignorancia de la constitución humana el desconocimiento de la naturaleza de los cuerpos celestes, puesto que creían que el sol era caliente y que, cuanto más se aproximaba a dicho astro, más aumentaba el calor; no sabían que el calor es la luz, y que la luz, en la cercanía de la Tierra, es más intensa que en otras partes. Este fenómeno tiene por causa la reflexión de los rayos solares, que, al tocar la superficie del suelo, retornan a encontrarse con otros rayos aumentando todavía su calor. Pasando el límite hasta donde los rayos reflejados pueden alcanzar, allí ya no se encuentra calor;

en las regiones recorridas por las nubes, hace frío. En cuanto al sol en sí, no es ni caliente ni frío, es más bien un cuerpo simple, luminoso, sin temperamento distintivo. Según esos mismos individuos, Og, hijo de Inaq, pertenecía al pueblo de los Amalecidas o al de los Cananeos, pueblos que fueron presa de los israelitas cuando la conquista de Siria. Ahora bien, la talla de los israelitas era entonces aproximadamente como la nuestra; lo cual se demuestra por las dimensiones de las puertas de Jerusalén. Si bien se ha podido desmantelar esas puertas y restituirlas, mas nunca se ha cambiado su forma ni su tamaño. ¿Cómo, pues, sería posible tanta desigualdad entre la talla de Og y la de sus contemporáneos? El error que señalamos proviene del asombro que se experimenta ante los monumentos antiguos. Desconociendo que las dinastías de entonces podían reunir obreros en grandes multitudes y servirse de mecanismos en la construcción de grandes edificios, atribuyeron ese resultado a fuerzas inauditas que una talla gigantesca había dado a aquellos pueblos de la antigüedad; pero la cosa dista mucho de ser así.

Masudí refiere, basado en la autoridad de los filósofos (griegos), una opinión de la misma índole; pero es una opinión sin fundamento y completamente arbitraria. Dice que en la época de la Creación el cuerpo del hombre era, por su naturaleza, tan vigoroso como perfecto. Gracias a aquella perfección, los hombres vivían hasta una edad muy avanzada, y los cuerpos desarrollaban enorme fuerza. Según ellos, la muerte sobreviene a consecuencia de la desorganización de las fuerzas naturales; cuanto más intensas son estas fuerzas, más se prolonga la vida. Al principio del mundo, la duración de la vida estaba a su máximo y el cuerpo humano en toda su perfección. Tales ventajas disminuían gradualmente, con la disminución de la materia constitutiva, encontrándose al presente en el estado de aminoramiento que vemos. Dicha disminución —dicen— ha de continuar hasta la época de la desorganización general y la ruina del

universo. Se ve cuán fantástica es esta opinión; pues sencillamente carece de toda base, de toda prueba causal y de toda demostración racional. Podemos examinar ocularmente las habitaciones de aquellos pueblos, las puertas de sus ciudades, las calles que pasan junto a sus edificios, sus templos, sus residencias y lugares de habitación, tales como las moradas de los thamuditas taladradas en la roca viva; pues vemos allí habitaciones bastante pequeñas y puertas muy estrechas. El Profeta mismo nos ha hecho saber que esas excavaciones servían de moradas a los thamuditas. Ordenó arrojar la pasta que se había amasado con el agua de esa localidad, de no emplear aquella agua, sino verterla en la tierra. «No os entráis, dijo, en las habitaciones de gentes que han sido inicuos consigo mismos, a menos que lo hagáis llorando, a fin de que no padezcáis una desdicha semejante a la que les ha tocado». Las observaciones anteriores son aplicables igualmente a los vestigios de los países de los aditas, de Siria, Egipto, y todas partes de la Tierra, desde el Oriente hasta el Occidente. Lo que acabamos de enunciar a este respecto es la verdad escueta.

Podría agregarse a la nómina de los recuerdos que atestiguan la potencia de antiguas dinastías las descripciones de fiestas y bodas. Alardes parecidos a los que acabamos de referir a propósito del casamiento de Burán, del banquete ofrecido por Al Haddjadj y la magnificencia de Ibn Dzi-n-Nun. Otro tipo de memorias, constituyen las indicaciones respecto a las dádivas que los príncipes se complacían en prodigar. El valor de dichas dádivas es siempre en relación directa con la grandeza del imperio; ello se observa asimismo en los imperios que se aproximan a su decadencia. Los sentimientos generosos que animan a los príncipes se miden según el poderío de sus reinos y la extensión de sus dominios. Esos elevados ánimos no les abandonan jamás, hasta que su poder sea derrumbado. Considerad, por ejemplo, la manera en que Ibn Dzi-Yázin trató a la comi-

sión de los qoraishitas que se había ido ante él:[3] el obsequio que le hizo pesaba varios kilos de oro y plata, además de los esclavos; a cada miembro de la comisión le dio diez azafatas y un saquito de ámbar gris; decuplicó ese presente para Abdel Mottalib. Y sin embargo el reino de ese príncipe tan sólo se componía a la sazón de la capital del Yemen, padeciendo, por otra parte, la dominación de Persia. Se dejaba llevar de ese acto de liberalidad por su noble disposición y el ejemplo de sus ancestros, los Tobbá, que poseyeron otrora un vasto imperio sojuzgando a los dos Iraqes, la India y hasta el Magreb. Los Sanhadja de Ifrikiya,[4] se distinguieron igualmente por su generosidad: cada vez que una comisión formada de emires zanatíes llegaba a su corte, regalaban a cada uno de esos emires varias cargas de dinero, otro tanto de ropa y un crecido número de bestias de carga. La crónica de Ibn Ar-Raqiq encierra, a este respecto, un cúmulo de anécdotas. Es notoria, por otra parte, la prodigalidad de los Barmecidas sus dones y gratificaciones. Cuando se encargaban de aliviar la penuria de un pobre, no se contentaban con proporcionarle el sustento diario; le concedían una propiedad, un puesto en la administración o bien los medios de vivir en comodidad durante el resto de sus días. Se encuentra en los libros un gran número de rasgos de generosidad por los cuales los Barmecidas eran honrados. El valor de dichos dones, repetimos, era en proporción con el esplendor del reino. A esta lista podemos añadir a Djauhar As-Siqil-libí, secretario de Estado y comandante del ejército fatimita: Cuando partió de Qairauán (Kairuán) para hacer la conquista de Egipto, llevó consigo mil cargas de oro y plata. Pues bien, nada semejante a aquella puede ocurrir hoy día bajo nuestras dinastías modernas. Un inventario escrito por Ahmad Ibn Mohammad Ibn Abdel Hamid, contiene la relación de las rentas que las provincias del imperio enviaban al tesoro público, en Bagdad, bajo el reinado

de Al Mamún; lo hemos transcrito de la obra «Djirab-ed-Daula» (recursos del Imperio),[5] y helo aquí:

RENTAS DE LAS PROVINCIAS DEL IMPERIO

As-Sauad. 27 780 000 dirhemes;[6] además, en contribuciones diversas, 14 800 000 dirhemes; 200 capas de Nadjrán; 700 kgs. de lacre.

Kenker o kesker, 11 600 000 dirhemes.

Los distritos del Tigris, 20 800 000 dirhemes.

Holuán, 4 800 000 dirhemes.

Ahuáz, 25 000 dirhemes; 90 000 kgs. de azúcar.

Pares, 27 000 000 de dirhemes; 30 000 frascos de agua de rosa; 60 000 kgs. de aceite negro.

Karmán, 4 200 000 dirhemes; 500 piezas de telas del Yemen; 60 000 kgs. de dátil; 3000 kgs. de comino.

Makran, 400 000 dirhemes.

El Sind y los países adyacentes, 11 500 000 dirhemes; 450 kgs. de resina de áloe Índico.

El Sidjistán, 4 000 000 de dirhemes; 300 piezas de tela de seda rayada de distintos colores; 20 000 kgs. de azúcar refinada.

Jorasán, 28 000 000 de dirhemes; 2000 lingotes de plata; 4000 bestias de carga; 1000 esclavos; 27 000 túnicas; 60 000 kgs. de mirobálano (fruto medicinal).

Djordján, 12 000 000 de dirhemes; 1000 pies de tejido de seda.

Cumis, 1 500 000 dirhemes; 1000 lingotes de plata.

Tabarestán, Rubán y Nehuando, 6 300 000 dirhemes; 600 tapices de Tabarestán; 200 vestidos; 500 túnicas; 300 toallas; 300 tazas.

Ray, 12 000 000 de dirhemes; 60 000 kgs. de miel.

Hamadzán, 11 800 000 dirhemes; 3000 kgs. de confituras de granada; 36 000 kgs. de miel.

La región situada entre Básora y Kufa, 10 700 000 dirhemes. Masebedán y Rebán o Rayan, 4 000 000 de dirhemes.

Chehrezur, 6 000 000 de dirhemes.

Mosul y dependencias, 24 000 000 de dirhemes; 60 000 kgs. de miel blanca.

Azerbaidján, 4 000 000 de dirhemes.

Mesopotamia y los distritos del Éufrates de su dependencia, 34 000 000 de dirhemes, 1000 esclavos; 12 000 vasijas de miel; 10 halcones; 20 000 capas.

Kredj, 300 000 dirhemes.

Guilán, 5 000 000 de dirhemes; 1000 esclavos; 12 000 odres de miel; 10 halcones; 20 vestidos.

Armenia, 13 000 000 de dirhemes, 20 alfombras (de una especie llamada mahfura);[7] 1600 kgs. de zocom (pasta de mantequilla y dátil); 30 000 kgs. de pequeño pescado en salmuera; 200 mulas; 30 potros.

Kinnisrin, 420 000 dinares; 1000 cargas de aceite.

Damasco, 420 000 dinares.

Al Ordonn (Jordania), 97 000 dinares.

Palestina, 310 000 dinares; 900 000 kgs. de aceite.

Egipto, 2 920 000 dinares.

Barca, 1 000 000 de dinares.

Ifrikiya, 13 000 000 de dirhemes; 120 tapices.

Yemen, 370 000 dinares, sin contar las telas.

Hidjaz, 300 000 dinares.

En cuanto se refiere a España, nos dicen, basados en la autoridad de los historiadores de este país más digno de crédito,

que a la muerte de Abderrahmán An-Nasir, octavo soberano de la dinastía omeyada, se encontró en las arcas en donde guardaba sus tesoros cinco millones de dinares, repetidos tres veces, y que este acervo de oro pesaba quinientos mil quintales. He leído en una historia de (Harún) Ar-Rashid que, bajo el reinado de éste, una suma de siete mil quinientos quintales de oro acuñado entraba todos los años, al tesoro público.

Pasemos ahora al imperio fatimita.[8] He leído en la obra histórica (y biográfica) de Ibn Jal-likan, en el artículo en que habla de Al Fadl, hijo de Amir-el-Djoiush,[9] jefe que había enajenado a los califas fatimitas de su autoridad, que después de su asesinato se encontró en su tesoro seiscientos millones de dinares, [10] doscientos cincuenta celemines de dirhemes, sin contar las piedras preciosas, las perlas, las telas, los efectos, las sillas de montar y las literas, que eran en cantidades inmensas. En cuanto a los imperios de nuestro tiempo, el más poderoso es el turco, que domina en Egipto. El mayor desarrollo de su potencia alcanzó durante el reinado de An-Nasir Mohammad, hijo de Calaoun. Cuando ese príncipe fue exaltado al trono, los emires Bibars (El-Djachneguir) y Selar lo tuvieron recluido. Bibars lo depuso en seguida, apoderóse del trono y puso a Selar como su lugarteniente, mas An-Nasir logró arrebatarle el poder. Algún tiempo después, este príncipe adueñóse del tesoro de Selar, que había caído en desgracia.[11] He podido ver el inventario de esas riquezas y de allí he extraído los detalles siguientes:

Cuatro libras y media de rubíes índicos (o birmanos, según texto) y de rubíes balaj;

Diecinueve libras de esmeralda;

Trescientos grandes diamantes y ojo de gato;

Diez libras de piedras preciosas de diversas especies, para montar en sortijas;

Mil ciento cincuenta perlas de forma redonda y de distintos pesos, desde un grano hasta un mithcal;[12]

Un millón cuatrocientos mil dinares en oro acuñado;

Un surtido que brota de una fuente de oro;

Una cantidad incalculable de bolsas llenas de oro; se habían descubierto en un hueco secreto entre dos muros;

Dos millones setenta y un mil dirhemes;

Cuatro quintales de objetos de joyería.

La cantidad de telas, de efectos, de arneses, de cabras y de mulas, era en la misma proporción, así como el producto de sus fincas, sus ganados, sus mamelucos, sus azafatas y sus inmuebles.

En seguida los Banimerines fundaron un reino en el Magreb-el-Aqsa (el Marruecos actual). He encontrado en la biblioteca (o tesorería) de estos príncipes un documento escrito de puño y letra del gran tesorero, Hassun Ibn Bouac, el cual nos hizo saber que a la muerte del sultán Abu Saíd el erario real encerraba más de setecientos quintales de dinares de oro, y que el resto de su propiedad personal era en igual proporción. [Su hijo y sucesor, el sultán[13] Abul Hasan era todavía más rico. Cuando se apoderó de Telmosán, encontró en el tesoro de Abu Tashifin Abdel Uadita, soberano de esta ciudad, más de trescientos quintales de oro en lingote y acuñado, sin contar los otros objetos de valor que allí había en cantidad. Pasemos a los Almohades (hafsidas), soberanos de Ifrikiya. (Abú Yahya) Abu Bakr, príncipe a quien tuve la ocasión de tratar personalmente, y que era el noveno sultán (léase décimo) de esta dinastía, teniendo en desgracia a su general en jefe, Mohammad Ibn-el-Hakim,[14] le quitó cuarenta quintales de dinares de oro y un celemín de perlas finas y pedrerías; al ser saqueado su palacio, se llevaron una cantidad enorme de tapices y otros efectos. Me hallaba yo en

Egipto bajo el reinado del sultán Al-Malik-Adh-Dhafir Barcuc. Este príncipe habiendo destituido a su mayordomo, el emir Malimud, lo sometió a tortura a efecto de arrancarle sus riquezas. El oficial encargado de esa operación me aseguró que él había sacado al prisionero la suma de un millón seiscientos mil dinares, ganados, productos agrícolas, caballos y multas].

Ello se comprende[15] cuando se sabe apreciar la diferencia de las relaciones que existen entre los imperios (en lo que se refiere a su importancia y potencialidad). El hombre que niega la posibilidad de un hecho porque no ha sido testigo ocular de ello, o porque nada semejante había acontecido en su tiempo, ese hombre sería incapaz de reconocer las cosas posibles. Muchas personas principales al oír anécdotas de este género referentes a antiguas dinastías, inmediatamente las rechazan considerándolas como falsas. Esto no es nada acertado, porque las circunstancias del existir y del proceso social experimentan variaciones. Aquél que concibe solamente lo más sencillo de estos fenómenos, o incluso los de orden medio no podría reducir a los de orden elevado a la propia concepción. Si examináramos lo que se cuenta de los abbasidas, los Omeya y los fatimitas y comparáramos los hechos cuya realidad no admite duda alguna con lo que observamos en las dinastías que existen en la actualidad y que son mucho menos considerables que aquéllas, hallaríamos notable diferencia entre ambos grupos, debida a la diversidad de su potencia original y la magnitud de su imperio y población. Pues los hechos y vestigios de todo imperio reflejan siempre su poder primitivo en estrecha relación, como dejamos apuntado. Por ello no debemos negar la veracidad de esos anales, porque, muy a menudo, conciernen a hechos tan manifiestos y notorios que nos compelen a su aceptación, y, en ciertos casos, se incluyen en los relatos mejor conocidos y más auténticos. Vemos todavía con nuestros propios ojos los monumentos que esas dinastías han dejado. Deducid, pues, de la historia de

los imperios su categoría en potencia o debilidad, en grandeza o pequeñez; comparad en seguida esas nociones con la anécdota bastante curiosa que os vamos a contar (y juzgad si tenemos razón).

Bajo el reinado del sultán merinida Abu Inan,[16] un miembro del cuerpo de jeques[17] de Tánger, llamado Ibn Batuta, reaparece en Magreb. Una veintena de años anteriormente se había ido a Oriente, en donde había recorrido Iraq, Yemen y la India. En el curso de sus viajes, visitó Delhi, capital de la India, y fue presentado a Mohammad Shah, sultán de ese imperio. Este príncipe lo acogió bondadosamente y le confió el cargo de gran cadí malikita. Vuelto al Magreb, Ibn Batuta fue recibido por el sultán Abu Inan y, poniéndose a contarle las maravillas que había visto en sus recorridos por los diversos imperios del mundo, hablaba particularmente del reino de la India y refería, acerca del sultán de este país, anécdotas que llenaban de sorpresa a todo el auditorio. Decía, por ejemplo, que el soberano de la India, todas las veces que tenía que emprender una campaña de exploración, mandaba hacer el empadronamiento de los habitantes de la capital, hombres, mujeres y niños, y que en seguida les asignaba a todos, a cargo de sus propios fondos, lo suficiente para su alimentación durante seis meses. A su retomo de la expedición, entraba en su sede en medio de una multitud inmensa. Los habitantes salían en masa a recibirle, y, encontrándolo en el llano, en las cercanías de la ciudad, lo rodeaban por todos lados. Encabezando el cortejo, varias balistas llevadas sobre el lomo (de elefantes) iban lanzando, con sus armas, sobre la muchedumbre una cantidad de bolsas llenas de monedas de oro y plata, continuando así hasta que el sultán entraba en su palacio. Los cortesanos merinidas comentaban entre sí sobre esos extraños relatos y se decían en voz baja que el viajero contaba puras mentiras. Uno de aquellos días, me encontré con Fares Ibn Wardar, el célebre visir,[18] y platicando de esas historias, le di a

entender que yo compartía la opinión pública acerca de su autor. A esa observación, el visir replicó: «Guárdate bien de considerar como falsas las anécdotas extraordinarias que se cuentan respecto de otras naciones; no debes jamás desmentir un hecho por la sola razón de que a ti no te consta. De lo contrario, serías como el hijo de aquel visir que había vivido en una prisión desde su nacimiento. Ello es: "Un visir fue encarcelado por orden de su sultán, permaneciendo allí varios años con su hijito. Este, habiendo llegado a la edad de la razón, preguntó un día a su padre de qué eran las carnes que les daban a comer. El padre le respondió que eran de carnero, y le hizo la descripción de ese animal. Querido padre, le dice el hijo, ese debe ser parecido a una rata, ¿no es así? —¡Ah!, no, responde el padre, hay una gran diferencia entre un carnero y una rata. El mismo diálogo se repetía cuando se les servía carne de res o de camello. Pues el muchacho, no habiendo visto nunca otros animales en la prisión más que las ratas, creía que todos eran de la misma especie"».

Tal acontece muy a menudo a los hombres que oyen hablar de cosas exóticas; se dejan influir tan fácilmente por sus prevenciones en cuanto a hechos extraordinarios como por la manía de exagerarlos, a fin de hacerlos más sorprendentes aún, así como dejamos apuntado al principio de esta obra; por eso deben buscarse siempre los principios de las cosas y estarse en cautela contra esas primeras impresiones: entonces se podrá distinguir, por el simple buen sentido y la rectitud del instinto, lo que corresponde al dominio de lo posible y lo que no cabe; se reconocerá luego por verídico todo relato que no rebasa los límites de lo posible, rechazando lo demás. Por este término, no pretendemos la posibilidad absoluta, noción puramente intelectual, cuyo dominio es inmenso y no señala límite alguno a las contingencias de los acontecimientos; lo posible de lo que hablamos es aquel que depende de la naturaleza de las cosas.

Cuando se haya reconocido el principio de una cosa, su especie, su diferencia (de las otras), su magnitud y su fuerza, se podrá partir de allí y formar un juicio sobre todo lo que a ella se relaciona. Si ella rebasa los límites de lo posible, no debemos acogerla. Y di: «¡Oh, Señor mío! ¡Acreciéntame en sapiencia!». (Corán, sura XX, vers. 114).

Capítulo XIX

EL SOBERANO QUE SE COMPROMETE EN UNA LUCHA CONTRA SU TRIBU O LOS MIEMBROS DE SU AGNACIÓN SE HACE RESPALDAR POR SUS LIBERTOS Y SUS CLIENTES

El soberano debe su autoridad, como hemos reiterado, al esfuerzo de los hombres de su tribu. Es con su apoyo como logra mantener su poder y reprimir las revueltas. Escoge de entre ellos sus visires, sus recaudadores y los gobernadores de sus provincias, recompensándoles así por haberlo sostenido en su carrera de conquistas, por estarse interesados en todos sus proyectos, y porque, en todos los negocios y empresas, tienen el mismo interés que él. Tal es el estado de cosas mientras que el reino se encuentra en la primera etapa de su existencia. En la segunda fase, el soberano manifiesta intenciones despóticas; suprime a los miembros de su tribu la autoridad que venían ejerciendo repudiándolos enérgicamente. Al convertir a sus compatriotas en verdaderos enemigos por esa manera de proceder, se ve obligado a buscar amigos en otra parte. Es así como se vale entonces de los elementos extraños, a quienes confía su defensa y la administración del Estado. Pronto esas gentes consiguen gozar del favor y la privanza del príncipe; se ven luego colmados de beneficios, riquezas y honores; porque se desviven por protegerle contra las tentativas de sus tribales, prestos siempre para recuperar el poder y reivindicar las altas posiciones que habían ocupado. Al asegurar así toda la confianza del príncipe, se hacen acreedores a todas las consideraciones y las

preferencias, que el propio jefe les concede ampliamente. Los puestos, reservados hasta entonces para los miembros de la tribu, las principales direcciones, los cargos de visirato, el mando supremo de las tropas, las recaudaciones, en fin, todo es distribuido entre esos aliados y nuevos partidarios. El soberano les concede incluso el derecho de ostentar los títulos honoríficos que, hasta entonces, eran privativos suyos. Esas gentes devienen en efecto los favoritos más íntimos del caudillo, los amigos más sinceros y devotos. Semejante situación presagia la declinación del imperio y es síntoma de su crónica enfermedad proveniente de la pérdida de la asabiya, fundamento que fuera de la supremacía. La hostilidad que el sultán muestra hacia los principales de la nación, y las vejaciones con que les colma, acaban por indisponerlos contra él; presas del encono acechan la primera ocasión para vengar su dignidad, resultando de ese odio consecuencias fatales para el imperio; eso es un mal incurable. En efecto, la mutación que ha venido operando ocasiona inevitablemente una profunda impresión, que se propaga a las generaciones siguientes, hasta que el imperio haya dejado de existir. Véase, por ejemplo, el caso de la dinastía de los Omeya (de Oriente): esos príncipes se hacían sostener en sus guerras lo mismo que en la administración de sus provincias por los grandes jefes árabes, tales como Amr Ibn Sad Ibn Abi Waqqas; Obeidallah Ibn Ziad Ibn Abi Sefian, Al Haddjadj Ibn Yusof, Al Mohal-lab Ibn Abi Safra, Jalid Ibn Abdallah Al Qasrí,[1] Ibn Hobaira, Musa Ibn Nosair, Bilal Ibn Abi Burda Ibn Abi Musa Al Ashaarí, Nasr Ibn Saiyara y otros prohombres del mismo estrato. Otro tanto ocurre durante cierto lapso en los comienzos de la dinastía abbasida. Empero en seguida los califas se apoderaron de toda la autoridad y reprimieron las ambiciones de los árabes, que procuraban siempre el mando. Entonces el visirato pasó a manos de los extranjeros y los protegidos del soberano, como los Barmecidas, los Bani Sahl Ibn Nubajt y los Bani Tahir;

luego se transmitió a los Bani Buaih y a los libertos turcos, Baga, Wasif, Atamesh, Bakyak, Ibn Tulun y sus descendientes. Gentes que nada habían hecho por el establecimiento y la gloria del imperio obtuvieron así todo el poder. Ley de Dios que rige sobre sus siervos. ¡Y el Supremo mejor lo sabe!

Capítulo XX

DE LAS CONDICIONES DE LOS LIBERTOS Y LOS CLIENTES BAJO EL IMPERIO

En los imperios, una marcada diferencia existe entre los nuevos protegidos y los de antigua fecha, en lo que se refiere a los lazos que les ligan al soberano. El sentimiento que impulsa a la defensa y al predominio forma parte positiva del espíritu de asabiya, y sólo alcanza toda su fuerza por la influencia de los lazos sanguíneos y de parentesco. De ahí parte la disposición de la solidaridad mutua entre los parientes y los afines y el no hacer causa común con los extraños. Mas la familiaridad e intimidad que nacen de la relación de amo y esclavo, o del juramento (que liga el cliente al patrón), pueden igualmente tener el lugar de la asabiya. En efecto, aunque la relación de parentesco sea establecida por la Naturaleza, no tiene más que una importancia convencional, mientras que la verdadera vinculación resulta de un sentimiento real, fundado en la convivencia, el compañerismo, el obrar de concierto; se forma entre los que se han criado juntos, los que se han nutrido del mismo seno, los que han sido camaradas inseparables en todas las circunstancias de la vida y de la muerte.

Esta confraternidad dispone a los hombres a apoyarse recíprocamente, tal como se observa en todas partes. Véase, por ejemplo, lo que producen las buenas acciones: el que las hace y el que las recibe se ligan el uno al otro por lazos de un tipo particular, lazos que reemplazan a los sanguíneos, y que consolidan la cohesión de las dos partes. Así la vinculación de la sangre puede faltar; pero sus ventajas de hecho existen. Si la adhe-

sión que existe entre una tribu y sus clientes precede al advenimiento de esta tribu al reino, su arraigo sería más profundo, sus convicciones más sinceras y su afinidad más clara, considerada bajo los dos puntos de vista siguientes:

1.º Antes de ese acontecimiento, los miembros de la tribu y sus clientes comparten en plan de igualdad la misma suerte; muy pocas personas hacen entonces distingos entre los lazos de clientela y los de sangre; se consideran los clientes como parientes y hermanos, pero, después de la institución del reino, la dignidad y los honores del poder determinan el reparto entre el señor y sus parientes, a exclusión de los nuevos clientes, libertos y protegidos del soberano. Para mandar y gobernar, se hace necesario establecer una distinción de rangos en la nación. A partir de aquí los clientes (nuevamente adoptados) se encuentran colocados en el nivel de extranjeros, los lazos que les ligan al señor son muy débiles y su devoción poco real; por tanto gozan de menos consideración que aquellos clientes de antigua data.

2.º Si la tribu ha sido ligada a clientes y protegidos antes de la fundación del reino, el soberano y sus ministros ignoran regularmente la índole de esa cohesión, dado el tiempo que ha corrido entre una y otra época. Se cree por lo común que se trata de lazos de parentela, y eso sirve para fortalecer entre la comunidad el aliento de la asabiya. En cambio si la admisión de clientela ha tenido lugar después de la fundación del imperio, el hecho es generalmente conocido, dada su proximidad en el tiempo, guardándose por lo mismo de suponer que su participación de la tribu es debida a lazos sanguíneos. La solidaridad agnaticia es por ello más débil entre éstos que entre los clientes de antigua fecha. Si se examinara el caso con cierto detenimiento, se encontrarían ejemplo de este hecho en todos los imperios, y en todas las naciones regidas por el absolutismo. Los

que se han incorporado a la tribu con anterioridad al establecimiento del imperio muestran un gran apego al jefe que les ha hecho ese favor; adheridos a él por el vivo afecto que le profesan, se consideran como sus propios hijos, hermanos o parientes. Los clientes adoptados con posterioridad manifiestan mucho menos devoción al caudillo, muy poco vinculados a él. Esa es una realidad que salta a la vista; por eso, cuando el imperio se halla en el último período de su existencia, el soberano procura rodearse de elementos extraños; pero esos hombres no llegan a gozar de consideraciones iguales a las que honran a los clientes afiliados a la tribu antes de la fundación del imperio. Ello tiene dos causas: su incorporación al reino es demasiado reciente para ser olvidada, y el reino se encuentra a punto de sucumbir; por eso se ven privados de toda consideración. Lo que induce al sultán a valerse de protegidos y preferirlos a los antiguos clientes y libertos, es la arrogancia con que éstos se conducen para con él, y su audacia de mirarle con los mismos ojos que sus parientes y los miembros de su tribu. Las familias de los viejos clientes, incorporadas a la tribu desde largo tiempo, criadas al abrigo del príncipe o de sus abuelos, colocadas al propio nivel de las casas más ilustres del imperio, se habitúan a tratar al soberano con una familiaridad enojosa y una insolencia extrema; de tal modo, acaba por alejarlos de sí y tomar gente extraña a su servicio. Como la época en que escoge a éstos es bastante reciente, no alcanzan jamás a disfrutar de la consideración pública y conservan siempre su carácter de extranjeros. Esto ocurre en todos los imperios que se inclinan hacia su ocaso. Para designar los antiguos clientes se emplean regularmente los términos «sanaii» (protegidos), y «auliá» (amigos, allegados); en cuanto a los nuevos, se les llama «jadam» (servidores) y «aauán» (auxiliares). Y Dios es el walí de los creyentes. (Corán, sura III, vers. 61).

Capítulo XXI

DE LO QUE ACONTECE A UN IMPERIO CUANDO EL SULTÁN ES TENIDO EN RECLUSIÓN Y PRIVADO DE TODA AUTORIDAD

Tan pronto como la soberanía se afirma en una determinada rama de la tribu que sostiene al imperio, y en cierta familia de esta rama, los que gobiernan conservan para sí todo el poder e impiden a los demás miembros de la tribu tomar parte en ello. Sus hijos, elevados al ejercicio del alto mando, heredan la autoridad y la transmiten unos a otros. Sin embargo a veces alguno de los visires o cortesanos logra dominar al soberano y despojarle de sus facultades. Esto ocurre ordinariamente cuando un infante de corta edad o un príncipe de carácter débil ha sido designado por su padre, o por sus parientes y sus amigos, como heredero del poder soberano. Apenas asciende al trono, el joven príncipe se muestra incapaz de gobernar; entonces su tutor, personaje escogido regularmente de entre los visires o los palatinos de su padre, o de entre los clientes del sultán o de la tribu, se apodera del gobierno del imperio declarando que lo entregará al soberano tan pronto como éste se muestre apto para encargarse de él. Teniendo así expedito el camino al poder, mantiene al joven príncipe en una reclusión completa aficionándole a gustar de todos los deleites que el lujo podrá proporcionar, y, permitiéndole encenagarse en cuanta voluptuosidad, a fin de distraerle de los asuntos del gobierno, termina por someterle a su dominio. Ese mandatario, ya acostumbrado a los placeres, se figura que los deberes de un soberano se circunscriben a sentarse en el trono, a recibir de sus funcionarios el ju-

ramento de fidelidad, a escuchar llamársele «Vuestra Majestad», a estar encerrado y a permanecer en medio de sus mujeres. En cuanto al derecho de atar y de desatar, de ordenar y de prohibir, de dirigir los negocios del imperio y de vigilar el estado del ejército, del erario y de las fortalezas, se imagina que todo esto pertenece naturalmente al visir y se lo abandona. Ese ministro consolida así su autoridad, adquiere un fuerte matiz de mando y de dominio, y concluye por ejercer un poder absoluto, que transmite a sus hijos y sus parientes. Tal como hicieran, en Oriente, los Bouaih, los turcos (que estuvieran al servicio de los califas), Kafur Al Ajshidí y otros, y como Al Mansur (Almanzor) Ibn Abi Amer se apoderó del poder en España. En ocasiones el soberano retenido en reclusión, despojado de toda influencia, procura liberarse de las redes en que se encuentra atrapado, y recuperar el mando que le pertenece por derecho. Desde luego piensa castigar al usurpador, ya sea dándole muerte, o ya sólo destituirlo; pero las tentativas de esa índole raramente tienen éxito: pues una vez caído el poder en manos de los visires y los cortesanos, allí permanece casi definitivamente. La reclusión del sultán es ocasionada comúnmente por los progresos del lujo: los hijos del soberano, al pasar su juventud sumidos en los placeres, olvidan el sentir de su dignidad varonil y, habituados al ambiente de nodrizas y comadronas, acaban contrayendo, al par con su desarrollo, una blandura de alma que les torna incapaces de pretender el poder; no saben incluso la diferencia entre mandar y ser dominado. Satisfechos de la pompa con que se les rodee, sólo se preocupan por variar sus placeres y disfrutar de todos los aspectos del lujo. Tal usurpación de la autoridad es llevada a cabo por los libertos y clientes, cuando la familia reinante se singulariza en el poder, vedándolo al resto de la nación. Ello acontece necesariamente en todos los imperios, como ya hemos hecho observar. (La molicie del sultán y las ambiciones de los que le rodean), son dos males de los que

un imperio muy raramente se cura. Y Dios concede su autoridad a quien le place (Corán, sura II, vers. 247).

Capítulo XXII

EL VISIR QUE RETIENE AL SOBERANO EN RECLUSIÓN SE ABSTIENE DE TOMAR LOS TÍTULOS DE LA REALEZA

Desde la fundación del imperio, los abuelos del soberano reinante habían ejercido la autoridad soberana, hecho que debían a un sentimiento de nacionalidad proveniente de la asabiya de su pueblo y de la suya propia que absorbió a aquella y orientó a la comunidad bajo un mismo espíritu de solidaridad y cohesión, aportándole la distinción y devoción de todo el pueblo. El carácter del mando y de prevalencia, del cual la familia real ha adquirido un fuerte matiz, se conserva en su posteridad y garantiza la persistencia del imperio. Si el funcionario que logia poner bajo su dependencia al soberano cuenta con un partido dentro de esta familia, o dentro de la coligación de los clientes y los libertos, tal partido, poco habituado al mando, se deja arrastrar por la asabiya mayor y se incorpora a ella; por tanto el visir, no obstante haberse adueñado del poder, no deja traslucir sus deseos de usurpar el trono; se conforma más bien con las prerrogativas del poder, esto es, de ordenar y prohibir, atar y desatar, decidir y anular. Con tal conducta pretende hacer creer a los notables del reino que él procede conforme a las instrucciones que el soberano le transmite desde su privado,[1] y que no hace sino ejecutar las órdenes del príncipe, pues aunque se haya apoderado de toda la autoridad, evita ostentar las insignias, los emblemas o títulos reales, a efecto de alejar de sí la sospecha en sus ambiciosos proyectos. El portero, que, desde los comienzos del imperio, ocultaba al sultán y sus mayores a la

vista del público, sirve asimismo para encubrir la usurpación del visir y hacer creer a las gentes que este funcionario no es más que un simple lugarteniente del príncipe. Si dejara escapar el menor indicio que pudiera dar a adivinar sus verdaderas intenciones, la familia real y todos los partidos de la nación se mostrarían indignados de su osadía, y procurarían arrancarle el poder en el acto. A la primera voz de alerta, es seguro que encontraría la muerte, porque no ha adquirido todavía suficiente autoridad para tener a sus adversarios en la obediencia y la sumisión. Tal fue la suerte de Abderrahmán, hijo de Al Mansur Ibn Abi Amer: Tuvo la ambición de compartir el rango del mismo califa omeyada Hisham (Hixem) y los demás miembros de la familia real, y de ostentar el título de califa. No conforme con el poder absoluto que su padre y su hermano habían ejercido, menospreciando las prerrogativas de tan elevada posición, demandaba a su soberano, Hisham, que le transmitiera el califato. Tal actitud de insolencia indignó tanto a los Bani Meruán (omeyas) y los demás qoraishitas de España, que elevaron al trono a Mohammad Ibn Abdel Djabir Ibn An-Nasir, primo del califa Hisham, y marcharon contra los partidarios del ministro. Eso tuvo por resultado la ruina del partido amirita[2] y la muerte de Al Muaiyad, príncipe que habían proclamado califa y que se remplazó por un miembro de la familia real. Los Bani Omeya recuperaron la posesión del trono, conservándolo hasta la desintegración del imperio. ¡Y Dios es el mejor de los herederos!

Capítulo XXIII

DE LA REALEZA, SU VARIABLE ÍNDOLE Y SUS DIVERSAS ESPECIES

La realeza es una institución conforme a la naturaleza del hombre. Va habíamos dicho que la reunión de los hombres en sociedad es la que asegura la vida y la existencia de la especie humana. Para proporcionarse los alimentos y las cosas de primera necesidad, deben ayudarse mutuamente; las necesidades del vivir les habitúan a las transacciones y demás tratos para verificar sus menesteres y les empujan asimismo a arrebatar por la fuerza los objetos que les son útiles. Cada uno alarga la mano sobre la cosa que codicia, empeñándose por arrancarla a su vecino, dado que la violencia y la agresión son de las pasiones innatas de la naturaleza animal. Éste lo rechaza por la cólera y la indignación, resiste con todas sus fuerzas la tentativa del rapaz. Tal disputa conduce a la riña ineludible que da lugar a un combate masivo, a la efusión de sangre y la muerte de más de un individuo, de donde podría resultar el aniquilamiento de la especie humana. Eso tiene por causa el sentimiento que lleva a defender los bienes propios, sentimiento con que el Creador ha distinguido al hombre. Por tanto los hombres, no podrían existir sin un jefe que les impida atacar los unos a los otros. Para contener esas agresiones, se precisa un moderador, un gobernante, esto es, un rey poderoso, que disponga de suficiente potencia como lo exige la misma naturaleza del hombre. Tal moderador no tendría ningún ascendiente sin el apoyo de un fuerte partido; porque —ya lo hemos expuesto—, para resistir los ataques y repeler a sus adversarios, ha de estar sostenido por

una asabiya. El mando o la realeza es, pues, una noble dignidad; a ella aspiran todas las ambiciones, y tiene, en consecuencia, la necesidad de defensores; finalidad que sólo es factible mediante la asabiya. Ahora bien, entre los diversos pueblos, las asabiyas varían en su poder, y cada una ejerce su influencia en la población que la integra. El mando no corresponde, desde luego, a todas las asabiyas; pertenece, en realidad, a un caudillo que pueda mantener a su pueblo en la obediencia, recaudar los impuestos, proteger las fronteras del Estado, enviar expediciones y no soportar el control de otra autoridad superior. Tal es el verdadero mando según la acepción generalizada. El jefe que, por la ineficacia de su asabiya, no es capaz de cumplir uno u otro de esos deberes, no es más que un rey deficiente. Tales fueron en su mayoría los soberanos bereberes durante el reinado de los aglabidas en Kairuán; igualmente lo fueron los soberanos de los pueblos extranjeros (en Oriente) en la época en que los abbasidas iniciaban su califato. El príncipe cuya asabiya no predomine sobre todas las demás, y que carece de los medios de fustigar a sus adversarios, o que se halla colocado bajo otra autoridad soberana, es otro rey incompleto. Dentro de esta categoría podrían colocarse los emires de las provincias y los gobernadores de los países que integran el reino. Podríamos ver de ello numerosos ejemplos en los imperios de grande extensión; quiero decir que, en las comarcas remotas de cada imperio, se encuentran pueblos administrados por reyes que obedecen las órdenes del gobierno central. Tales fueron los reyes sanhadjitas (ziridas) bajo los fatimitas, los reyes zanatíes (los Miknasa, los Magraua y los ifrénidas),[1] que reconocían a veces la autoridad de los Omeya (españoles) y otras veces la de los fatimitas; asimismo los príncipes persas bajo los abbasidas, los emires y los reyes berberiscos, que, antes del Islam, obedecían a los francos, los reyes de las provincias de Persia bajo la dominación de Alejandro Magno y de su pueblo, los griegos. Ejem-

plos por el estilo muchos podrían citarse. El lector que quisiera mirar esto con atención encontrará que estamos en lo cierto. «Dios es soberano absoluto sobre sus siervos…» (Corán, sura VI, vers. 18).

Capítulo XXIV

LA EXCESIVA SEVERIDAD EN UN SOBERANO PERJUDICA REGULARMENTE AL REINO

El interés del pueblo no reside en la persona del sultán, ni en su buena presencia, ni en su hermosa figura, ni en su gran saber, ni en la elegancia de su escritura, ni en la penetración de su inteligencia. Lo que realmente interesa en él son sus relaciones con sus súbditos. En efecto, el vocablo «sultán» es un término que implica una cierta conexión, es decir, una relación que existe entre dos correlativos. El sultán es, en realidad, el posesor que guía a los súbditos, que rige su destino y se encarga de todo lo que les concierne. Así pues, el sultán es aquel que posee súbditos, y los súbditos son aquellos que tiene un sultán. La calidad que les es propia, en tanto que se relaciona con ellos, es la de amo o posesor, y significa que él es su señor. Cuando el señorío es bueno, así como sus consecuencias, el sultán resultaría con todas las cualidades deseables. En tanto que ello continúe bueno y bienhechor, todas las ventajas redundan en beneficio de los súbditos; mas, si es malo y nocivo, se traduce en perjuicio de éstos y puede llevarlos a la ruina. El buen señorío equivale, pues, a la benevolencia. Si el soberano se muestra violento, pronto a castigar, inquisidor de las faltas de sus súbditos y lleva estricta cuenta de sus flaquezas, el pueblo, atemorizado y abatido, procura escudarse contra la severidad del jefe con la mentira, la astucia y el engaño. Lacras que influyen en el carácter de los súbditos y devienen para ellos una segunda naturaleza; pierden por tanto su rectitud moral y todas sus buenas cualidades. Como secuela inmediata quizá abandonen al sultán en

momentos críticos en que va a librar una batalla o trata de rechazar a sus enemigos; la defensa del país sufriría las malas consecuencias, dada la indisposición de todos los ánimos. Quizá conspiren contra él y lo asesinen. Tal acontecimiento siembra el desorden en el Estado y deja al reino expuesto a las invasiones. Si, al contrario, su régimen tiránico se prolonga, el espíritu de solidaridad de la nación se debilita, y las fronteras quedan sin valladar. En cambio, si el soberano rige a sus súbditos con benignidad y los trata con indulgencia gana su confianza y se atrae sus afectos; agrupados en torno suyo, colaboran por su causa con abnegación y combaten a sus enemigos hasta el máximo sacrificio, manteniendo su autoridad en todas partes. Dentro de las virtudes del buen señorío se incluye la liberalidad del soberano con su pueblo y el celo por su protección. La protección a los súbditos es la razón de ser de la soberanía. La liberalidad es una manifestación de la bondad, un aspecto de la diligencia que el sultán muestra por asegurarles los medios de visir; y eso es un principio fundamental para ganar su afecto. Ahora es preciso saber que un soberano sagaz y de ingenio vivo pocas veces es dispuesto a la benevolencia; esta cualidad no se halla comúnmente sino en el monarca bonachón y cándido. El menor defecto de un soberano dotado de inteligencia aguda, es el imponer a sus súbditos tareas por encima de sus fuerzas; porque las perspectivas que su visión abarca quedan más allá de lo que ellos puedan alcanzar y cuando inicia una empresa, cree adivinar por su perspectiva, las consecuencias inherentes. Su administración es por tanto funesta para el pueblo. El Profeta mismo ha dicho: «Normad vuestra marcha sobre la del más débil entre vosotros».

A este propósito, recordemos que la ley no recomienda en el gobernante un talento demasiado penetrante. Esta máxima está basada en el caso de Ziad Ibn Abi Sefyan, cuando Omar lo destituyó del gobierno de Iraq. «¡Oh Príncipe de los creyentes! —

díjole Ziad— ¿es por incapacidad o por malversación que vos me habéis destitutido? —Ni por una ni por otra, respondió Omar; mas no deseo que vuestra elevada inteligencia sea un fardo para el pueblo De aquí se ha deducido la conclusión de que un gobernante no debía distinguirse por una excesiva inteligencia y sutileza, como Ziad Ibn Abi Sefyan y Amr Ibn-el-Ass, pues tales cualidades mueven al gobernante a un proceder tiránico y a imponer al pueblo obligaciones que le son insoportables. Por lo demás, ya volveremos sobre el tema hacia los finales de este libro. ¡Y Dios es el mejor de los reinantes!

De lo que precede queda evidente que, en un político, una sutileza demasiado viva es un defecto: es un exceso de inteligencia, de igual modo que la necedad es un exceso de simpleza. Así, pues, dentro de las cualidades del hombre, ambos extremos son igualmente censurables; solamente el justo medio merece los elogios. Así la generosidad ocupa el medio entre la prodigalidad y la avaricia; la bizarría se coloca entre la temeridad y la cobardía. He ahí el por qué se dice de un hombre de inteligencia extraordinaria: «Es un demonio (shaitan), un endiablado (motashaiten)». ¡Y Dios crea lo que le place! ¡Y es omnisciente y omnipotente!

Capítulo XXV

SOBRE LA DIGNIDAD DE CALIFA Y LA DE IMAM

Siendo el verdadero carácter del dominio la reunión de los hombres en sociedad, producida por la fuerza de las cosas y devenida necesaria por el espíritu de predominio y sujeción proveniente del impulso irascible y de la animalidad, ya establecido el dominio, los mandatos del soberano se desvían a menudo de la equidad y dañan el bienestar material de los pueblos. En efecto, impóneles ordinariamente cargas que exceden de sus posibilidades, y ello es con el objeto de llevar adelante sus proyectos y de satisfacer sus apetitos. Ciertamente que (en las diferentes dinastías) esa manera de proceder varía de soberano en soberano, según la naturaleza de sus designios. En todos los casos, el pueblo difícilmente se presta a la sumisión; en seguida empieza a desobedecer, y surgen los bandos; lo cual conduce a las revueltas y los combates. Entonces el príncipe se ve obligado a adoptar un código de leyes que los súbditos acepten y cuyos preceptos consientan en respetar, tal como se había hecho en Persia y en otros pueblos. La dinastía que no se sirva de ese medio de gobernar, no podría efectuar su programa ni consolidar su dominio. «Ley de Dios que rige sobre sus criaturas». Si tal código ha sido redactado por los doctos, los providentes y los grandes hombres del reino, ofrecería un sistema de leyes racionales; si emana de Dios, que lo haya hecho promulgar por un legislador divinamente inspirado, comprendería una serie de reglamentos basados sobre la religión y provechosos a los hombres, no solamente en esta vida, sino también en la otra. Porque el hombre no ha sido creado únicamente para este

mundo; pues esta vida temporal no es otra cosa que simples vanidades e ilusiones, puesto que ella concluye en la muerte. Dios nos dice todavía: ¿Pensáis que os hemos creado en vano? (Corán, sura XXIII, vers. 115). El hombre ha sido puesto en el mundo para practicar la religión, que ha de conducirle a la dicha, en la vida futura, «por la senda del Señor cuyo es cuanto hay en los cielos y la tierra». (Corán, sura XLII, vers. 53). Los hombres han recibido diversas compilaciones de leyes reveladas, sirviendo a orientarles hacia la verdad y a fijarles sus deberes en todo lo que se refiere a sus semejantes y a la religión. Aun el dominio; institución que deriva naturalmente de la reunión de los hombres en sociedad, encuentra allí igualmente las prescripciones para reglarlo, dándole un carácter religioso, a fin de que todas las instituciones humanas sean colocadas bajo el control de la ley divina. A ojos de esta ley, la opresión, el empleo de la fuerza bruta, los ultrajes que se cometen cuando se dan rienda suelta a la cólera y las pasiones, son actos tiránicos y reprensibles. Las leyes que emanan de la sabiduría humana reprueban asimismo esos actos; pero todo lo que éstas prescriban contradictorios a las previsiones de la ley divina merece igualmente la condenación. Porque esto es discurrir sin el auxilio de la luz de Dios. «Mas, a quien Dios no ilumina jamás tendrá luz». (Corán, sura XXIV, vers. 40). Por lo demás, el Legislador inspirado sabe mejor que nadie lo que conviene a los intereses y la dicha de los hombres, puesto que él conoce lo que a ellos les es oculto, es decir, las cosas de la otra vida. Además, las obras de cada individuo, sea rey o cualquier sujeto, se presentarán todas delante de él el día de la resurrección: «Estas son vuestras acciones que se presentarán delante de vosotros», ha dicho el Profeta. Las leyes de origen humano (ahkamo-es-siasa) sólo tienen en vista el bienestar de los hombres en este mundo: «conocen lo aparente de la vida mundanal». (Corán, sura XXX, vers. 7); empero las leyes de procedencia divina tienen por finalidad asegurarles la

dicha en la otra. Las leyes emanadas del Creador imponen (al soberano) la obligación de inducir a los hombres a observar lo que ellas prescriben relativamente a sus intereses en este mundo y en el otro. Para hacer ejecutar esas prescripciones, se precisa un profeta, o un hombre que ocupa el puesto de tal; tales son los califas. El lector comprenderá ahora la índole del califato; verá que el dominio neto es una institución conforme a la naturaleza humana, y que obliga a la comunidad a laborar para realizar los proyectos y satisfacer las pasiones del soberano; advertirá que el gobierno reglado por las leyes sirve para dirigir Ja comunidad según las miras racionales, a efecto de que el pueblo disfrutara de los bienes terrenales y asegurarse contra las eventualidades nocivas; sabrá que el califato encauza a los hombres de acuerdo con la ley divina, a fin de garantizar su felicidad en la vida futura; ya que, en lo que respecta a los bienes de este mundo temporal, el Legislador inspirado los relaciona a los del mundo espiritual. Así pues, el califa es, en realidad, el lugarteniente del Legislador inspirado, encargado de mantener la religión y de servirse de ella para gobernar el mundo. Más adelante, al volvernos sobre estas materias, el lector las meditará y comprenderá mejor. «Y Dios es sapientísimo, prudente». (Corán, sura XII, vers. 100).

Capítulo XXVI

DE LA DIVERSIDAD DE OPINIONES QUE EXISTE A CAUSA DEL CALIFATO, Y DE LAS CUALIDADES QUE UN CALIFA DEBE POSEER

Hemos dicho que esta dignidad no es, en rigor, sino una lugartenencia. Quien de ella es investido representa al Legislador inspirado, se encarga de mantener la fe, y, por cuyo medio, gobernar el mundo. Esta función se designa indistintamente por los términos califa (califato, o lugartenencia) e imam (imamato). Al que la desempeña se le dan los títulos de califa y de imam; se le titula también sultán, como ha ocurrido en los últimos siglos, en que ha habido varios califas contemporáneos. Algunas naciones se distanciaron entre sí, no encontrando a nadie que poseyera todas las cualidades requeridas en un califa, se veían obligadas a conferir esta dignidad a cualquiera que se apoderaba del poder entre ellas.

La denominación de imam al califa, es debida a la analogía con el imam que dirige la plegaria pública, en cuanto a la observación e imitación de sus actitudes por toda la congregación. De allí proviene el empleo del término «gran imamato» para designar el carácter de califa. Adoptóse en un principio el vocablo califa, porque ese jefe sucede y sustituye al Profeta ante el pueblo. Se puede decir «el califa» simplemente, o bien «el califa del Enviado de Dios». Algunos le llamaron en ocasiones «Jalifat-Allah» (sucesor de Dios); pero eso dio lugar a una controversia: los que admitían esta forma se apoyaban en el hecho de que Dios había acordado para los hombres la sucesión univer-

sal (sobre todas las criaturas). Ha dicho, por ejemplo: «Voy a instituir un vicario en la tierra». (Corán, sura II, vers. 30), y: Él fue quien os designó herederos en la tierra. (Corán, sura VI, vers. 165). La mayor parte de los doctores rechazan sin embargo el empleo de este último título, declarando que el significado de los versículos citados no lo autoriza. Estos se basan en las palabras de Abu Bakr, que prohibió a los musulmanes llamarle «vicario de Dios». «Yo no soy vicario de Dios —objetó—, más bien lo soy de su Apóstol». La vicaría —agregan— puede haberse solamente respecto del ausente; quien está siempre presente no tiene de ella ninguna necesidad.

El establecimiento de un imam es una cosa de obligación; la ley, fundándose en el consenso unánime de los Compañeros del Profeta y de sus discípulos, lo ha declarado necesario. Inmediatamente a la muerte del Profeta, sus Compañeros apresuráronse a prestar el juramento de fidelidad a Abu Bakr y a confiarle la dirección de todos sus asuntos. Ese ejemplo fue seguido durante los siglos sucesivos, de tal modo las gentes no quedaron abandonadas a su suerte. Aquel consenso general (de los Compañeros) prueba todavía la necesidad del imam. Algunos doctores han enseñado que esa necesidad es de comprensión puramente racional y que el consenso unánime en cuestión es la determinación de un juicio fundado sobre la razón. «La simple razón, dicen, es suficiente para demostrar la necesidad del imamato. Los hombres están obligados a vivir en sociedad; si permanecieran aislados unos de otros, sería imposible su existencia. Pues bien la reunión de los hombres en sociedad y la diversidad de sus intereses traen inevitablemente las pugnas, y, en tanto que no se halla allí un moderador que los contenga, esas pugnas concluyen en los choques. Un estado de cosas tal amenaza la existencia de la especie entera. Ahora la conservación de la especie es una de las principales finalidades de la ley divina». Este razonamiento es idéntico al que empleaban los filóso-

fos, cuando querían demostrar que la facultad de las profecías existe necesariamente en la especie humana, y nosotros ya indicamos lo paralógico de su argumento.[1] Una de sus premisas señala que la designación de un moderador al que todo el pueblo debe someterse como a un artículo de fe y creencia sea ordenada por la ley divina. Principio inadmisible. El moderador puede derivar su autoridad de la potencia que la posesión del poder le confiere, o bien de las fuerzas en que él se hace apoyar. (¿Qué dirían) si se tratara de un pueblo tal como los Madjus u otros, de los que no han recibido una ley revelada, o de un pueblo al que jamás ha llegado la enseñanza de una religión? (Pues tales gentes, no obstante, tenían sus jefes para regirlos). Puede aún replicarse a su argumento de otra manera: para prevenir los conflictos, bastaría que cada individuo supiera que la injusticia le es prohibida por la fuerza de la razón. Cuando dicen que las impugnaciones no tienen lugar en tal país, porque los habitantes poseen una ley revelada, y que, en tal otro, no acontecen porque hay allí un imam, su razonamiento carece de todo valor: cualquier jefe poderoso bastaría, enteramente como un imam, para mantener el buen orden; el pueblo mismo podría hacerlo, acordándose a evitar las pugnas y no perjudicarse mutuamente. La conclusión de esos doctores deducida de sus premisas es completamente insustancial. Además, su argumento concluye en este principio: «Lo que hace comprender la necesidad de un imam», es la ley; es decir, el consenso general del que hemos hablado más arriba.

Algunas personas sostienen respecto al imam una opinión muy particular. Ni la ley ni la razón, dicen, demuestra la necesidad de tal función. Ciertos motazilitas pertinaces, algunos jaridjitas y otros individuos han profesado esta doctrina. Según ellos, el único deber del imam es ejecutar las prescripciones de la ley; pues si el pueblo conviene en seguir las reglas de la justicia y ejecutar los mandatos de Dios, la función de un imam no

sería necesaria, puesto que bien se podría prescindir de tal personaje. Para refutar esta opinión, el acuerdo unánime de todos los pueblos múslimes bastaría por sí, pero los hombres que la profesaban rehuían más bien de la soberanía y sus abusos, tanto como de las ambiciones, del espíritu de predominio y de la afición a los bienes mundanos, abrazando así el principio de la inutilidad del imamato. Tanto más fueron inducidos a repudiar a dicha institución, cuanto que hallaban en la ley una multitud de pasajes enderezados contra esos abusos y sus practicantes. Ahora, debemos hacer observar que la ley no condena la soberanía en sí misma ni al que la ejerce; no censura sino los excesos que de ella proceden, esto es, la tiranía, la injusticia y la sensualidad. Nadie duda que la ley reprueba los vicios que nacen de la soberanía, de igual modo que elogia la justicia, la equidad, el cumplimiento de los mandatos de la religión y su defensa; mas estas virtudes pueden asimismo proceder de la soberanía, y la ley les asigna una recompensa. Es por tanto evidente que la ley no condena a la soberanía categóricamente como tal, sino que a ciertas características y circunstancias que de ella derivan; no demanda su abolición, así como reprueba el impulso irascible y la concupiscencia en las personas responsables, ella no pretende la supresión total de estas pasiones que, en caso de necesidad, pueden tener resultados útiles; procura solamente darles una buena dirección. David y Salomón poseyeron un reino sin par; con todo eran profetas queridos de Dios. Diríamos todavía a aquellas personas: La soberanía os repugna porque vosotros la creéis inútil; mas ese motivo no tiene ningún valor: vosotros convenís todos en que debe hacerse observar las prescripciones de la ley; pues bien, para alcanzar ese objetivo, es obligatorio recurrir al empleo de la fuerza y al apoyo de un poderoso partido cuyo espíritu de asabiya sea bien pronunciado. Pero la asabiya conduce indefectiblemente a la soberanía, y he ahí el reino fundado. Por lo demás, supongamos que se ha

descuidado de establecer un imamato, objeto principal de vuestra aversión; en cambio, los Compañeros y sus discípulos habían acordado considerar a esta institución como necesaria; luego la obligación de tener un imam está impuesta a toda la comunidad, y a los hombres que ejercen el mando de escogerlo e instalarlo en sus funciones. Todo el pueblo está entonces obligado a obedecerle, porque el Altísimo mismo ha dicho: «¡Oh creyentes! obedeced a Dios, obedeced al Apóstol y a las autoridades entre vosotros». (Corán, sura IV, vers. 59). «No es permitido haber dos imames» a la vez;[2] tal es la opinión de casi todos los doctores de la ley, opinión basada en el sentido literal de ciertas Tradiciones que se encuentran en As-Sahih de Moslem,[3] en el capítulo que trata del derecho de mando (imara). Algunos legistas creen, entretanto, que esta regla no es aplicable más que a un mismo país o a dos que se tocan; pero, cuando hay cierta distancia entre las provincias que la autoridad del imam ha establecido en una de ellas no podrá hacerse sentir en la otra, es permitido —según declaran éstos— instalar en esta última un segundo imam, para velar por el bien de la comunidad. Entre los doctores célebres que han emitido esta opinión cuéntase el ostadz (profesor) Abu Ishaq Al-Isfarainí, jefe de los teólogos dogmáticos.[4] El imam de Al Haramain[5] parece aprobar la misma doctrina en su obra intitulada *Al Irshad* (La Orientación). Los doctores de España y del Magreó se inclinan asimismo a la propia opinión. Los de España eran muy numerosos cuando prestaron el juramento de fidelidad a An-Nasir Abderrahmán, de la familia Omeya, dándole el título de Emir-el-Muminin (Príncipe de los Creyentes) así como a sus descendientes. Este título, que es uno de los signos de la dignidad del califa —tal como lo veremos más adelante—, fue luego tomado por los soberanos almohaditas del Magreb. La opinión de los que justifican la nominación de los dos imames es rechazada por ciertos legistas como opuesta al acuerdo general (de los an-

tiguos doctores). Esta objeción nos parece frágil; si los antiguos habían tenido, a este respecto, una opinión unánime, el ostadz Abu Ishaq y el imam de Al Haramain, que sabían tan bien las doctrinas basadas en el consenso general (de los primeros musulmanes), estuvieran en plena guardia para defenderlas. Es verdad que Al Mazarí[6] y An-Nawauí[7] han intentado rebatir a Imam Al Haramain, apoyándose en el sentido literal de las Tradiciones precitadas. En tiempos no remotos de nosotros, algunos doctores han procurado probar (de distinta manera, que la existencia de dos imames a la vez es ilegal). Dicen que cada imam sería capaz de contrariar los designios del otro, citando, a este propósito, el pasaje del libro revelado, donde Dios ha dicho: «Si hubiera en el universo otras divinidades, además de Dios, ya se habría desorbitado». (Corán, sura XXI, vers. 22). La aplicación de este versículo no es justa; ciertamente encierra una prueba inteligible que Dios presenta a nuestra consideración: queriendo conducir a los hombres a profesar su unicidad, dogma en el que Él ha ordenado creer, les ofrece una prueba fundada sobre la razón y capaz de fortalecer su convicción. Empero nosotros tratamos aquí del imamato, y buscamos un texto que veda el establecimiento de dos imames y que pueda constituir una prohibición legal y absoluta. Pues un texto no podría servir de prueba en la cuestión que nos ocupa, a menos que sea precedido de una introducción así concebida, «considerando que la multiplicidad de imames ocasionaría el mal, etc.». En tal caso la prueba sería buena, y la prohibición, legal, porque debemos abstenernos de lo que ocasiona el mal.

Las cualidades requeridas en un imam son en número de cuatro: el saber, la probidad, la aptitud y la sanidad de los sentidos y de los miembros que influyen en la actividad del espíritu o del cuerpo. Se ha agregado todavía una quinta condición, la de pertenecer por nacimiento a la tribu de Qoraish; pero este requisito ha sido revocado por indecisión. El saber es evidente-

mente necesario; es preciso para conocer y ejecutar los mandatos de Dios, la nominación de un imam que ignore que la ley no es válida. El saber, no obstante, no basta por sí solo; es preciso el «Idjtihad», esto es, el esfuerzo de elaboración personal, de bases escritoriales, porque es un defecto remitirse siempre al dictamen ajeno; el individuo que desempeña las funciones de imam debe ser perfecto en lo que concierne a las cualidades morales y en cuanta circunstancia. La probidad es indispensable, porque el imamato es una dignidad religiosa, y que el imam debe tener bajo su vigilancia a todos los funcionarios en quienes la probidad es requerida como condición esencial (de su nominación). He allí, pues, una poderosa razón para exigir la misma cualidad en un imam. El imam pierde su cualidad de probidad si abusa de sus miembros para cometer actos reprensibles o contrarios a la ley. ¿La perdería si introdujera innovaciones en las creencias religiosas que signifiquen heterodoxia? Esta cuestión queda aún irresoluta. La aptitud, en un imam, supone ser valeroso para hacer ejecutar las penas legales y arrostrar los combates; ser previsor en la guerra, hábil para inducir a su pueblo a ella, consciente del espíritu de solidaridad de la nación y de las intrigas políticas, fuerte de ánimo para soportar las fatigas del gobierno, a efecto de cumplir sus deberes, que consisten en defender la fe, combatir al enemigo, mantener los preceptos de Dios y encauzar los intereses públicos.

En un imam, todos los órganos sensitivos y todos los miembros corporales deben ser exentos de imperfecciones y de impotencia. La demencia, la ceguera, la mudez, la sordera, son otros tantos motivos excluyentes del imamato. Todo lo que afecta a la actividad corporal es igualmente excluyente, como la pérdida de ambas manos o de ambos pies. Se exige, en un imam, que tenga todos los sentidos, todos los miembros en buen estado; porque la carencia de un miembro o de un sentido perjudicaría sus ocupaciones y le impediría cumplir las funcio-

nes de que se le ha encargado. La pérdida de una sola mano o de un solo pie, o cualquier otra imperfección (aunque no menoscabaría la actividad del cuerpo, pero) que ofende la vista, bastaría asimismo para excluir del imamato; es absolutamente necesario que el imam sea sin defecto; ello es una de las condiciones a las cuales debe satisfacer. Inclúyese en el mismo renglón, de la pérdida de un miembro, todo lo que privaría al imam de la facultad de obrar. Esta impotencia puede comprender dos caracteres distintos; en el primer caso, la incapacidad de obrar resultaría de la cautividad, de la coerción, la coacción o de cualquier otro impedimento de este género. La regla que exige imperiosamente la sanidad somática del imam se aplica igualmente a este caso. En el segundo, uno de los servidores del imam, a fuer de tutor, lo despojaría de su autoridad y lo domina, sin resistencia ni mayores penas. Si, al examinar la conducta general de ese usurpador, se encontrara que procede conforme a los mandatos de la religión y de la justicia, y que su manera de gobernar merece elogios, podría ser reconocido. De lo contrario, los musulmanes deberán apelar a una mano fuerte a efecto de quitarle el poder usurpado, y poner al imam en situación de llenar los deberes de un califa.

La condición de ser descendiente de Qoraish fue adoptada, en la jornada de «Sekifa»[8] (Saqifa), por los Compañeros. En aquella ocasión los Ansar (medinenses) querían proclamar por imam a Saad Ibn Abbada: «Habrá así, decían, un emir de los nuestros y otro de los Qoraish». La oposición de éstos se concretó a la expresión del Profeta: «Los imames se escogen de la tribu de Qoraish». Luego añadieron: «Nuestro santo Profeta nos ha recomendado hacer el bien a los que a vosotros hicieran el bien, y perdonar las ofensas que recibiéremos de vosotros. Pues bien, si hubiereis sido lo bastante fuertes para mandar a los demás, el Profeta no nos hubiera hecho esa recomendación». «Los Ansar quedaron convencidos y renunciaron a su

proyecto de elevar a Saad al imamato. Se encuentra también en As-Sahih una frase del Profeta concebida así: "La autoridad no saldrá de esta tribu de Qoraish". Podrían citarse todavía muchas pruebas de similares textos.

La tribu de Qoraish debilitóse en seguida a consecuencia del bienestar y la opulencia: agotó sus fuerzas combatiendo por el imperio en diversas partes del mundo; perdió finalmente su asabiya y, devenido incapaz de sostener el califato, se deja arrebatar el poder por los extranjeros.

Varios doctores, hábiles investigadores de la verdad, se han dejado extraviar por el hecho que acabamos de apuntar, yéndose hasta el punto de negar que la calidad de Qoraish fuere necesaria en un imam, apoyándose a su vez en la significación literal de ciertas palabras del Profeta, tales como estas: «Escuchad y obedeced, inclusive cuando se os diera por jefe un esclavo abisinio y baboso». Pues esta recomendación no proporciona ninguna prueba que pudiera aplicarse a la cuestión: sólo se presenta bajo la forma de un ejemplo y de una suposición, a fin de hacer mejor sentir la obligación de la obediencia. Citan todavía esta expresión de Omar: «Si Salem, el liberto de Abu Hadzifa, viviera aún, le confiaría esta dignidad, o al menos no tendría acerca de él ninguna sospecha». Esto tampoco prueba nada; todo el mundo sabe que la opinión de un solo Compañero del Profeta no constituye autoridad. Aluden asimismo a la máxima: «El liberto hace parte de la familia que le ha liberado», y añaden que Salem, convertido en liberto de Ooraish, había adquirido el carácter de la asabiya que animaba a esta tribu. «La condición de ser qoraishita —dicen— no tiene otra significación. Omar, que atribuía a la función de califa la más alta importancia, se había imaginado que las condiciones requeridas en un imam no se encontraban ya fácilmente, y había pensado en Salem, que le parecía reunirlas todas, incluso el ser qoraishita por derecho de manumiso, pues la manumisión comunica al cliente

el carácter de la asabiya con que la tribu del manumiso está alentada». Volveremos sobre el tema. «Nada le faltaba a Salem, excepto la ventaja de ser nacido en Qoraish; mas, en la opinión de Omar, no le era menester, puesto que la única ventaja de ser miembro de una familia, es adquirir la índole de la asabiya que anima a la misma; por tanto Salem ya había contraído esa índole qoraishita por el hecho de su manumisión. Omar, siempre celoso por el bien del pueblo musulmán, había querido confiar el gobierno de la nación a un hombre por encima de todo reproche y salvar así su propia responsabilidad».

El cadí Abu Bakr Al Baqilaní[9] habiendo percatado que la tribu de Qoraish había perdido su asabiya a consecuencia de su agotamiento y aniquilación, y que los príncipes persas tenían a los califas bajo su dominio, declara que la condición de ser nacido qoraishita no era esencial. Sobre este punto coincidía con los Jauaridj (disconformes), porque había observado la triste situación en que se hallaban los califas de su tiempo. La gran mayoría de los doctores persistía sin embargo en considerar a dicha condición como necesaria declarando que era preciso siempre otorgar el imamato a un qoraishita, aun cuando ese hombre no tuviera el poder de regir los destinos de los muslimes. Para refutar a estos doctores, se les hizo observar que su propia declaración implicaba ataque a la condición de aptitud, cualidad que da al imam el poder de gobernar. En efecto, si el espíritu de la asabiya llega a extinguirse en un pueblo, la potencia de ese pueblo desaparece también, y la condición de aptitud no podría ya satisfacerse. Además, si no se respetaba esta condición, se acabaría por hacer caso omiso de la del saber y de la piedad; dejaríase igualmente de conceder la menor importancia a las demás condiciones de esa dignidad (del imamato). Un resultado tal sería opuesto al consenso unánime de los antiguos doctores.

Nos resta aún exponer el motivo de la providencia de haberse adoptado la condición del linaje qoraishita; de esta suerte el lector podrá comprobar la verdad a través de esa diversidad de opiniones. Comenzaremos por decir que cada prescripción de la ley tiene una finalidad determinada y encierra implícitamente una sabia idea, mismas que han motivado su promulgación. Ahora, si buscáramos la prevención que hizo imponer la condición de ser qoraishita de nacimiento, y el objeto del Legislador en dar su aprobación respectiva, hallaríamos que no se limitaba a atraer sobre el imam el favor divino, por mediación del Profeta (qoraishita él mismo). Tal como se cree generalmente; en cuanto a nosotros, aun admitiendo que la mediación del Profeta ha tenido lugar en ese caso, y que la bendición divina es efectivamente acordada, diremos que ese favor no podría ser el objeto de una ley; realidad que nuestro lector ha de saber perfectamente. Se precisa entonces que al establecer la necesidad de ser nacido qoraishita para desempeñar las funciones de imam, el Legislador había querido proporcionar al pueblo cierta ventaja, y que, para obtenerla, hubo de promulgar esta ley. Después de haber procurado descubrir qué era esta ventaja, hemos reconocido que la condición de ser qoraishita tenía por motivo la elevada importancia vinculada a la asabiya, a aquel sentimiento que lleva a todo pueblo a proteger su integración y verificar sus aspiraciones, y que, hallándose en el corazón del imam, le depara los medios de poner un término a las disputas y conflictos que podrían dividir a la nación. De esta manera, gana la confianza del pueblo entero y se entrelazan todos los súbditos por los vínculos afectivos, pues los qoraishitas formaban la tribu más noble, más antigua y la más poderosa de la casta de módar. Por su número, su espíritu de solidaridad y su ilustre origen, se hacían respetar de todas las demás tribus descendientes de Módar. El resto de los pueblos árabes les reconocía esas ventajas y se sometían a su poder. Si alguna otra tribu que la de Qoraish

hubiera recibido el alto mando, el espíritu de oposición y de insubordinación que reinaba entre los árabes hubiese hecho surgir la discordia y la escisión dentro de la nación. Entre las tribus descendientes de Módar, ninguna, exceptuando la de Qoraish, hubiera sido capaz de poner fin a aquellas disensiones, ni de inducir a los pueblos a portar las armas, y por consiguiente la gran comunidad musulmana desgarrada por las facciones, se hubiera expuesto a su disolución. El Legislador, temiendo una parecida catástrofe, quiso mantener la armonía entre las tribus, e impedir las querellas y las luchas internas, haciendo imperar la unión y el sentimiento de solidaridad dentro de esos pueblos, logró mejor defensa del imperio. Al confiar el mando y la tribu de Qoraish, alejó el peligro que percibía, puesto que esta tribu era a la sazón lo bastante fuerte para manejar a los demás árabes con la vara del poderoso y dirigirlos a voluntad. En tanto ella se encargaba de mantener el buen orden y de impedir defecciones y rebeldía, no habría qué temerse, ni la desobediencia de las tribus, ni sus disensiones. He aquí la razón del por qué el Legislador había declarado que, para llenar las funciones de imam, era preciso ser nacido qoraishita. Él sabía que esta tribu, al estar animada por un poderoso vínculo de asabiya, lograba, mejor que nadie, mantener la concordia entre las tribus y organizarías en una nación. Si el buen entendimiento reinaba en el seno de los Qoraish, tal entendimiento se extendería a todas las tribus provenientes de Módar; entonces el resto de los pueblos árabes se apresurarían a obedecerle, los pueblos extranjeros se someterían a la nación musulmana, y los ejércitos del Islam irían a subyugar los países más lejanos. Tal sucedió efectivamente en la época en que los muslimes se empeñaron en la empresa de las conquistas, prolongándose el mismo estado de cosas bajo las dos dinastías principales, la omeyada y la abbasida, hasta la declinación del califato y la ruina de la asabiya árabe. Cualquiera que haya estudiado la historia de este pueblo sabe a

qué punto los Qoraish predominaban sobre las otras tribus modaritas lo mismo en número que en poderío. Varios escritores han tratado el tema ocupándose de él Ibn Ishaq en su libro biográfico «Kitab-as-Síar».[10]

Al confirmarse que la condición del linaje qoraishita ha tenido por objeto poner un término a las disensiones que reinaban entre los árabes, valiéndose del espíritu de agnación y del predominio de los Qoraish, al recordarse del principio que el Legislador no especificó jamás las leyes a una generación determinada, o a una sola época, ni a una nación en particular, se comprenderá que dicha condición concierne a la aptitud; por eso allí la hemos restituido. En cuanto al motivo que hizo adoptar el requisito de ser nacido qoraishita, le dimos la aplicación más común diciendo que el individuo encargado de los intereses de la nación musulmana debe pertenecer a una familia que, mediante su asabiya, domine a sus contemporáneos; circunstancia tal le posibilitaría hacerse obedecer por las demás familias y reunirlas para la defensa de la nación. Índole que, ciertamente, según se sabe, nadie en aquel mundo satisfacía como los Qoraish. En efecto, éstos habían sostenido una causa de trascendencia general, pues al combatir por el Islam, fomentaba la solidaridad de todos los árabes y obtenía decisivo apoyo de sus diversas colectividades, avasallando así a las demás naciones. Aún en nuestros días, la propia regla sigue vigente: cada país del mundo entrega sus destinos al candidato respaldado por el más poderoso partido. El lector que haya considerado la finalidad de los designios secretos de Dios, al haber establecido el califato, habrá, indudablemente, notado la misma que acabamos de señalar. Pues Dios instituyó al califa como un vicario suyo para la dirección de sus siervos; encargóle de encauzarlos hacia su bien y de alejarlos de todo lo que pueda ocasionarles perjuicio. Dirige al califa la orden formal de ejecutar esa tarea, y ciertamente no se prescribe una tarea a quien no tenga capa-

cidad de cumplirla. Recordemos aquí una observación hecha por el imam Al Jatib,[11] hablando de las mujeres: «En varios preceptos de la ley —dice— Dios coloca a las mujeres en el séquito (tabaan) de los hombres; no las designa expresamente, sino implícitamente, y eso porque ellas no tienen el derecho de mandar y que son puestas bajo la autoridad de los hombres. En lo que se refiere a los deberes de la religión, el caso es diferente, pues allí cada quien es capaz de actuar por sí mismo; por ello la ley (prescribiendo a las mujeres esos deberes) se dirige a ellas directamente». Por otra parte, la vida cotidiana testimonia a favor de nuestras observaciones: nadie podría gobernar a un pueblo o una nación a menos que tenga el poder de doblegarlos a su dominio; y la ley divina se encuentra raramente en contradicción con los hechos existenciales conformes a la Naturaleza. ¡Y, en todo caso, Dios mejor lo sabe!

Capítulo XXVII

LAS OPINIONES DE LOS SHIITAS RESPECTO AL IMAMATO

El vocablo shiá (pl. shiáa, shiitas); significa, en el lenguaje común, «compañeros o seguidores»; pero, en la terminología de los legistas (foqahí) y de los teólogos dogmáticos, lo mismo antiguos que modernos, se emplea para designar a los partidarios de Alí y de sus descendientes. Pues bien, los shiitas concuerdan en declarar que la nominación de un imam no es de aquellas cosas ordinarias que se abandonan a la decisión del pueblo; que el imam es el pilar de la religión y la base del Islamismo; que el Profeta no debe descuidarlo; que no tiene derecho de dejar la elección de un imam a la comunidad musulmana; que su deber le obliga a asignar uno; que el imam es absolutamente impecable; que Alí fue la persona designada por el Profeta para llenar las funciones de imam. Apoyan esas opiniones en ciertos textos que ellos han recibido por la vía de Tradiciones, a las cuales dan interpretaciones de acuerdo a su propia doctrina; textos, por cierto, desconocidos para los críticos más aptos de las Tradiciones que se relacionan al Profeta e ignorados de los doctores transmisores del conocimiento perfecto de la ley.

A decir verdad, la mayor parte de esas indicaciones son inventadas, o bien la vía de su transmisión es justamente sospechosa, o bien, por último, son distantes de las perversas interpretaciones que se les quiere dar. Según los shiitas, dichos textos pueden ordenarse en dos categorías: unos de sentido claro y otros de sentido oculto. Como ejemplo de los textos claros, ci-

tan esta frase del Profeta: «Aquel de quien yo soy señor tiene asimismo a Alí por señor». «De tal manera —dicen— el derecho de señorío no pertenece de una forma absoluta y general sino a Alí». He ahí el por qué Omar le dijo a este: «Te has vuelto el señor de todos los creyentes, hombres y mujeres. Refieren todavía estas palabras del Profeta: "El mejor iuez entre vosotros es Alí". Luego, agregan, el imamato no tiene ninguna importancia si no da el derecho de juzgar según los mandatos de Dios. Esta idea es aún expresada por las palabras, "Investido de autoridad" que se encuentran en la orden emanada de Dios: "Obedeced a Dios, obedeced al Profeta y a las autoridades entre vosotros". (Corán, sura IV, vers. 59). Esta autoridad, es el derecho de juzgar y decidir. Por eso, en la jornada de Saqifa, que fue cuestión del imamato, Alí fue el único árbitro.[1] «He aquí todavía otro de esos textos: "Quienquiera que se comprometa a serme fiel, aun a riesgo de su vida, será mi mandatario encargado de ejercer la autoridad después de mí". Pues bien, nadie contrajo ese compromiso, excepto Alí.

Como ejemplo de una indicación de los textos de sentido oculto, citan que el Profeta, habiendo recibido del cielo el sura de baraa,[2] durante la fiesta (de peregrinación que se celebraba en la Meca), había encargado a Abu Bakr la explicación de su contenido (a los árabes idólatras), cuando recibió una nueva revelación ordenándole confiar ese mensaje a uno de sus inmediatos parientes o a cualquier otro miembro de su familia. Por consiguiente, encargó a Alí de comunicar dicho sura a aquellos obstinados. «Aquello —dicen— indica que Alí había obtenido la prelación. Por lo demás, el Profeta, hasta donde se sabe, jamás había dado preferencia a nadie sobre Alí, mientras que Abu Bakr y Omar habían formado parte de dos expediciones, una bajo el mando de Osama Ibn Zaid y la otra bajo las órdenes de Amr Ibn-al-Ass». Todo eso basta a ojos de los shiitas para demostrar que Alí fue designado para el califato, a exclusión de

los demás. De estos textos, unos son desconocidos (para los muslimes ortodoxos) y otros distantes de sus interpretaciones.

Algunos de estos sectarios creen que todos y cada uno de dichos textos demuestran la designación de Alí como imam directa y personalmente, asimismo la transmisión de la misma dignidad a sus sucesores. Los «imamitas», denominación de esta secta, desechan a los dos jeques (Abu Bakr y Omar), porque no habían presentado a Alí para el supremo mando ni le habían prestado el juramento de fidelidad, tal como esos textos lo exigen. Censuran incluso su derecho al imamato. No merecen, por supuesto, atención alguna las invectivas que los más exaltados entre ellos enderezan contra estos califas; los propios shiitas han reprobado esos ataques tanto como nosotros.

Según otros shiitas, esos textos designan a Alí por sus cualidades distintivas y no de una manera directa y personal; en tanto —prosiguen—, los hombres yerran en sus cualificaciones por cuanto mal comprenden la calidad del individuo. Estos son los «zaiditas»; no desechan a los dos jeques ni atacan a su imamato; mas Alí, según su dictamen, tenía más derecho que ambos a ese imamato. «El imamato del "preferido" —dicen—, es válido, aunque un "preferible" exista».

Los shiitas no están de acuerdo entre sí acerca de los individuos a quienes el derecho del imamato se transfiere sucesivamente a partir de la muerte de Alí. Algunos sostienen que, a consecuencia de una declaración especial (de Alí), el imamato se transmite sucesivamente a los hijos de Fátima (Al Hasan y Al Hosain). Más adelante hablaremos de esta opinión. Estos sectarios son llamados «imamitas», porque enseñan, como artículo de fe, que el imam debe ser conocido[3] y regularmente designado (por su predecesor). Tal es el fundamento de su doctrina. Otra de estas sectas hace pasar el imamato a los descendientes de Fátima, mas a condición que los shiitas escogieran entre ellos la persona que debiera ejercer ese cargo. Exigen todavía

que el imam sea erudito, austero, generoso, valiente y presto a hacer valer sus derechos con las armas al brazo. Estos sectarios se denominan «zaiditas», relativo al nombre de Zaid, hijo de Alí, hijo de Al Hosain el sibt.[4] Zaid, en una discusión con su hermano Mohammad Al Baqer, sostenía que el imam debería estar obligado a hacer valer su causa por la fuerza de las armas. Al Baqer le objetaba que, conforme a ese principio, su padre Zain-el-Abidin[5] no había sido imam, puesto que nunca había tomado las armas ni pensó en tomarlas. Además, se le reprochaba haber recibido de Wasel Ibn Atá[6] la doctrina de los motazelitas. Los imamitas sostuvieron una controversia con Zaid sobre el imamato de los dos «jeques» (Abu Bakr y Omar), y, como él lo declaró válido sin negar su derecho a aquella función, rechazaron (rafad) su autoridad y cesaron de contarle en el número de los imames. A partir de entonces se llamaron «rafiditas» (recusantes).

Otros shiitas hacen transferir el imamato de Alí a uno u otro de sus hijos, los dos sibts; dada la falta de acuerdo sobre el punto; luego lo atribuyen a Mohammad, hijo (de Alí) y de la Hanafiya, hermano de los precedentes; luego a los hijos de éste. Esta secta se conoce con el nombre de «kaisaniya», relativo a Kaisan, liberto del hijo de la Hanafiya.

Entre todas estas sectas prevalece una gran divergencia de opiniones, pero hemos omitido su enumeración a fin de evitar mayor prolijidad.

A una de estas sectas se le denomina «golat» (extravagantes, exagerados), porque, excediendo de los linderos de la razón y de la fe, enseñan la divinidad del imam. «Es un hombre —dicen— dotado de atributos de la divinidad», o bien: «Es un individuo en cuya humanidad ha operado la unción divina». Esta creencia coincide con la que los cristianos enseñan respecto a Jesús. Alí hizo quemar vivos a varios individuos que profesaban esa doctrina, y Mohammad, hijo de la Hanafiya, al saber que Al

Mojtar Ibn Abi Obaid, la había adoptado, lo maldijo públicamente y lo excomulgó. Djafar As-Sadiq obró de la misma manera para con algunos individuos que proclamaban su divinidad.

Ciertos miembros de esta secta enseñaban que la naturaleza del imam es de tal modo perfecta, que no se halla en ninguna otra persona. «Por ello —dicen— cuando el imam muere, su alma pasa al cuerpo de su sucesor, a fin de que éste sea todo perfecto». He ahí la doctrina de la transmigración.

Entre los «extravagantes» se encuentran gentes que dicen: «El imamato cesa de transmitirse cuando alcanza al individuo designado para ser el último de los imames». Estos son llamados «waqifiya» (que se detienen). Otros enseñan que ese imam vive todavía, pero que está oculto a la vista de los hombres, y, para demostrar la posibilidad del caso, remítense a la historia del Jodr.[7] Se ha emitido una opinión parecida referente a Alí: «Está en las nubes —afirman—, su voz es el trueno; su fuete produce los relámpagos». Otro tanto se ha dicho del hijo de la Hanfiya, pretendiendo que vivía aún en el interior de Radua, montaña situada en el país del Hidjaz; por eso Kotheiyer, uno de sus poetas, ha dicho:

«Los imames legítimos y qoraishitas cuatro son, todos iguales; Alí y sus tres hijos, he allí los asbat[8] cuyos derechos evidentes son.

Uno es el sibt e imam de la fe de la virtud; el segundo, es el sibt e imam del que la tierra de Karbelá cubre los restos.

Y el tercer sibt e imam no gustará la muerte antes de comandar el ejército precedido del pendón triunfal.

Durante un tiempo ocultárase a la vista de la gente; en la montaña de Radua disfruta de miel y de agua».

Los imamitas arrebatados y especialmente los «ithnaashariya» (duodecimitas) profesan una opinión semejante. Afirman

que su duodécimo imam, Mohammad Ibn Al Hassan-el-Askarí y sobrenombrado por ellos Al Mahdí, al tratar de arrestarlo con su madre, penetró en un subterráneo de la casa que su familia habitaba en Hil-la, y que desapareció completamente. A los finales del tiempo, aparecerá a efecto de llenar el mundo con su justicia. Es así como aplican a su último imam la (célebre) Tradición que se lee en la obra de At-Tormodzí.[9] Aún hasta el presente siguen esperando su retorno, y, por esta razón, lo llaman «Al-Montazar» (el esperado). Todas las noches, después de la plegaria del «magrib»,[10] acuden a la entrada del subterráneo, llevando consigo una montura, y allí, de pie, llaman al imam por su nombre y le ruegan salir. Cuando las estrellas han perdido su esplendor, ellos se retiran, para reanudar la misma ceremonia al día siguiente a la misma hora. Tal práctica persiste hasta hoy día.

Una fracción de los waqifiya cree que el imam retornará al mundo después de su muerte, y, para justificar su opinión, citan lo que el Corán refiere a propósito de las gentes de la caverna,[11] del hombre que pasó cerca de una aldea[12] y del israelita asesinado, al cual habían golpeado con los huesos de la vaca que Dios había ordenado inmolar;[13] pero los hechos sobrenaturales, que han tenido lugar para mostrar la omnipotencia de la divinidad, no sirven para probar la veracidad de una doctrina con la que no guardan ninguna relación. El poeta As-Saiyed-el-Himyarí,[14] uno de sus sectarios, compuso sobre el tema los versos siguientes:

«Cuando los cabellos del hombre empiezan a encanecer y que las peinadoras sus tinturas a aplicárselas.

La jovialidad juvenil desaparece y expira. ¡Vamos, pues, amigo, a llorar la pérdida de nuestra mocedad!

Hasta el día en que los hombres retornan a su mundo, antes de rendir cuenta de sus acciones.

Eso de la existencia que ha pasado no vuelve ya; nadie recobrarlo puede hasta el día del juicio final.

Yo afirmo que eso es la doctrina de la verdad; pues yo no soy de los que dudan de la resurrección.

Dios mismo ha declarado que ciertos hombres han vuelto a la vida, después de reducida su materia a polvo».

Los principales doctores de la propia secta shiita nos han ahorrado la pena de responder a sus extravagancias; ellos mismos repudian sus opiniones y refutan las pruebas en que procuran apoyarse.

Los kaisaniya enseñan que el imaniato se transmite de Mohammad Ibn Hanafiya a su hijo Abu Hashim; por eso se les designa también con el nombre de hashimiya. A partir de este imam, ya no hubo entre ellos acuerdo alguno: unos decían que el imaniato debía pasar de Abu Hashim a su hermano Alí, luego a Al Hasan, hijo de éste; alegaban que Abu Hashim, regresando de Siria, murió en el territorio de As-sarat[15] y legó el imamato a Mohammad, hijo de Alí, hijo de Abdallah, hijo de Abbas. Mohammad transmitiólo a su hijo Ibrahim, sobrenombrado Al Imam, y éste lo legó a su hermano Abdallah Ibn-el-Harithiya, sobrenombrado As-Saffah (primer califa abbasida). As-Saffah dejó el imamato a su hermano Abdallah Abu Djafar, sobrenombrado Al Mansur, y los descendientes de éste transmitiéronlo entre sí, por una declaración formal y compromiso solemne. Tal es el sistema de los hashimiya, partidarios y mantenedores de la dinastía abbasida, entre los cuales se distinguen Moslem, Solaimán Ibn Kothair, Abu Sálama Al Jal-lal y algunos otros. Para mejor probar los derechos de la dinastía abbasida, algunos de esos sectarios declaran que a ella correspondía el imamato de Al Abbas (tío del Profeta); Al Abbas —dicen—, sobrevivió a Mahoma, y la opinión general lo consideraba como el hombre más digno de esa función.

Según el sistema de los zaidiya, el imam no tiene derecho de designar sucesor suyo; eso compete a los principales jefes de la nación que deben elegir el nuevo imam. Según los mismos sectarios, el imamato pasó de Alí a su hijo Al Hasan, luego a Al Hosain, hermano de Al Hasan, luego a Alí Zain-el-Abidin, hijo de Al Hosain, luego a Zaid, hijo de Alí Zain-el-Abidin y fundador de la secta que lleva su nombre. Zaid tomó, las armas en Kufa con la intención de hacer valer sus derechos al imamato, pero esa tentativa costóle la vida. Su cuerpo fue crucificado en Kinasa.[16] Entonces los zaidiya declararon que, su hijo Yahya le sucedía. Este dirigióse a Jorasán y fue muerto en Djauzadján; mas, antes de morir, legó el imamato a Mohammad, hijo de Abdallah, hijo de Hasan, hijo de Al Hasan, nieto del Profeta. Este personaje, sobrenombrado An-nafs-oz-Zakiya (el alma pura), tomó el título de Al Mahdí y sublevóse en Hidjaz. Atacado por el ejército que Al Mansur envió en su contra, perdió batalla y vida. Su hermano Ibrahim, a quien había legado el imamato, suscitó una insurrección en Básora secundado por Isa, hijo de Zaid Ibn Alí. Acometidos por las tropas del propio califa Al Mansur, perecieron ambos en el campo de la batalla. Tal sucedió como Djafar As-Sadiq había anunciado la suerte que les esperaba, la gente conceptúa aquella predicción como uno de sus prodigios.

Una fracción de los zaidiya sostiene que el imam An-nafs-oz-Zakiya tuvo por sucesor a Mohammad, hijo de Al Qasim, hijo de Alí, hijo de Omar. Este Omar era hermano de Zaid Ibn Alí. Mohammad, habiéndose rebelado en Taliqan, cayó en manos de sus enemigos, quienes lo enviaron a Almotasim. Murió en la prisión en donde este califa lo hizo encerrar.

Otra fracción de esta secta afirma que Yahya Ibn Zaid tuvo por sucesor a su hermano Isa, el mismo que se encontraba con Ibrahim Ibn Abdallah en la batalla que libraron a las tropas de Al Mansur. Según los propios sectarios, el imamato permane-

ció en la posteridad de Isa, a la cual el jefe de los Zindj hacía remontar su origen.

De acuerdo con otros miembros de la secta zaidiya, el imamato pasó de Mohamma Ibn Abadallah, a su hermano Edris, el mismo que se refugió en Magreb y que murió en ese país. Su hijo, Edris Ibn Edris, que le sucedió, fundó la ciudad de Fez, y dejó el reino de Magreb a sus hijos. Después de la caída de los edrisitas, la secta de los zaidiya se desorganizó.

Al Hasan, el misionero shiita que se apoderó de Tabarestán, pertenecía a la secta de los zaidiya. Era hermano de Mohammad Ibn Zaid, hijo de Ismaíl, hijo de Mohammad, hijo de Ismaíl, hijo de Al Hasan, hijo de Zaid, hijo de Al Hasan, nieto del Profeta. Algún tiempo después, un zaidita llamado Al Hasan, y generalmente conocido con el sobrenombre de An-Nasir-el-Otrush, se establece en el Dailam, en calidad de imam, y convierte al islamismo a los habitantes de ese país. Era hijo de Alí, hijo de Al Hasan, hijo de Alí, hijo de Omar, hermano de Zaid Ibn Alí. Su posteridad reinó en Tabarestán, y con el concurso de esa familia los dailamitas lograron fundar un imperio e hicieron pesar su dominio sobre los califas de Bagdad.

Los imamitas enseñaban que Alí, a quien el Profeta había legado el imamato, lo transmitió de la misma manera a su hijo Al Hasan. Este lo legó a su hermano Al Hosain, quien lo transmitió a su hijo Zaimel-Abidin. La sucesión pasó de Zain-el-Abidin a su hijo Mohammad Al Baqer, luego a Djafar As-Sadiq, hijo del precedente. A partir de Djafar, los imamitas ya no se ponen de acuerdo; los ismailitas, una de sus sectas, hacen pasar el imamato de Djafar a su hijo Ismaíl, que apodan El Imam. Los de la otra secta enseñan que Djafar As-Sadiq dejó la autoridad a su hijo Musa Al Kadhim y, como no contaban más que doce imames, se les designa con el nombre de «duodecimitas». Ellos creen que el último imam se halla oculto y que reaparecerá al fin del tiempo.

Los ismailitas declaran que Ismaíl era imam porque su padre, Djafar As-Sadiq, lo había designado como sucesor. «Esa designación —dicen— tuvo un efecto real, pues, aunque Ismaíl murió antes que su padre, el derecho al imamato quedó en su posteridad, tal como el caso de Aarón respecto de Moisés».[17] Ismaíl transmite el imamato a su hijo Mohammad Al Maktum (el secreto), primero de los imames secretos. «Puede suceder —agregan— que el imam carezca de todo poder; en tal caso, se mantiene en secreto, pero sus misioneros se muestran a fin de establecer una prueba auténtica (que bastara para hacer condenar a los incrédulos). Cuando posee poder, actúa abiertamente y proclama sus derechos. Mohammad Al Maktum tuvo por sucesor a su hijo Djafar Al Mosaddiq, cuyo hijo, Mohammad Al Habib, fue el último de los imames secretos. Luego vino su hijo, Obaidellah al Mohdí, cuyo misionero, Abu Abdallah el Shiita, apareció entre los Kotama,[18] reunióles en torno de la causa de su señor, a quien sacó en seguida de la prisión de Sidjlmasa, para convertirlo en amo de Kairuán y del Magreb». Se sabe que su descendencia reinó en Egipto. Esos ismailitas recibieron el nombre de «batiniya», porque creían en el imam el batin, es decir, secreto. Se les designa asimismo con el nombre de «molhida» (sacrilegos), a causa de sus impías opiniones. Tienen doctrinas de antigua data y doctrinas nuevas, que Al Hasan Ibn Mohammad Ibn As-Sabbah predicó públicamente, hacia los finales de la quinta centuria. Este personaje adueñóse de varias fortalezas de Siria y de Iraq, donde su partido se mantuvo por espacio de algún tiempo, pero su poder terminó por aniquilarse, sucumbiendo su imperio, y repartiéronse sus despojos los soberanos turcos de Egipto con los reyes tártaros del Iraq. Se encuentra en la obra «Kitab-el-Milal wan-Nihal»[19] de Sheherestaní, una exposición de las doctrinas profesadas por Ibn As-Sabbah.

Los duodecimitas de una época más moderna se dan a veces el nombre de imamitas. Sostienen que Musa Al Kadhim había devenido imam por designación expresa, su hermano mayor Ismaíl el Imam lo había escogido para sucederle. Ismaíl murió en vida de su padre Djafar. Después de Musa, la autoridad pasaba a su hijo Alí Ar-Rida, al cual Al Mamún (el califa abbasida) había designado como sucesor suyo. Tal nominación quedó sin efecto, porque Ar-Rida murió antes que Al Mamún. Después de Ar-Rida, su hijo, Mohammad At-Taqí heredaba el imamato, que pasaba en seguida de él a su hijo Ali-el-Hadí, luego a Al Hasan-el-Askari, hijo del precedente; luego a Mohammad-el-Mahdí, hijo de El-Askari. Al Mahdí es «el imam esperado» al que ya hemos mencionado.

Dada la gran diversidad de opiniones que prevalecen entre los shiitas, nos hemos limitado a exponer sus doctrinas más notables. Quien desearía estudiarlas y conocerlas a fondo podrá consultar los tratados sobre las religiones y las sectas, de Ibn Hazm, de Shehrestaní, y de otros eruditos autores. «Dios desvía a quien quiere y encamina a quien le place». (Corán, sura XVI, vers. 93).

Capítulo XXVIII

DE LA TRANSFORMACIÓN DEL CALIFATO EN MONARQUÍA

Sabed que el dominio es la meta natural del espíritu de la asabiya que alienta a un pueblo; es el término culminante de su desarrollo. La fundación de un reino, tal como lo hemos hecho observar, no es cosa optativa que dependa de la voluntad del pueblo, sino de la fuerza y la disposición natural del existir. Las leyes, las prácticas de las religiones, las instituciones todas en cuyo torno se empeña en agruparse una comunidad no tendrán ninguna influencia, a menos que un partido pleno de celo se encargara de hacerlas prevalecer. Sin el apoyo de un partido imponente, no sería posible perseguir (ni castigar) las contravenciones. Menos podrían alcanzar las aspiraciones legítimas. La asabiya es, por tanto, indispensable en una nación; sin ella, no se cumplirá su destino.

Se lee en As-Sahih: «Dios no ha enviado jamás un profeta que no tuviera entre los suyos un partido capaz de defenderle». El Legislador sin embargo ha desaprobado la asabiya; ha recomendado inclusive renunciar a ella: «Dios —ha dicho— os ha liberado del orgullo que os dominaba en los tiempos del preislamismo; os ha retirado la ufanía de la alcurnia. Vosotros sois hijos de Adán y Adán fue formado de tierra». El Altísimo ha dicho: «El más honrado de vosotros ante Dios es el más timorato». (Corán, sura XLIX, vers. 13). Sabemos igualmente que el Legislador ha desaprobado la monarquía y malaugurado a los soberanos su entrega a los placeres, su dilapidación de la hacienda pública fuera del buen propósito y su desviación del sendero

de Dios; mas, en realidad, no ha querido sino exhortar a los hombres a la unificación por la religión y a evitar las pugnas y la discordia. Para el Legislador, este efímero mundo, con todo lo que a él se relaciona, no es más que un medio de traslación para la otra vida; y, para llegar al fin de un viaje, debe haberse el medio conducente. Cuando veda la comisión de ciertos actos, cuando censura algunos otros y recomienda su omisión no pretende hacer cesar esos actos totalmente ni anular las facultades de su fuente productora; quiere solamente que se empeñe, en cuanto posible, en dirigirlos hacia los objetivos de la verdad, a efecto de que todos los designios sean siempre verdaderos y tendientes de un modo uniforme a una finalidad loable. «Aquel —dice el Profeta— que emigra para agradar a Dios y a su Enviado, agrada a Dios y a su Enviado; aquel que emigra para adquirir los bienes de este mundo o para desposarse con una mujer su emigración se reduce a sus pretensiones». Aunque el Legislador haya querido liberarnos del impulso irascible, no condena esta pasión de una manera absoluta: pues sin ella, nadie querría mantener el buen derecho, ni combatir a los infieles, ni hacer prevalecer la palabra de Dios. La cólera es censurable cuando estalla por un motivo reprensible y para complacer al demonio; pero es digna de loa cuando tiene por motivo el deseo de sostener la causa de Dios y de complacerle; por eso la cólera formaba parte de las loables cualidades que se hallaban reunidas en el Profeta.

Igualmente es su actitud respecto al apetito concupiscible. El Legislador no lo ha querido extinguir completamente; eso sería hacer una sinrazón al individuo que se le privara de ello enteramente. El Legislador quiere tan sólo encauzar hacia una finalidad legítima todo lo que esta pasión encierra de útil, con el objeto de que el hombre deviniera un siervo que, en esos actos, proceda siempre sumiso a los preceptos de la divinidad.

Asimismo en lo que se refiere a la asabiya; el Legislador la ha censurado diciendo: «Ni los lazos sanguíneos ni vuestros hijos os servirán de nada».[1] Con estas palabras, él entendía reprobar aquella asabiya que reinaba en el preislamismo y que impulsaba a los hombres a procurar la vanagloria y todo lo que a ésta se relaciona; quería que nadie se jactara de la nobleza de su familia y no tratara de prevalerse de ella para lesionar los derechos del prójimo, porque semejantes notas desdicen de las acciones de hombres sensatos, tampoco sirven de nada en la otra vida, morada de la eternidad. Pero, en tanto que la asabiya se destina al servicio de la verdad y de la causa del Altísimo, es un orden deseable y ha de ser favorecido; si este vínculo de solidaridad se suprimiera, se volverían inútiles e inoperantes los preceptos de la ley, pues ya hemos dicho que no es factible poderlos ejecutar, a menos de estar apoyados por un fuerte partido (que significa la asabiya).

Otro tanto es el caso de la monarquía; aun cuando el Legislador manifiesta su desaprobación, no pretendía condenar el espíritu de dominación que procede de acuerdo con los postulados de la buena causa, ni el empleo de la fuerza para obligar a los hombres a la observancia de la religión y la consideración de los intereses de la comunidad. Desaprueba más bien la dominación que se ejerce con miras a las vanidades y el manejo del pueblo para realizar planes ambiciosos o satisfacer pasiones personales. Si el monarca mostrara sinceridad en que sus conquistas tienen por objeto la gloria de Dios, la persuasión de los hombres a su adoración y a combatir a los enemigos de la fe, tal conducta no puede ser reprensible. El rey Salomón ha dicho: «¡Oh, Señor mío! ¡Perdóname y concédeme un imperio que nadie, después de mí, pueda poseer otro igual…!». (Corán, sura XXXVIII, vers. 35). Tenía la convicción íntima de que en su calidad de profeta-rey, se encontraba ajeno de toda vanidad. Cuando el califa Omar Ibn Al Jattab visitó Siria, fue recibido

por Mohawia con su aparato de todo un soberano, rodeado de una numerosa corte y a la cabeza de un cortejo verdaderamente regio. Contrariado el califa de aquel espectáculo, díjole a su gobernador: «¿Es a la Cosroes que tú haces por acá? —¡Oh, Príncipe de los creyentes! —respondió Mohawia— estamos aquí en la frontera, frente a frente con el adversario, por tanto, es para nosotros una necesidad rivalizar con él en el ornato militar y la pompa de guerrear». Omar ya no dijo nada ni le hizo reproches. Pues Mohawia estaba justificado alegando los intereses de la buena causa y de la religión. Si Omar hubiera tenido la intención de condenar, de una manera absoluta, los usos de la realeza, no se hubiera conformado con esa respuesta; al contrario, hubiese compelido a Mohawia a renunciar enteramente al «cosroeísmo», que había adoptado. Con este término, el califa quería designar los hábitos reprensibles a que los persas se entregaban en el ejercicio del poder monárquico; se dejaban llevar de la vanidad, cometiendo injusticias y depravaciones, olvidando del verdadero Dios. Mohawia, en su respuesta, le dio a entender que él no procedía así por imitar el ejemplo del cosroeismo y su vanagloria, que prevalecía entre los persas, más bien por el deseo de merecer el favor de Dios.

Igual que Omar, los Compañeros rechazaban la monarquía y todas sus modalidades; preferían omitir los usos de la soberanía en prevención de posibles tachas de frivolidad. El Profeta, estando en su lecho de muerte, y queriendo confiar a Abu Bakr las funciones más importantes de la religión, le ordenó presidir la oración pública en calidad de vicario suyo (califa). Toda la gente aceptó complacida la nominación de Abu Bakr en la vicaría (o califato), cargo que consiste en dirigir la comunidad a la observancia de la ley. En aquella época, nadie pensaba ni en el nombre de un rey; se creía que la monarquía era un foco de vanidad, una institución peculiar de los infieles y de los enemigos de la religión. Abu Bakr cumplió sus deberes siguiendo las tra-

diciones de su maestro; combatió a las tribus que habían apostatado y concluyó por reunir a todos los árabes en torno del Islam. Omar, a quien transmitió el califato, continuó por la misma trayectoria; hizo la guerra a otros pueblos, sojuzgólos y autorizó a los árabes a despojar a los vencidos y a arrebatarles el poder. El califato pasa en seguida a Othmán, luego a Alí, jefes para quienes la realeza y sus usos no tenían ningún atractivo. Lo que fortalecía entre ellos ese sentimiento de aversión fue el gran hábito de privaciones que imponen el islamismo y la vida del desierto. Los árabes eran a la sazón el pueblo menos acostumbrado a los bienes del mundo y la abundancia: de un lado, su religión les estimulaba a abstenerse de los placeres que proporciona la profusión; del otro, su propio hábito del vivir en las arideces, rodeados de penurias y privaciones. No ha habido jamás un pueblo cuya estrechez sobrepasara a la de aquellos árabes modaritas; vivían en el Hidjaz, país que carece de agricultura y de ganadería; las regiones fértiles y ricas en cereales, les eran vedadas, tanto por la lejanía cuanto porque pertenecían, unas a las tribus de Rabiáh, y otras a las tribus yemenitas. No pudiendo aspirar a disfrutar de la abundancia que ofrecían esas comarcas, se veían reducidos muy a menudo, a alimentarse de alacranes y escarabajos; se ufanaban incluso cuando lograban comer el «aalhaz», manjar compuesto de pelo de camello y sangre, amasados con una piedra y cocidos al fuego. Algo parecida era la situación de los Qoraish; su alimento y sus habitaciones mostraban una verdadera miseria; mas tan pronto como el espíritu de vinculación agnaticia hubo reunido a los árabes en torno del islamismo y que Dios les hubo distinguido para siempre con la profecía de Mahoma, marcharon sobre los persas y los griegos, reclamando lo que Dios les había prometido. Las huestes del Profeta apoderáronse de reinos y bienes de sus adversarios viéndose bien pronto nadando en la opulencia. En más de una ocasión, al cabo de una correría, cada caballero de

aquellas huestes recibía unas treinta mil piezas de oro como parte suya del botín;[2] en una palabra, adueñáronse de fortunas incalculables. Pero, a pesar de ello, permanecieron ligados a los hábitos sencillos y ásperos de su antiguo género de vida. Omar, por ejemplo, remendaba su manto con pedazos de piel; Alí de vez en cuando decía a las monedas: «¡eh áurea!, ¡eh plata!, id a seducir a otros». Abu Musa[3] absteníase de comer gallina, no habiéndola jamás visto entre los beduinos, donde, en efecto, es muy rara. Los tamices les eran desconocidos; por ende, comían el trigo con todo y salvado. Tal continuaban esas gentes, no obstante aquellas glandes ganancias, que los convertían en el pueblo más rico del mundo.

«Bajo el gobierno de Othmán —dice Masudí— los Compañeros poseyeron aldeas y dinero. Este mismo califa, cuando lo asesinaron, tenía en poder de su tesorero ciento cincuenta mil dinares y un millón de dirhemes; las fincas rústicas que tenían en Wadi-el-Qora, en Honain[4] y otras partes, valían doscientos mil dinares; la cantidad de camellos y caballos que dejó era igualmente considerable. La octava parte de la herencia dejada por Az-Zobair[5] montaba a cincuenta mil dinares. Poseía mil caballos y mil domésticas. Talha[6] sacaba de sus tierras, en Iraq, un rendimiento de mil dinares por día; las que poseía en Sarat[7] reportaban aún más. Abderrahmán Ibn Aauf[8] tenía en sus establos mil caballos; poseía, además, mil camellos y diez mil ovejas. La cuarta parte de la herencia que dejó a su muerte fue estimada en ochenta y cuatro mil dinares. Zaid Ibn Thabet[9] dejó gruesas masas de oro y plata, que había que partirlas con las hachas. Sus tierras y otros bienes representaban un valor de cien mil dinares. Az-Zobair mandó construir una mansión en Básora, otra en Misr (Egipto), una tercera en Kufa y otra en Alejandría. Talha hizo fincar una residencia en Kufa y otra en Medina. Esta fue construida de ladrillo, yeso y madera de teca. Saad Ibn Abi Waqqas[10] se hizo construir en el Aaqiq[11] una vasta y

elevada mansión, coronándola con almenas. La residencia que Al Miqdad[12] hizo levantar en Medina era revestida de estuco lo mismo por dentro que por fuera. Alí Ibn Monabbeh[13] dejó, al morir, cincuenta mil dinares; sus inmuebles y otros bienes valían trescientos mil dirhemes». Se ve por lo que precede la magnitud de las fortunas que los muslimes habían acumulado. Por otra parte, ello no les era reprochable por la religión, puesto que aquellas riquezas eran legítimamente adquiridas, provenientes de botimes ganados al enemigos. Además, las empleaban sin exceder de sus medios y sin hacer derroches; por eso se mantenían al abrigo de toda censura. Ciertamente el amasar grandes riquezas es, como hemos visto, reprobado por la ley, mas eso es a causa del mal empleo que se les da. Son, pues, los despilfarros y la desviación del buen propósito que ocasionan la censura del Legislador. Empero cuando se procede con buena intención y se destinan esas riquezas a cuanto medio conducente al fomento de la noble causa (no se incurriría en nada reprochable). Los tesoros acumulados servirían entonces para sostener la verdadera fe y merecer la dicha en la vida futura.

Cuando la influencia de la vida nómada y de su concomitante penuria se iba desvaneciendo paulatinamente para dejar de existir, surgió la índole del imperio, que determina el espíritu de la asabiya y logróse el predominio y la sujeción. El régimen imperial es entonces para el pueblo una fuente de bienestar y de riquezas. El principio del dominio no se permitía aún excitar por las vanidades del mundo, y la fuerza no se empleaba más que al servicio de la religión y de la verdad.

En el momento en que el espíritu de partido hubo hecho estallar la guerra civil entre Alí y Mohawia, cada uno de estos príncipes creía encaminarse por la verdadera senda y el esfuerzo personal en aras de la causa suprema. En aquella lucha suya, no perseguían ventajas temporales ni satisfacer egoísmos vanos; no procedían tampoco bajo la influencia de un rencor, co-

mo podría suponerse, y como los impíos se inclinan a externar. Teniendo cada uno de ambos su propia manera de esforzarse por mantener la verdad, contrariaba necesariamente los proyectos del otro, surgiendo en consecuencia de su disentimiento esa lucha armada. Si bien que Alí estuvo en lo justo, Mohawia no estaba impulsado por miras ambiciosas: creía obrar bien pero se equivocó. Ambos obraban con las mejores intenciones.[14] Como la posesión del imperio conduce naturalmente a la autocracia, al gobierno individual, Mohawia y sus amigos no pudieron resistir a esa seducción, a la cual, además, el espíritu de asabiya confiere siempre una gran fuerza. Los Omeya e incluso las personas que no habían seguido el destino de este jefe, experimentaron ese atractivo, reuniéronse en torno de Mohawia y expusiéronse a la muerte para defenderle. Si este caudillo hubiera procurado dar otra dirección a los ánimos y a contrariar la opinión pública, que anhelaba un régimen autocrático, hubiera provocado la discordia en la comunidad. Era para él mucho más importante mantener la unión en la nación que adoptar un arreglo que habría suscitado una gran oposición.

Omar Ibn Abdel Aziz (octavo califa omeyada), cuando veía a Qasim, hijo de Mohammad y nieto de Abu Bakr, decía: «¡Si yo tuviera poder, confiaría el califato a éste!». Ciertamente lo habría hecho si no hubiera temido disgustar a los Omeya, familia que disponía de toda la autoridad. No era posible quitarles el poder sin incitar la división en el imperio. Aquel impulso a preferir la soberanía individual era el resultado inevitable de las tendencias del poder que requiere el espíritu de asabiya. Al establecerse un imperio regido por un jefe único, como supuesto caso, si dicho jefe se vale de su posición para sostener de todas formas la causa de la verdad, no merecería censura alguna. Salomón, así como su padre David, ejercieron autocráticamente la dirección de los Bani Israel; tal como lo exigía la naturaleza del régimen monárquico. Con todo, como es bien sabido,

ambos monarcas eran profetas y hombres justos. Mohawia legó la autoridad suprema a Yazid, a fin de evitar la guerra civil; sabía que los Omeya no consentirían jamás en dejar salir el poder de su familia. Si hubiera escogido otro sucesor que Yazid, todos se hubiesen puesto en su contra, a pesar del alto concepto que tenían de sus méritos. Así, pues, nadie dudaba de las sanas intenciones de Mohawia. ¡Dios no permita nunca que se crea que Mohawia era capaz de legar el poder a Yazid gratuitamente, a sabiendas que era un licencioso!

Otro tanto fue el caso de Meruán Ibn-el-Hakam y su hijo (Abd-el-Melik); ambos ejercieron la autoridad soberana como dignos monarcas, sin proceder nunca como aquellos que procuran las vanidades del mundo y vulneran las normas de la justicia. Prosiguieron más bien por la trayectoria de la verdad, haciendo lo posible para ejecutar sus principios. Sólo en casos de última necesidad que se dejaban desviar de esa trayectoria: como la preocupación por los infortunios que resultarían de una escisión en las filas del islamismo. En tales casos procuraban conjurar el peligro a toda costa. La atención que ponían en seguir e imitar (el ejemplo de los primeros califas), y los datos que los antiguos musulmanes nos han transmitido acerca de ellos, testimonian su sincera conducta. Por ello, el imam Malik ha citado un rasgo de Abd-el-Melik como prueba de un principio que consigna en su «Mowatta». Entre los discípulos de los Compañeros, Meruán (padre de Abd-el-Melik) ocupaba el primer rango, y cuyo mérito y equidad son notorios. La autoridad pasa sucesivamente a los hijos de Abd-el-Melik. Estos príncipes mostraban un gran celo por la religión; dos de ellos reinaron antes que su primo Omar, hijo de Abd-el-Aziz, y los otros dos después de él. Durante toda su vida, Omar procuró normar su conducta a la de los Compañeros y de los cuatro primeros califas. Los sucesores de esos príncipes adoptaron el carácter temporal de la soberanía; en todos sus designios y planes no pensa-

ban más que en los bienes de este mundo; olvidaron así el ejemplo de sus antecesores, que tuvieron siempre el esmero de dirigirse por la buena senda y de sostener con abnegación la causa de la verdad; por eso el pueblo malaugura la conducta dé dichos príncipes, y concluye por sustituir a los Omeya con los abbasidas. Los primeros soberanos de la nueva dinastía eran hombres de bien que encauzaron la potencia del imperio hacia las más nobles metas. Después de Ar-Rashid, ascendieron al trono sucesivamente sus hijos. Entre éstos, unos eran virtuosos, otros, dados a los vicios. Sus descendientes y sucesores cedieron a las exigencias del lujo y de la soberanía; voltearon la espalda a la religión para entregarse a los placeres y las vanidades terrenas. Entonces Dios permitió la ruina de esta dinastía; privó del poder a los árabes para cederlo a un pueblo extranjero, y «por cierto que, Dios, jamás frustrará a nadie, en lo más mínimo». (Corán, sura IV, vers. 40). Si se examinara el proceder de esos califas y soberanos, si se observara cuán difieren los unos de los otros en los cuidados que debían poner para seguir la buena senda y rechazar las vanidades del mundo, se convendría en que nuestras observaciones no carecen de exactitud.

Se encuentra un rasgo referente a esta materia en una anécdota que Al Masudí reporta en estos términos: «(El califa abbasida) Abu Djafar Al Mansur había hecho venir a sus tíos al palacio, y la conversación giraba sobre los Omeya». Abd-el-Melik —les dice él— era un hombre violento, que no se preocupaba de lo que hacía; Soleimán no pensaba más que en su estómago; Omar (Ibn Abd-el-Aziz) era un tuerto entre ciegos; Hisham era el hombre de la familia. Los Omeya conservaban para sí la soberanía, que otros habían organizado: velaban por la preservación de la autoridad que Dios les había concedido; aspiraban a grandes cosas y despreciaban las pequeñas. Sus hijos, criados en medio del lujo, subieron al poder con el solo designio de satisfacer sus pasiones, gozar de los deleites y transgredir la ley

divina. No sospechaban que el Altísimo prepara gradualmente la caída de los malos y que su venganza, hábilmente dirigida, les alcanzaba un día. Con eso, descuidan la conservación del califato; subestiman la dignidad del mando, y bien pronto pierden la fuerza para regir el gobierno; por ello Dios los despojó de su poderío, les cubrió de ignominia y fue cesada su prosperidad. «Habiendo hecho traer a Abdallah, hiio de Meruán (último califa omeyada), ordenóle entonces contar la conversación que tuvo con el rey de Nubia, cuando estuvo refugiado en ese país para escapar de los abbasidas». Yo ya llevaba allí algún tiempo —comienza a narrar Abdallah—, cuando el rey vino a verme. Le ofrecí asiento en un tapiz de valor, que me habían destinado, pero mejor se sentó en el suelo. ¿Por qué —le dije— no os sentáis aquí en nuestra alfombra? —Yo soy rey —respondióme— y el deber de todo rey es ser humilde ante la grandeza de Dios, puesto que al Señor se debe nuestro encumbramiento. Ahora decidme ¿por qué vosotros bebéis vino, a pesar de que vuestro sacro libro os lo prohíbe? —Nuestros esclavos y nuestros prosélitos —contesté— se han atrevido a ello. —¿Por qué —prosigue— permitís que vuestras monturas hollaran los sembradíos, siendo vedado en vuestro libro hacer el mal? —Nuestros esclavos y nuestros prosélitos lo han hecho por ignorancia. —¿Por qué usáis el brocado, la seda y los ornamentos de oro, puesto que vuestro libro lo proscribe? A esta pregunta respondí: Viendo la inminencia de perder la autoridad suprema, nos apelamos al concurso de elementos extranjeros que habían abrazado el Islam. Esas gentes a pesar de nuestra voluntad usaron la seda y esos ornatos. El rey bajó la cabeza, se puso a trazar figuras en el suelo, y murmuraba: «¡Nuestros esclavos!, ¡nuestros prosélitos!, ¡los extranjeros que abrazaron el Islam!». En seguida alzó la cabeza y mirándome me dijo: «Lo que tú me has respondido no es exacto; vosotros sois gentes que habéis menospreciado las prohibiciones de Dios; habéis contravenido los mandatos del

Cielo; habéis sido tiranos con vuestros súbditos. Por tanto, el Altísimo os ha despojado de vuestro poder y os ha cubierto de ignominia, a causa de vuestros pecados, y, para con vosotros, la venganza de Dios no ha alcanzado aún sus límites; por eso temo que caiga el tormento sobre ti mientras estés en mi país tocándome a mí de paso. Tú sabes que la hospitalidad comprende tres días; prepara pues tus provisiones y abandona mis dominios». «Al Mansur escuchó esta historia con vivo interés y guardó silencio».

La exposición precedente nos hace comprender cómo el califato se transformó en monarquía: en un principio, como es bien sabido, el régimen era califal, y cada quien tenía en sí mismo un monitor que le retenía dentro de los deberes. Dicho monitor era la religión; por la cual se renunciaba a las riquezas, y el uno sacrificaba su fortuna y su vida por el bien de la comunidad. Véase el caso de Othmán cuando se encontraba sitiado en el Dar,[15] y que Al Hasan, Al Hosain, Abdallah Ibn Omar, Ibn Djafar y otros acudieron en su defensa. Temiendo la división de los muslimes y la ruptura de la armonía que propiciaba la unidad de la nación, prohibióles desenvainar sus espadas, aun para salvarle la vida. He allí el trance de Alí; en seguida que fue nombrado califa, Al Mogaira le aconsejó conservar a Zobair, Mohawia y Talha en sus cargos, hasta que se asegurara la adhesión del pueblo y que hubiere establecido el buen acuerdo entre los musulmanes. «Entonces —concluye Mogaira— ya harás lo que juzgarás más conveniente». Aquel fue un consejo de buen político, mas Alí lo rechazó rehuyendo proceder con duplicidad, cosa que repugna a los principios del Islam. Al día siguiente, a temprana hora, Al Mogaira fue a verlo y le dijo: «Ayer, te di un consejo; pero reflexionando luego sobre el particular, me di cuenta que no era acertado, y que más bien tú tenías la razón». Alí le contestó: «Al contrario, tú me habías aconsejado bien, yo lo sé; hoy, en cambio, me quieres engañar. Empero el

amor de la verdad me impide hacer lo que tú me habías recomendado». He ahí cómo los primeros muslimes sacrificaban sus intereses temporales en bien de la religión; en tanto que nosotros:

«Desgarramos nuestra religión para reparar nuestra fortuna;

así perdemos nuestra religión y lo que hemos reparado no perdura».

En resumen, ya hemos visto cómo el califato se transformó en monarquía conservando del todo sus funciones esenciales: el soberano se esfuerza constantemente por hacer observar los preceptos y la práctica de la religión procurando seguir la senda de la verdad. Ningún cambio notable efectuóse en ello, excepto en la autoridad moderadora que, ejercida antes por la religión, vino a ser sustituida por la fuerza de un partido y la de la espada. Tal fue el estado de cosas en tiempo de Mohawia, de Meruán, de Abd-el-Melik, y de los primeros califas abbasidas. Bajo el reinado de Ar-Rashid y de algunos de sus hijos, todo continuó igual, pero en seguida la realidad del califato desaparece y no queda de ella más que el nombre. El régimen gubernamental conviértese en monarquía neta, y la índole del predominio, llevada ahora a su más alta meta, se emplea para conquistar y para halagar las pasiones multiplicando los deleites del soberano: el episodio vivido por los descendientes de Abd-el-Melik, se reproduce entre los abbasidas después de los reinados de Al Motasem y de Al Motawakel. El título de califa permanece en sus sucesores en tanto puedan apoyarse en la asabiya de los árabes. El imperio, durante las dos primeras etapas de su existencia, se confunde con el califato; mas cuando hubo agotado (en sus guerras) la población que formaba la nación árabe, el califato dejó de existir. En esa época la autoridad suprema toma la forma de una monarquía pura. En Oriente, los soberanos extranjeros que regían el imperio, reconocían, por una fórmula de piedad, la supremacía de los califas, pero les

privaban de los títulos y atribuciones de la realeza para apropiárselos. En Occidente, los reyes de los pueblos zanates hacen otro tanto: Los Sanhadja usurpan (en Mauritania) el poder temporal de los obeiditas (fatimitas); los Megraua y los Bani Iafron tratan de la misma manera a los califas omeyada de España y a los califas obeiditas de Kairuán.

De lo anterior se demuestra que el califato establecióse al principio sin mescolanza de realeza; luego se confunde con la monarquía, que, más tarde, se apartaría y se aísla, contando con el apoyo de un partido separado del califato. ¡Y Dios regula la noche y el día, y es único y omnipotente!

Capítulo XXIX

SOBRE EL JURAMENTO DE FE Y HOMENAJE (BAIÁA)[1]

El vocablo baiáa significa compromiso de obedecer. Quien empeña su fe en un acto de baiáa reconoce, por decirlo así, a su emir, el derecho de regirle su destino, así como a toda la comunidad musulmana; promete que, sobre ese punto, no le contrariaría de modo alguno, y que acataría todas sus órdenes, sean agradables sean molestas. En el momento de prometer su fidelidad al emir, estrecha la mano de éste en señal de ratificación del pacto, cosa semejante a lo usual entre vendedor y comprador. Es por ello que se ha designado ese acto con el término baiáa, nombre de la acción del verbo baá (vender), pues el significado primitivo de baiáa, es «tomarse de las manos». Tal es la acepción lingüística y legal del vocablo; es aún lo que se entiende por baiáa en el hadith (Tradiciones del Profeta) donde es cuestión de juramento prestado al Profeta en la noche llamada «noche del Aaqaba», y (en la asamblea que tuvo lugar) cabe el árbol;[2] tal es por tanto la verdadera significación de la voz en toda ocasión que se presente. De ahí procede el empleo de la palabra baiáa para designar la elevación de los califas. Se dice asimismo: juramento de baiáa (o de elevación), porque los califas exigían que la promesa de obediencia para con ellos fuere acompañada de un juramento reuniendo las fórmulas que puedan emplearse en una declaración solemne. Por lo común este juramento no se prestaba sino forzados a ello, por eso el imam Malik declaró, por una decisión jurídica, que todo juramento hecho a fuerza era nulo. Los funcionarios del gobierno dese-

charon esa declaración considerándola como lesiva al juramento de baiáa, y de allí parten los malos tratos que dicho imam tuvo que sufrir.[3]

Al presente, la baiáa más notable es una ceremonia que consiste en saludar al soberano a la manera que se practicaba en la corte de los Cosroes: besar la tierra delante de él, o bien besarle la mano o el pie, o la orilla del vestido. El término baiáa, que tiene la significación de «prometer obediencia», es tomado aquí en el sentido metafórico; en efecto, el espíritu de sumisión que denota el empleo de parecida forma de saludar y el soportar las exigencias de la etiqueta real es una consecuencia indefectible y natural del hábito de obediencia. Esta forma de baiáa es hoy día de un uso tan general, que se ha convenido en admitirla como válida, suprimiendo el saludo con la mano, costumbre que antaño era la parte esencial del acto de homenaje. La costumbre de dar la mano a todo el mundo implicaba, de hecho, algo depresivo para el príncipe, una familiaridad que chocaba con la dignidad del jefe y la majestad del soberano. Un pequeño número de príncipes se conforman todavía a la antigua usanza, inducidos por un sentimiento de humildad; proceden así para con sus principales funcionarios y los distinguidos entre sus súbditos por su piedad. Se comprende ahora la significación real del vocablo baiáa. Es una cosa muy esencial de saberse, puesto que ella nos permite apreciar la dimensión de nuestros deberes hacia el sultán o el imam, y nos impide obrar a la ligera y cometer imprudencias. Recomendamos esas observaciones a la atención de aquellas personas que se hallan en relación con los soberanos. «Dios es tortísimo, poderoso». (Corán, sura XLII, vers. 19).

Capítulo XXX

SOBRE EL DERECHO DE SUCESIÓN EN EL IMAMATO

La utilidad del imamato es tan importante que hemos anticipado a este capítulo aquel que trata de esta institución y de su legalidad. Lo esencial del imamato, decíamos, es velar por el bien temporal y espiritual de la comunidad. El imam es patrono y síndico de todos los muslimes, el guardián de sus intereses durante su vida, e incluso después de su muerte, porque él les designa una persona que ha de dirigir sus asuntos con tanto cuidado como el que él mismo había puesto, y que ellos aceptan a ese escogido con la misma confianza que habían mostrado anteriormente. La ley reconoce al imam el derecho de darse un sucesor; ella se fundamenta sobre el consenso unánime del pueblo en admitir tal nominación. Abu Bakr ejerció por vez primera, pues transmitiendo el imamato a Omar en presencia de los Compañeros, éstos dieron su aprobación y se comprometieron a obedecer al nuevo imam. Más tarde, Omar confiaba a los seis sobrevivientes de los diez (predestinados)[1] el cuidado de elegir un imam para gobernar a los musulmanes. Cada uno de ellos encomendó la tarea a su colega, y, al fin, Abclerrahmán Ibn Aauf encargóse de ella. Queriendo obrar concienzudamente, interrogó a los musulmanes, y, viendo que todos reconocían los méritos de Othmán y de Alí, prestó al primero el juramento de fidelidad. Al dar la preferencia a Othmán, sabía que este jefe coincidía con él sobre el principio de que el imam debía seguir en todos los casos el ejemplo de los dos jeques (Abu Bakr y Omar), sin recurrir a elaboraciones personales. Los principales

Compañeros asistieron primero a la nominación de Othmán, luego a su elevación, sin que nadie desaprobara lo que allí ocurría, lo cual demuestra su acuerdo sobre la validez de aquella nominación y su conformidad a la ley. Además, se sabe que el consenso (de los Compañeros) es un argumento irrefutable.

Ninguna sospecha debe alcanzar al imam aunque legara la autoridad a su padre o a su hijo. Pues como había merecido toda la confianza durante su vida, para vigilar los intereses de la comunidad, no debe soportar el peso de la maledicencia después de su muerte. Esta máxima basta para refutar la opinión de quienes afirman: «Si un imam designa por sucesor suyo a su hijo o su padre, es justamente sospechoso». O para oponer la misma máxima a los que declaran: «que el imam es justamente sospechoso si lega la autoridad a su hijo: pero no lo es si la lega a su padre». En todos estos casos, el imam está por encima de la sospecha, máxime si ha tenido por motivo el propósito de rendir un servicio al pueblo o de prevenir una perturbación del proceso social, razones que excluyen de inmediato toda presunción desfavorable al imam, tal como el caso de Mohawia, que designó a su hijo Yazid para sucederle; su conducta en esa circunstancia es justificada, porque obraba con el consentimiento del pueblo, y daba la preferencia a Yazid por el interés del Estado. Para mantener el orden, se precisaba conservar la armonía que reinaba sobre los ánimos y la unión que subsistía entre los grandes dignatarios del imperio. Así pues, éstos pertenecían todos a los Omeya y no querían otro imam que Yazid. Este era de una familia a la que pertenecían los jefes más eminentes, familia que, por su asabiya, dirigía el resto de la tribu de Qoraish y todo el pueblo musulmán. Por esas razones, fue escogido Yazid, aunque para algunos otros podía haber quien parecía más digno del poder; se decidió desistir del «preferible» para tomar el «preferido»,[2] a efecto de no desatar la perturbación entre los ánimos y no romper el buen concierto cuyo

mantenimiento había sido una de las grandes preocupaciones del Legislador.

He ahí lo que debe pensarse de la conducta de Mohawia; su probidad bien conocida y su cualidad de Compañero del Profeta no permiten tener otro concepto acerca de él. Por lo demás, la presencia de los principales Compañeros en el acto de la nominación de Yazid sin proferir una palabra de desaprobación, demuestra su buena opinión de las intenciones de Mohawia. No eran sin embargo de las gentes que cedían un ápice en tratándose de sostener la causa de la verdad, ni tampoco Mohawia era de los que se erguían ante esa verdad. La nobleza de sus sentimientos y su honesto carácter les colocaban a todos por encima de semejante comportamiento. Si Abdallah, hijo de Omar, evitó asistir a esa reunión, debe atribuirse su ausencia a la disposición religiosa que se le conocía y que le inducía a rehuir de toda especie de negocios, sean lícitos, sean proscritos. La nominación de Yazid recibió la aprobación de todos los musulmanes, a excepción de Abdallah Ibn Az-Zobair y de uno que otro más.

Después de Mohawia, otros califas plenos de rectitud obran de igual manera. Tales fueron Abd-el-Melik y Soleimán, los Omeya; As-Saffah, Al Mansur, Al Mahdí y Ar-Rashid, de la familia abbasida, y otros todavía cuya probidad y celo por el bien de los muslimes son notorios. Desde luego, no debe reprochárseles el hecho de haberse apartado de las normas trazadas por los cuatro primeros califas y el haber legado la autoridad a sus hijos o sus hermanos. Las circunstancias en que ellos se encontraban no eran las mismas que las de los antiguos califas: en la época de éstos, la índole de la monarquía no surgía aún; la influencia de la religión retenía a todo el mundo dentro del deber, y cada uno llevaba un monitor en su propio ser; por eso dejaban la autoridad a aquel que mejor convenía a los intereses de la religión, y remitían a quienes aspiraban a ello al control

de su propia conciencia. Empero más tarde, a partir de Mohawia, el espíritu de la asabiya ya propendía hacia la monarquía, término en donde su curso ha de culminar siempre; la influencia represiva de la religión ya se había debilitado, y se hacía necesario un soberano y un fuerte partido para respaldarle y contener las pasiones del pueblo. Por todo ello, si Mohawia hubiera confiado el poder a un individuo que ese partido no favorecía, se hubiese anulado el nombramiento con el consiguiente riesgo de provocar el desorden en todas partes y trastornar la unidad de la nación. En una ocasión alguien dirigió a Alí esta pregunta: «¿Por qué los muslimes se han dividido respecto a vuestra autoridad, habiendo sin embargo aceptado a Abu Bakr y a Omar?». Muy sencillo —responde Alí—: «Porque Abu Bakr y Omar regían a hombres como yo; en cambio yo gobierno ahora a hombres como vos». Con estas palabras daba a entender que la religión ya había perdido su influencia moderadora.

Véase lo que ocurrió cuando Al Mamún designó, como sucesor suyo, a Alí, hijo de Musa, hijo de Djafar As-Sadiq, dándole el título de Ar-Rida. Todo el partido abbasida pronuncióse contra el nombramiento y reconoció por soberano a Ibrahim Ibn-el-Mahdí tío del califa. Durante los disturbios y la revuelta consiguiente, los caminos fueron interrumpidos por los bandoleros, estallando la insurrección en todos lados. La situación amenazaba la seguridad del imperio, y, para impedir mayores consecuencias, Al Mamún debió dejar Jorasán precipitadamente y retornarse a Bagdad a efecto de restituir las cosas en su orden normal. Es por tanto indispensable reflexionar cuando se tiene la intención de designar un sucesor; las generaciones cambian de carácter y mentalidad conforme al devenir de cosas, de tribus y de partidos políticos, influyendo ello en la elección de los medios que han de emplearse para mantener la prosperidad de la nación. Para cada finalidad hay un medio,

gracias a la bondad de Dios respecto a sus siervos. Si el imam nombra su sucesor con la intención de hacer el poder hereditario en su familia, procedería con un propósito que no concierne a la religión; además, la autoridad viene de Dios que concede a quien le place. De suerte, es necesario obrar con la más sana intención posible, a fin de no comprometer la dignidad de una institución religiosa.

En el decurso de esta exposición se han presentado varias cuestiones que requieren particular examen y esclarecimiento. Se nos objetará quizá en primer lugar el libertinaje de Yazid durante su califato. A lo cual respondemos: Es preciso guardarse de creer que Mohawia tuvo conocimiento de la perversidad de su hijo. Era demasiado honesto, demasiado justiciero y hombre de bien para disimular tamaño defecto. Sabemos además que le reprochaba enérgicamente a Yazid su afición al canto, hasta prohibirle escucharlo, pues la afición al canto es mucho menos reprensible que la del desenfreno, y los doctores variaban de dictamen sobre la legitimidad de ese arte. Cuando las inclinaciones viciosas de Yazid se hicieron del dominio público, los Compañeros se vieron en una discrepancia acerca de las medidas que debían tomarse. Unos declaraban que debían sublevarse contra él y derrocarlo del trono. Al Hosain, Abdallah Ibn Az-Zobair y sus partidarios respectivos sostenían esa opinión. Los otros desaprobaban su parecer a fin de evitar la guerra civil y la efusión de sangre; comprendían, además, que semejante tentativa no alcanzaría ningún éxito puesto que Yazid tendría para sostenerse el apoyo de toda la familia Omeya y de todos los Qoraish que ejercían el mando; sabían asimismo que eso bastaría para asegurarle el respaldo de todas las tribus modaritas. A un poderío tal nadie podía resistir; por eso optaron por mantenerse quietos rogando al Cielo iluminar a Yazid o liberarlos de él. La gran mayoría de los muslimes guardaba la misma línea de conducta, con la convicción de que ellos estaban en lo justo.

Ambos bandos se hallaban igualmente exentos de censura; todos se guiaban por el esfuerzo creador; sus designios sanos orientábanse siempre hacia el bien, persiguiendo, como es bien sabido, la meta de la verdad. ¡Dios nos asista para seguir su trayectoria!

El segundo punto a examinar, es la declaración por la cual, según sostienen los shiitas, el Profeta había designado a Alí como sucesor del imamato. Dicha declaración no ha sido jamás hecha; en las Tradiciones provenientes de los adalides de la materia, ninguna referencia se encuentra sobre el particular. Leemos en As-Sahih, que el Profeta en una ocasión pidió un tintero y papel a efecto de escribir su testamento, y que Omar se opuso a ello. Eso demuestra de una manera evidente que el testamento a favor de Alí no ha sido hecho. Otra prueba todavía tenemos en las palabras de Omar. Cuando fue herido de muerte por un asesino, se le preguntó si quería hacer testamento: «Uno mejor que yo —respondió— ha testado (refiriéndose a Abu Bakr) y otro mejor que yo no lo ha hecho —es decir, el Profeta—; yo podría imitar a uno o a otro». Los Compañeros que habían asistido a esta declaración convinieron en que el Profeta no había hecho testamento. Otra prueba más es proporcionada por el mismo Alí. Cuando Al Abbas le invitó a entrar con él en casa del Profeta para preguntarle a cuál de los dos legaría la autoridad, Alí rehusó acompañarle diciendo: «Si nos privara de ella, nunca jamás habremos de ambicionarla». Pues esto indica que Alí sabía que el Profeta no había legado ni prometido (el imamato) a nadie.

El error de los imamitas proviene de un principio que ellos han adoptado como verídico sin serlo; pretenden que el imamato es uno de los pilares de la religión, mientras que, en realidad, no es sino un cargo instituido para el beneficio general y puesto bajo la vigilancia del pueblo. Si fuera un pilar de la religión, el profeta habría tenido el cuidado de delegar sus funcio-

nes a alguno, lo mismo que había hecho para la oración pública, la cual confió a Abu Bakr su dirección; y hubiera ordenado publicar el nombre del sucesor designado, así como ya lo había efectuado respecto al jefe de la oración. «El Profeta, dicen, lo había escogido para velar por nuestros intereses espirituales; ¿por qué no lo hemos de querer para velar por nuestros intereses terrenales?». Esto igualmente demuestra que el Profeta no había legado el imamato a nadie, y que concedía a esta función y su transmisión mucho menos importancia que la que se le da en nuestros días.

En cuanto al espíritu de asabiya que, en los tiempos ordinarios, es tomado en consideración tanto en las situaciones cohesivas de los hombres cuanto en estados de desunión, entonces no despertaba gran atención. En aquella época, la religión musulmana ofrecía una serie de acontecimientos sobrenaturales que derogaban las leyes de la Naturaleza. Los corazones armonizados hallábanse solícitos para recibirla; los hombres, con ánimo de abnegación, entregábanse a la muerte para sostenerla, impresionados por las cosas extraordinarias que entonces contemplaban: los ángeles acudían en su socorro en pleno campo de batalla, las noticias del Cielo reiterábanse constantemente, los mensajes del Altísimo renovábanse con cada acontecer grave, difundiéndose luego entre aquellos hombres. En aquella época, pues, no había menester de fomentar el espíritu de asabiya; podía omitirse, porque el pueblo estaba perfectamente sumiso y obediente; además, la serie de milagros era el más eficaz incentivo para los muslimes, seguida de manifestaciones divinas, de visitas continuas de los ángeles, apariciones que les obligaban a bajar la vista, y cuya frecuencia les llenaba de asombro. Por ello la cuestión del califato, las cuestiones de la soberanía, de la transmisión del imamato, de la asabiya y de cuanto orden análogo, quedaba todo absorbido por aquel ámbito saturado de portentos y maravillas. Empero cuando la ce-

sación de los milagros hubo privado a los musulmanes del auxilio que les había sostenido hasta entonces, y que la generación testigo de aquellas manifestaciones hubo desaparecido del mundo, el sentimiento de obediencia y de sumisión fue debilitándose poco a poco; la impresión producida por tantas cosas extraordinarias quedó borrada, y los sucesos volvieron a su curso ordinario. Habiendo reaparecido el espíritu de asabiya, y retornados los acontecimientos corrientes a su marcha normal, con sus resultados correspondientes buenos y malos, el califato, la soberanía y la transmisión se convirtieron para los shiitas en materias de muy importante interés, cosa que no había tenido lugar anteriormente. Véase cómo era el imamato en tiempo del Profeta: nadie pensaba en ello, tampoco el Enviado lo legó a nadie. Bajo los primeros califas, la importancia determinada al imamato deviene algo mayor, porque ya era necesario un jefe para defender el imperio, hacer la guerra a los infieles, impedir la apostasía y continuar las conquistas. En esa etapa, los califas designaban sus sucesores o no designaban, la cosa era optativa. Omar ya había externado su opinión sobre el particular, tal como dejamos dicho. Hoy día se le concede al imamato suma importancia, porque sólo el individuo investido de esa dignidad puede unificar a todos los hombres para la defensa del imperio y mantener a la nación en un estado próspero; por tanto diose gran consideración a la asabiya, factor cuya virtud ya no es ahora un secreto. Como poder coercitivo, impide las disensiones, compele a los hombres a la solidaridad, mantiene al pueblo dentro de la unión y la armonía y garantiza los designios de la ley y la ejecución de sus preceptos.

La tercera cuestión se refiere a las guerras que tuvieron lugar en el seno del islamismo, y en las cuales los Compañeros y sus discípulos tomaron parte bien activa. Pues sabed que las divergencias habían surgido entre ellos a causa de algunas materias que interesaban a la religión, y que resultaban de su Idjtihad

(esfuerzo por la elaboración personal en el texto del Islam) sobre ciertas pruebas auténticas y diversas concepciones considerables. Cuando las personas que investigan de buena fe (en su idjtihad) para descubrir la verdad no coinciden en sus conclusiones, es la índole misma de las pruebas la que les impide. Si dijéramos que, en las cuestiones de idjtihad cuya solución dependía de un examen concienzudo, la una de las partes estaba en lo cierto y que la otra erraba, eso nada prueba, porque la opinión general no indica la parte que tenía razón. Así pues, debemos admitir que la posibilidad de estar en lo cierto era idéntica para las dos partes; y entonces no se puede determinar positivamente la parte equivocada. Por lo demás la opinión unánime (de los casuistas) es que, en los casos parecidos, no es posible señalar el error ni a una ni a otra de las partes. Si dijéramos que el conjunto está en lo cierto y que todo modjtahid (esforzado) descubre la verdad, sería preferible todavía; porque, de esta manera, evitaríamos la necesidad de reconocer que una de las partes estaba equivocada o había obrado de un modo culpable. En suma, lo que había suscitado la discordia entre los primeros musulmanes, fue asunto de idjtihad y de cuestiones que creían ser de las que atañen a la religión y cuya solución esperaban hallar mediante disquisiciones minuciosas. He ahí lo que uno puede pronunciar con certitud sobre el tema que nos ocupa.

Varios conflictos de esa naturaleza han acontecido entre los musulmanes: El de Alí con Mohawia; el del mismo personaje con Az-Zobair, Talha y Aisha; el de Al Hosain con Yazid y el de Ibn Az-Zobair con Abd-el-Melik. Hablaremos primero del asunto de Alí. Cuando ocurrió el asesinato de Othmán, los muslimes se hallaban dispersos en las comarcas del imperio (para ocuparlas y resguardarlas), de suerte que sólo un pequeño número asistió a la exaltación de Alí al califato. Entre éstos, unos le prestaron el juramento de fidelidad; pero los otros to-

maron el partido de esperar hasta que se reunieran todos los musulmanes y escogieran un imam por unanimidad. Entre los que se abstuvieron, contábanse Saad, Saíd, Ibn Omar, Osama Ibn Zaid, Al Moguira Ibn Shaaba, Abdallah Ibn Salam, Qodama Ibn Madhun, Abu Saíd Al Jidrí, Kaab Ibn Malik, An-Nomán Ibn Bashir, Hassan Ibn Thabet, Moslima Ibn Mojlid, Fodala Ibn Obeid y algunos otros de los principales Compañeros. Al mismo tiempo, los que se encontraban en las comarcas optaron por no reconocer la autoridad de Alí hasta después de vengar la muerte de Othmán; dejando así la cosa en estado de confusión, a efecto de dar a los muslimes tiempo para acordarse sobre la elección de un jefe. Como Alí no había acudido con los suyos en auxilio de Othmán contra los asesinos, se atribuyó su conducta a la indiferencia; pero ¡Dios no permita que alguien piense en imputarle complicidad en ese homicidio! El mismo Mohawia, en sus más acres censuras, que profería a veces contra Alí, jamás le reprochó otra cosa que su indiferencia. Tiempo después, una nueva desavenencia dejábase surgir: Alí sostenía que su régimen, era ya un hecho consumado, que obligaba a todos los musulmanes a la obediencia, incluso los que no habían asistido a la jura: «Ha sido un hecho —decía— dado el consenso unánime de los muslimes que se habían reunido en Medina, residencia del Profeta y morada de los Compañeros. Creo también que antes de pensar en castigar a los asesinos de Othmán, debemos agrupar al pueblo y restablecer la concordia; la tarea de la venganza será entonces más fácil». Sus adversarios objetáronle: «La jura no ha sido consumada, puesto que los Compañeros, representantes de la comunidad, se hallaban diseminados en diversos países, y que sólo un reducido número de ese cuerpo había asistido a la ceremonia. Ahora bien, la jura, para ser válida, debe obtener la sanción unánime de los representantes de la nación. Por lo demás, nadie se obliga por un acto ajeno, o por la decisión de una minoría. Los musulmanes se

encuentran ahora abandonados a su propia suerte; exigen en primer término vengar la muerte de Othmán; en seguida se reunirán en torno de un imam». Tal concepto fue adoptado por Mohawia, así como Amr Ibn-el-Ass, Aisha, «madre de los creyentes», Az-Zobair y su hijo Abdallah, Talha y su hijo Mohammad, Saad, Saíd, An-Nomán Ibn Bashir, Mohawia Ibn Jadidj y otros Compañeros que compartían su opinión y que se habían abstenido de tomar parte en la proclamación de Alí en Medina.

En la segunda centuria (de la héjira) los musulmanes acordaron, sin embargo, en su totalidad ratificar la validez de esa proclamación, y la obligatoriedad de todos los creyentes de reconocer la autoridad de Alí y su justo proceder. Declararon asimismo que Mohawia y sus partidarios se habían equivocado, especialmente Talha y Az-Zobair, por haberse rebelado —según los historiadores— contra Alí después de haberle jurado fidelidad. Mas, no obstante, excluyen a ambas partes de toda culpabilidad; reconociendo así que, de ambos lados, se había obrado conforme a su conciencia como verdaderos esforzados (modjtahidin). Se ve, pues, que la opinión universalmente aceptada en la segunda centuria concuerda con una de las dos que los muslimes del primer siglo habían adoptado. Alí mismo decía a los que le interrogaban acerca de los musulmanes que perdieron la vida en las batallas del Camello y de Siffin: «¡Por el dueño de mi alma! los que allí son muertos teniendo el corazón límpido, Dios les hará entrar en el paraíso». Aludía así a las gentes del uno y del otro partido. Esta anécdota es reportada por At-Tabarí y otros historiadores. De tal manera no debe caber la menor duda respecto a la nitidez de sus intenciones, ni modo alguno de censurar su reputación. Debemos juzgarlos según sus actos y sus palabras, auténticamente comprobados, y que han servido, para las gentes de la Sunna, como prueba concluyente de su cabal integridad. En cuanto a lo que los motazilitas dicen acerca de los que combatieron contra Alí, para los

amantes de la verdad no merece la mínima atención. En síntesis, si examináramos las cosas con un criterio imparcial disculparíamos a todas aquellas personas que tomaron parte en las disensiones causadas por la muerte de Othmán; excusaríamos también la conducta de los Compañeros que se sublevaron luego, y sacaríamos por conclusión que todo aquello no fue sino un conflicto con lo cual Dios quiso poner a prueba a la nación. Mientras tanto dispersaba a los enemigos del Islam y entregaba a los creyentes las tierras y posesiones de los vencidos. Así las huestes del Enviado iban ocupando los países inmediatos a sus fronteras, estableciéndose en Básora, Kufa, Siria y Egipto. La mayor parte de los árabes que formaban la guarnición de dichos países eran gente retraída que de poco honor podían preciarse de haber servido a las órdenes del Profeta. El ejemplo de sus características morales y su cortesía innata no fue aprovechado por ellos; no habían tenido la oportunidad de disciplinar su carácter sobre el suyo; por otra parte, la índole de su pretérito paganismo: el vivir apartado, el orgullo de familia, el espíritu de la asabiya inmediata y el alejamiento de las costumbres de quietud que impone la religión. Cuando el imperio musulmán hubo adquirido el predominio, esos hombres se vieron puestos bajo las órdenes de los «Mohadjirin» y los «Ansar»,[3] primeros neófitos suministrados al Islam por las tribus de Qoraish, Kinana, Thaqif y Hodzail; por el país del Hidjaz y la ciudad de Yathrib (Medina). Soportaban con impaciencia la subordinación en que se les tenía, porque se figuraban que su numerosa fuerza, la nobleza de su origen y sus choques con los persas y los griegos les hacían dignos del primer rango. Dichos árabes pertenecían a las tribus de Bakr Ibn Wail y de Abdel Qais, fracciones de Rabiáh, Kenda y Azd, tribus yemenitas; de Tamim y Qais, tribus modaritas. Pues llegaron a despreciar a los qoraishitas, a testimoniarles su desdén, y a mostrar relajamiento en las obediencias que les debían, dando por pretexto de su indisciplina la

forma injusta en que los miembros de esta tribu les trataban. En seguida dirigieron contra ellos los ataques más violentos, alegando que eran demasiado ineptos para tomar parte en las expediciones, y que se apartaban de los principios de equidad en el reparto del botín. Esas pérfidas insinuaciones propagáronse hasta la ciudad de Medina, hallando entre los medinenses la reacción propia de su bien sabido carácter moral a la sazón. Las quejas que implicaban pareciéronles tan graves que las hicieron llegar hasta Othmán, y ese califa encargó a Ibn Omar, a Mohammad Ibn Maslema, Osama Ibn Zaid y otros funcionarios, a efecto de que recorrieran diversos países y hacerle saber el resultado de sus investigaciones sobre el particular. Los comisionados no encontraron nada que reprochar a esos emires resultado que informaron a Othmán; mas con todo continuaron las diatribas y las querellas de los muslimes establecidos en las comarcas del imperio: las imputaciones calumniosas iban en aumento; los rumores más empeñosos divulgábanse constantemente. Acusóse a Al Walid Ibn Aaqeba, gobernador de Kufa, de beber vino: varios musulmanes atestiguaron en su contra, y el califa Othmán lo privó del mando amén de infligirle la pena correccional establecida por la ley. En seguida arribaron a Medina varias comisiones enviadas por los mismos elementos radicados en los territorios del imperio y encargadas de pedir la destitución de sus gobernadores. Debido a la intervención de Alí, Aisha, Az-Zobair y Talha, a quienes esas delegaciones llevaron sus quejas, Othmán revocó a algunos gobernadores. Pero eso no fue suficiente para callar la boca de aquellos descontentos; detuvieron además a Saíd Ibn-el-Assi, que regresaba de Medina a la sede de su gobernación en Kufa, y le obligaron a desandar el camino. Algún tiempo después, la desavenencia se introdujo entre Othmán y los Compañeros que se encontraban cerca de él en Medina. Estos le censuraban en primer lugar, porque no quería deponer a sus funcionarios sino en virtud de

una declaración legal que comprobara su improbidad;[4] luego enderezaron su crítica sobre su proceder respecto a varias otras circunstancias. Empero Othmán seguía empeñado en su idjtihad con la más sana intención, otro tanto debemos decir de sus adversarios. Poco más tarde, una chusma, de la peor calaña, llegó a Medina, bajo el pretexto de solicitar justicia de Othmán, pero con el oculto propósito de asesinarlo. Unos venían de Básora, otros de Kufa y de Egipto. Alí, Aisha, Az-Zobair, Talha y otros más apoyaron las reclamaciones de esa turba, con la esperanza de apaciguar los ánimos y disuadir al califa a concederles su petición. De acuerdo con su demanda, destituyóles al gobernador de Egipto. Entonces aquellos quejosos abandonaron la ciudad; mas apenas se habían alejado un tanto regresaron sobre sus pasos. «Acabamos —dijeron— de interceptar a un correo y de encontrarle encima una carta dirigida al gobernador de Egipto y que contiene la orden de hacernos ejecutar a todos». Dicha carta era apócrifa. Al jurarles Othmán que no era suya, pidiéronle que les hiciera ver a su secretario Meruán. Éste juró, a su vez, que no había escrito esa carta, y Othmán declaró que la justicia va no tenía más alcance. Entonces, sigilosamente sitiaron al califa en su casa, y mientras la ciudad dormía descuidadamente penetraron y le quitaron la vida. De tal manera la puerta se abrió a la guerra civil. Todos los personajes comprometidos en aquellos asuntos tenían su excusa, en su totalidad se preocupaban particularmente del mantenimiento de la religión y de cuanto a ella se relaciona. Apesadumbrados por el lamentable suceso, continuaron su idjtihad, o esfuerzo de elaboración en el texto del Islam. Por lo demás Dios conocía sus actos y sus sentimientos; por nuestra parte, sólo el bien podemos suponer en ellos, porque las propias circunstancias de su vida y los datos más auténticos testimonian vigorosamente a su favor.[5]

Pasaremos al caso de Al Hosain. Cuando la corrupción de Yazid se hizo notoria entre la totalidad de sus contemporáneos,

los partidarios de la familia proletal invitaron a Al Hosain a la ciudad de Kufa, prometiéndole sostener sus derechos. Al Hosain pensó que la inmoralidad de Yazid imponía a los muslimes el deber de sublevarse contra él, sobre todo los que tenían bastante fuerza para sostener la lucha. Creyóse por tanto el indicado, tanto por sus derechos como por las fuerzas de que disponía. En cuanto a derechos, tenía aún de sobra; peto, tocante a las fuerzas, estaba equivocado. ¡Que Dios le sea misericordioso! La asabiya que animaba a toda la casta de Módar se hallaba particularmente en la grande familia qoraishita de Abd Menaf y se encontraba concentrada en la rama de los Omeya. Todos los qoraishitas reconocían su autoridad, y las demás tribus no estaban en aptitud de resistirla. En la iniciación del Islam, olvidóse la influencia de ese espíritu de solidaridad, impresionado todo el mundo por las maravillas que sucedían, por las revelaciones que llegaban del cielo y la presencia de los ángeles, que acudían, reiteradamente, en auxilio de los musulmanes.

No se prestaba entonces atención alguna a las cosas ordinarias; la asabiya agnaticia, tan fuerte en los tiempos de la idolatría, había desaparecido con todas las pasiones que suscitaba; ya no se pensaba incluso en ella ni se conservaba más que el sentimiento natural que impulsa a defenderse y a rechazar al enemigo, a mantener la fe y a combatir a los infieles. En esa época, la influencia de la religión predominaba sobre los acontecimientos y los apartaba de su marcha ordinaria. Empero, tan pronto como la profecía cesó de manifestarse y el recuerdo de tantos milagros fue pasando, las cosas del mundo comenzaron a recobrar su ritmo normal, y la asabiya reapareció tal cual había sido, mostrándose en las mismas tribus de antaño. Todas las ramas de la gran tribu de Módar acordaron más obediencia a los Omeya que a ninguna otra familia; posición que habían ocupado en los tiempos anteriores.

De ahí queda evidenciado el error de Al Hosain; pero, como se trataba de una cuestión terrenal, extraña a la religión, su error no puede reportarle perjuicio (en la vida futura). Sobre la cuestión legal, la opinión que había expresado muestra que estaba en lo verídico: «Para proceder —decía— se debe tener los medios suficientes». Y él creyó contar con ellos. Cuando hubo decidido su viaje a Kufa, Ibn Al Abbas, Ibn Az-Zobair, Ibn Omar, Ibn-el-Hanafiya —su propio hermano—, y otras personas, reprobaron su decisión, sabiendo bien que iba a cometer un grave desacierto; mas él no se dejó desistir de su proyecto, tal era la voluntad del Señor. Los demás Compañeros y sus discípulos que se encontraban a la sazón en el Hidjaz, o que acompañaban a Yazid en Siria y en Iraq, eran de parecer que no se debía insurreccionar contra este príncipe, a pesar del escándalo de sus excesos. Temiendo los desórdenes que ello podría originar y queriendo evitar la efusión de sangre, se abstuvieron de respaldar a Al Hosain. No manifestaron sin embargo, hacia su actitud, ni desaprobación, ni censura, conscientes de que él procedía como todo modjtahid o esforzado.

No debemos por ende dejarnos llevar del error a inculpar a los Compañeros, por haberse opuesto al proyecto de Al Hosain y abstenido de prestarle su apoyo. Ellos formaban la mayoría del cuerpo de los Compañeros; se encontraban con Yazid y creían que la rebelión contra la autoridad de éste no era conveniente, ni permitido. Al Hosain mismo reconocía sus acendrados motivos; en el combate de Karbolá, apelaba al testimonio de ellos en favor de su carácter y de sus derechos. «Preguntad —decía— a Djaber Ibn Abdallah, a Abu Saíd Al Jidrí, a Anes Ibn Malik, a Sahl Ibn Saad, a Zaid Ibn Arqam y a los otros». Nunca les reprochó el no habérsele dado su respaldo ni hizo alusión alguna a su comportamiento, porque sabía que obraban conforme a su idjtihad así como él mismo lo hacía.

No es sensato justificar la muerte de Al Hosain diciendo que los victimarios obraban de acuerdo con su propia conciencia y creyendo cumplir con su deber, igual que Al Hosain creía cumplir con el suyo, y que el caso tenía una analogía perfecta con el de los magistrados shafiitas y malikitas, que castigan al hanafita por haber bebido «nabid».[6] Pues la cosa no es así: una parte de los Compañeros no veían como un deber la lucha de Al Hosain, aunque todos se guiaban por su personal idjtihad, el de éste se difería del suyo. Por ello se dispuso solo a combatir a Yazid y sus cómplices. Si, a pesar de la inmoralidad de Yazid, dichos Compañeros habían declarado que la sublevación contra su autoridad no era permitida, eso no quiere decir que ellos miraban todos sus actos como justos y válidos. Los actos de un hombre vicioso no pueden ser justos a menos que estén conformes a la ley, y, según la opinión de esos Compañeros, no se debía combatir a los impíos a menos de tener consigo un imam justo; pues bien, en el caso que nos ocupa, este requisito faltaba; por tanto Al Hosain no tenía derecho de combatir a Yazid, ni Yazid de combatir a Al Hosain.[7] Podríamos asimismo decir que la conducta de Yazid, en ese asunto, lo confirmaba en su perversidad, en tanto que Al Hosain hallaba allí el martirio y la justa recompensa en el Cielo. Al Hosain estaba en lo verídico y obraba conforme a su idjtihad; igualmente fue la postura de los Compañeros que se encontraban con Yazid.

A ese respecto, el cadí malikita Abu Bakr Ibn-el-Arabí[8] pronuncia un juicio erróneo en su libro titulado «Al-Auasim wal-Qauasim»;[9] nos da a entender que Al Hosain fue muerto en virtud de la ley promulgada por su abuelo (Mahoma). Para incurrir en semejante error, había que perder de vista aquel principio que: «inclusive para combatir a los que profesan las opiniones (heterodoxas), el concurso de un imam justo es una condición esencial». A todo ello nosotros preguntamos: ¿Quién era

más justo que Al Hosain en su época, en su imamato y en su lucha contra estos profesantes de la heterodoxia?

Hablemos ahora de Ibn Az-Zobair. Lo mismo que Al Hosain, creía que la insurrección (contra un imam) era un deber; mas su error fue mayor todavía en lo que se refiere a las fuerzas de que podía disponer. Los Bani Asd[10] (su familia) no fueron jamás lo bastante poderosos para resistir a los Omeya, ni antes, ni después de la eclosión del Islam, y tampoco se puede señalar el error en su adversario, aunque se señale en Mohawia, adversario de Alí. En efecto, el consenso general está positivamente a favor de Alí, pero no encontramos (que haya censurado al adversario de Ibn Az-Zobair). La inmoralidad de Yazid ha determinado su error; mientras que Abd-el-Melik, a quien Ibn Az-Zobair hizo la guerra, era el hombre más íntegro del mundo. Nos basta decir a este respecto que el imam Malik cita, en apoyo de su doctrina, ciertos rasgos de Abd-el-Melik. La conducta de Ibn Abbas y de Ibn Omar testimonia asimismo a favor de este príncipe; ambos se presentaron a prestarle el juramento de fidelidad, después de haber abandonado a Ibn Az-Zobair en Hidjaz. Por lo demás, la mayoría de los Compañeros pensaban que la proclamación de Ibn Az-Zobair no era válida, puesto que los representantes del pueblo no habían asistido, mientras que en la jura a Meruán (hijo y sucesor de Abd-el-Melik) habían tomado parte. Mas, repetimos, todos ellos se inspiraban en su propio idjtihad, orientados siempre por la verdad, y, sin determinar error en uno u otro partido, declaramos que a juzgar según las apariencias, creían todos mantener el buen derecho. Sentado lo anterior, añadiremos que los fundamentos y las normas de la jurisprudencia justifican la muerte de Ibn Az-Zobair, pero, a pesar de ello, al examinar los impulsos de su conducta y observar su celo por la verdad, no podemos menos de conceptuarlo como un mártir que tendrá su recompensa. Tal es como debemos considerar los actos de aquellos ancestros,

Compañeros y sus discípulos, los hombres más virtuosos de la nación. Si, por lo contrario, expondremos su buena reputación a los dardos de la denigración, ¿quién podría distinguirse por la integridad? Además, el Profeta ha dicho: «Los hombres mejores son mis pares contemporáneos, luego los de la generación siguiente;[11] en seguida la falsedad se propagará». Así atribuye la virtud, o sea la integridad, a sus pares de la primera y la siguiente generación; por eso debemos prevenirnos de habituarnos a malpensar o malhablar de los Compañeros, y no dar cabida en nuestros corazones a la menor duda acerca de su conducta. Procuremos, en cuanto posible, encontrar para todas sus acciones una interpretación favorable; tratemos por todos los medios y por cuanta vía de demostrar la rectitud de sus intenciones; pues nadie lo merece como ellos. En todas las desavenencias en que se vieron comprometidos, les guiaban causas evidentes justificativas; si mataban, o si se hacían matar, ello fue en una lucha santa por la causa de Dios o la exaltación de una verdad. Creemos, finalmente, que la misericordia divina ha querido ofrecer el ejemplo de sus disensiones a las generaciones por venir, a efecto de que cada cual pueda escoger de entre ellos un modelo de conducta, un guía y un orientador. Comprendido eso, se reconoce con qué sabiduría el Supremo rige a sus criaturas, siendo el Ser omnipotente, refugio seguro y meta final.

Capítulo XXXI

SOBRE LAS FUNCIONES Y LOS CARGOS RELIGIOSOS QUE DEPENDEN DEL CALIFATO

Sabemos ya que el califato es, en realidad, una lugartenencia o vicaría; el califa sustituye al Legislador en lo que concierne al mantenimiento de la religión y el gobierno temporal. El Legislador, estando encargado de hacer respetar las obligaciones impuestas por la ley y de conducir a los hombres a su acatamiento, ejerce necesariamente la autoridad espiritual; obligado a velar por el bien de la sociedad, ejerce igualmente la autoridad temporal. Hemos enunciado ya que los hombres son impulsados forzosamente a reunirse en sociedad, y que se precisa asimismo de alguien que se ocupe de los fundamentos e intereses del propio sistema social a fin de impedir su alteración que produce la falta de cuidado. El poder soberano, decíamos, basta, por sí solo, para asegurar esos intereses y las ventajas de la sociabilidad; mas obraría con mayor efecto cuando se apoyara en los principios de la ley divina. La causa de ello estriba en que el Legislador (inspirado) sabe mejor que un soberano (temporal) lo que contribuye a la dicha de los hombres. Partiendo de este principio la soberanía temporal en los Estados musulmanes se ha subordinado al califato; en los demás, es independiente; pero de todas formas ha creado, para los menesteres de sus servicios, diversos cargos y empleos que distribuye entre los componentes y principales personajes de la dinastía. Cada funcionario llena los deberes del cargo que su soberano le ha confiado, de suerte que éste tenga los medios de asegurar su autoridad suprema y administrar su reino.

El califa, al cual la soberanía temporal es subordinada bajo los puntos de vista que hemos indicado, ejerce su influencia espiritual por medio de funciones y cargos que le son enteramente privativos y desconocidos fuera del islamismo. Hablaremos, pues, de esas funciones; luego trataremos de las usuales en el gobierno temporal.

Los cargos fundados sobre la religión y la ley, y dependientes del «gran imamato», o sea el califato, comprenden la presidencia de la oración pública, la futía (decisión del muftí, juez, legista consultante), la dirección de la guerra santa y la policía de la moral. El califato es por ende el adalid máximo, de todos esos cargos, el tronco del que salen esas ramas y al cual se ligan. Goza de esa supremacía porque aquel que le ocupa extiende su vigilancia sobre toda la nación, dirige con carácter absoluto los asuntos espirituales y temporales, y hace ejecutar en todas partes los preceptos de la ley.

El imamato que preside la oración. El puesto del imam de la oración es el más elevado de todos los que acabamos de citar; por su índole particular, está por encima de la soberanía (poder temporal), la que, como él, se subordina al califato. Tenemos la prueba de ello en la declaración de los Compañeros, cuando el Profeta encargó a Abu Bakr remplazarlo como presidente de la oración. Ese nombramiento les pareció probar que lo designó también como su sustituto en la administración política. «El Profeta —dijeron— lo escogió para velar por nuestros intereses religiosos; ¿por qué no lo hemos de querer nosotros para vigilar nuestros intereses terrenales?». Así pues, si la presidencia de la oración no fuera superior a la dirección de los asuntos políticos, habrían cometido un paralogismo.

Establecido ese principio, diremos que las mezquitas de las ciudades son dos especies. Unas grandes, de gran afluencia de creyentes y dispuestas para las señaladas celebraciones y las oraciones públicas; las otras son pequeñas, destinadas al servi-

cio de ciertas gentes o sectores.[1] En éstas no se celebran las oraciones públicas.

La administración de las grandes mezquitas corresponde al califa; pero éste puede delegarla al sultán, al visir o al cadí. Designa un imam para presidir las cinco oraciones (cotidianas), la del viernes, las de las dos grandes fiestas,[2] las que se hacen con ocasión de los dos eclipses y en vista de obtener la lluvia. Para desempeñar estas funciones, se prefiere al hombre más adecuado y digno, de méritos generalmente reconocidos; precaución mediante la cual se evitan posibles quejas de los feligreses acerca de su actuación en la vigilancia que debe ejercer sobre los intereses de la comunidad. Los que consideran la oración del viernes como una institución divina sostienen asimismo la obligatoriedad del imam.

En cuanto a las mezquitas dedicadas al servicio de ciertos grupos o sectores, cuya administración depende de los propios vecinos; ni el califa ni el sultán intervienen en ellas. Para conocer las leyes que conciernen al imamato de las mezquitas, las condiciones que deben normar la selección de un imam y la autoridad que alcanza su poder, se podría consultar los tratados de jurisprudencia. Estas materias se encuentran expuestas detalladamente en los «Principios de Administración Temporal» (Al-Ahkam-es-Sultaniya) de Al Mauardí,[3] y en otras obras; por tanto, no es menester extendernos más sobre el particular.

Los primeros califas solían reservarse la presidencia de la oración, sin confiarla a otras personas. Véase al propósito los que fueron asesinados dentro de la mezquita en el momento en que hacían llamar a la oración; nótese cómo eran prestos a concurrir allí a las horas canónicas. Eso muestra que ellos presidían personalmente esos oficios y no se hacían nunca reemplazar. Los califas de la dinastía omeyada siguieron su ejemplo, queriendo conservar para sí un oficio cuya importancia ponderaban en alto grado. Se cuenta que Abd-el-Melik (califa omeya)

le aclara a su hadjib: «Os he confiado la guardia de mi puerta; no dejéis entrar a nadie sin mi permiso a excepción de tres individuos: el ujier de la vianda, cuyo retardo dañaría la comida; el moecín, que viene a anunciar la hora de la plegaria, porque nos llama a la comunión con Dios; el correo que trae los despachos, porque, la demora en atenderlos, podría ocasionar la pérdida de una provincia». Cuando la índole de la monarquía fue introducida en el califato con su séquito acostumbrado, el genio altanero y el orgullo que impide al soberano reconocer a los demás hombres por iguales, sea ante Dios, sea ante la vida, los califas se hicieron reemplazar en la presidencia de la oración. Algunas veces, sin embargo, cumplían los oficios por sí mismos, sobre todo en las dos principales fiestas y los viernes, a efecto de insinuar y hacer sentir toda la dignidad de dichos oficios. Varios califas de la dinastía abbasida adoptaron ese uso, igualmente hicieron los obeiditas (fatimitas) en el primer período de su imperio.

El cargo del muftí. El califa escoge, de entre los legistas y los profesores, la persona más idónea para desempeñar las funciones de muftí.[4] Otórgale su apoyo, y rechaza a los hombres ineptos que se proponen ocupar el puesto sin ser dignos de él; porque se trata de una función grave instituida para el bien de los muslimes en lo que respecta a los preceptos y la práctica de la religión; por ello, debe mostrar la pertinente diligencia a fin de impedir que hombres sin méritos intenten exponer la ley y desorientar así al pueblo. Los profesores designados para difundir mediante la enseñanza la luz de la ciencia han de tener su asiento en una mezquita. Si ésta es de las grandes cuyo imam y administración dependan del sultán, los profesores para enseñar allí deben obtener la autorización del príncipe. Si quieren dar sus cursos en una mezquita ordinaria, no han menester de permiso. Por lo demás, todo muftí, todo profesor debe tener en sí mismo su propio monitor que le impida acometer lo que su-

pera a sus capacidades; en su defecto podría extraviar a los que lo toman por guía, y descarriarse a sí propio. Hay una Tradición que dice: «El más osado entre vosotros a dar la futía (decisión jurídica) es el más osado también a correr hacia el fondo del infierno». Por eso el sultán debe vigilarlos con atención y no perder jamás de vista los intereses de la comunidad, sea autorizándoles sus decisiones, sea rehusándolas.

El oficio de cadí. Este cargo depende igualmente del califato, puesto que sus funciones consisten en decidir entre los individuos en impugnación, y hacer cesar sus debates y reclamaciones, pero solamente por la aplicación de los artículos de la ley que suministra el Corán y la Sunna. Inclúyese, por esta razón, a las atribuciones del califato. En la primera etapa del Islam, los califas desempeñaban por sí mismos esta tarea no delegándola a persona alguna. El primero que confió estas funciones a otro fue Omar; en Medina, encargó de ellas a Abu Dardá:[5] designó a Shoraih[6] par a el propio puesto en Básora y a Abu Musa Al Ashaarí[7] en Kufa. Fue a éste a quien el califa dirigió aquella tan famosa misiva que constituye el eje sobre el cual giran los deberes de un cadí y que abarca su totalidad. En dicho escrito dice: «Administrar justicia es una obligación rigurosa, una norma observada. Escucha a los litigantes con atención, porque es inútil alegar un derecho cuya reclamación no surta efecto. Sé conciliador entre las gentes en tu comportamiento, tu tribunal y tu justicia, que haya para todos una igualdad perfecta, a fin de que el hombre poderoso no encuentre en ti un punto vulnerable y ni el hombre débil se desespere de tu equidad. Exige al demandante la prueba y al demandado el juramento. Entre los musulmanes, la transacción es permitida, mientras que no autorice lo vedado o veda lo autorizado. Si has pronunciado un juicio en la víspera, y que reflexionando en él al día siguiente fueras impulsado a rectificar tu dictamen, no vaciles lo mínimo en reconsiderar la verdad, pues la verdad es antigua y eternal; más vale

reconsiderarla que persistir en el error. Pesa cuidadosamente los conceptos que laten en tu mente, y que no se hallen ni en Corán ni en Sunna para justificarlos. Compenétrate de las semejanzas de las cosas y sus similitudes, a fin de poder juzgar de cada cosa según sus análogas. Si un demandante declara que no lleva consigo el título o la prueba de que quiera servirse, difiere la causa a otro día, a efecto de que pueda presentar lo que le falte. Si dentro del plazo fijado exhibirá la prueba que buscaba, decide a su favor; en su defecto, pronuncia en su contra. Esa es la mejor forma de disipar las dudas que pueden haberse y dilucidar ambigüedades o ignorancia. Los muslimes son "oodul"[8] testigos los unos de los otros, excepto los que han sufrido una pena corporal o que han sido convictos de un falso testimonio, o que se sospecha de su linaje o de su nexo como clientes. Dios, ¡enaltecido sea! es el solo juez que puede prescindirse de juramentos y de pruebas testimoniales. Durante las audiencias, no cedas a la impaciencia o al fastidio; no trates a los litigantes con desdén; ¡Dios reserva una gran recompensa y una honrosa mención a aquel que restablece la verdad y la restituye a su propio sitial. Salud!».

Aunque los califas incluían las funciones de cadí en el número de sus atribuciones, las confiaban sin embargo a otros cuando se hallaban sobrecargados de ocupaciones. Ellos tenían que regir el gobierno del Estado, hacer la guerra santa, realizar nuevas conquistas, resguardar las fronteras y proteger el territorio del imperio. Deberes que les parecían demasiado importantes para ser desempeñados por otras personas; por ello optaron por delegar la función instituida para solucionar los altercados que se suscitan entre las gentes. Además, procuraban aligerarse la carga, confiando esa tarea a otros, pero siempre a individuos allegados suyos, ya por lazos sanguíneos, ya por vínculos de clientela.

Los deberes de un cadí y las cualidades que debe poseer son bien conocidos: se: les encuentra expuestos en los libros de derecho y particularmente en las obras que tratan de los principios de la administración temporal. Bajo el régimen califal, el cadí no tenía al principio otras facultades que juzgar las disputas; mas iba adquiriendo gradualmente otras atribuciones, a medida que los negocios de la política mayor del imperio iban absorbiendo la atención de los califas y los soberanos temporales. Finalmente, acordóse anexar a su facultad de decidir entre particulares la ocupación en los asuntos de interés general para la comunidad musulmana; ya debía administrar los bienes de los dementes, los huérfanos, las quiebras, los mentecatos y otros interdictos; vigilar la ejecución de los testamentos y las fundaciones pías; casar a las huérfanas y las amas que quedan sin patrones, en el caso en que el cadí fuera de la escuela que tal prescribe; inspeccionar las calles y los edificios; vigilar la conducta de los testigos legales, de los síndicos y los apoderados, sirviéndose de la vía de «justificación y de improbación»[9] para comprobar su moralidad y saber si son dignos de confianza. He ahí, pues, en qué consisten ahora las atribuciones de un cadí y las funciones que encierra su cargo.

Antiguamente los califas comisionaban a un cadí la reparación de agravios.[10] Esta función es una amalgama del poder del soberano con la equidad del magistrado, que requiere una mano poderosa y gran temor a la autoridad suprema. A ella corresponde castigar a quien de las partes haya oprimido al otro y afligir al agresor; ejecutar, en una palabra, lo que los cadíes ordinarios y otros funcionarios no habían podido hacer. Discute las pruebas testimoniales, las decisiones, e infiere conclusiones de simples indicios y de hechos accesorios; difiere la pronunciación de los juicios hasta dilucidar enteramente la verdad; exhorta a las partes litigantes a la reconciliación, y obliga a los testigos a declarar bajo la fe de juramento. Se ve por ende que

sus atribuciones son más amplias que las del cadí común. Todos los califas, hasta el reinado de Al Mohtadí el abbasida, llenaban esta función por sí mismos; mas, en casos bastante raros, la confiaban a sus cadíes. Alí se hizo sustituir en ella por Abu Edris Al Jaulanú; Al Mamún, por Yahya Ibn Aktham; y Al Motasim, por Ahmad Ibn Abi Dawud. Sucedía incluso que a veces encomendaban a los cadíes el mando de las tropas que, cada verano, invadían el territorio de los griegos para cumplir con el deber de la guerra santa. Yahya Ibn Aktham encabezaba esas expediciones bajo el reinado de Al Mamún; Al Mondzer Ibn Saíd, cadí de Abderrahmán An-Nasir (omeyada español), conducía los ejércitos (contra los cristianos). En suma, las funciones de este cargo eran ejercidas por el califa o por un visir delegado al efecto, o bien por un jefe que se atribuía la autoridad temporal.

Bajo los abbasidas, los Omeya de España y los obeiditas (fatimitas) del Magreb y de Egipto, el «jefe de la shorta»,[11] conocía de las materias criminales y castigaba a los culpables. Su ministerio era todavía una institución basada en la religión. Bajo las dinastías que acabamos de mencionar, ejercía funciones algo más amplias que las del cadí: podía proceder por las simples sospechas; infligir penas arbitrarias antes de probar el crimen; aplicar la pena legal una vez comprobado el delito; tomar conocimiento de las fechorías que acarrean la pena del Talión; infligir un castigo arbitrario o una reprimenda a aquel que, habiendo premeditado un crimen, no lo ha llevado a cabo. Más tarde, bajo las dinastías que no conocían ya las atribuciones del califato, se olvidó el carácter de estas dos instituciones, y la «reparación de agravios» se hizo depender del sultán, ya sea mandatario del califa o no.

Las funciones de la shorta (policía judicial) se dividieron en dos clases: una se encargaba de establecer la culpabilidad de las gentes sospechosas de crímenes; de aplicarles la pena determi-

nada por la ley; llevar a cabo la mutilación de los criminales cuando la ley o el derecho del Talión lo exige. Bajo las dinastías de nuestro tiempo, el magistrado designado para llenar las funciones de esta sección debe dejar a un lado la ley divina para juzgar según los reglamentos de la ley política. Llámasele a veces walí (valí), y otras veces jefe de la shorta. Las funciones de la otra clase, se han reunido a las atribuciones del cadí: consisten en infligir penas arbitrarias a los malhechores, y penas legales a los criminales convictos ante la ley. Son, por decirlo así, el complemento de las funciones que él ejerce en su calidad de cadí. Esta organización persiste hasta hoy día.

La reparación de agravios ha dejado ya de ser una de aquellas funciones que se reservaban a los agnados de la familia reinante. En tanto que el gobierno era califato puramente religioso, se confiaba este cargo, que pertenecía a las instituciones religiosas, a gentes de su asabiya, de reconocido talento y eficiencia; es decir, árabes o clientes ligados a ellos por juramento, o manumitidos o protegidos. Al desaparecer el poder temporal del califato, y convertirse el sistema gubernamental en monarquía neta, esos cargos, de que hablamos, como no tenían ningún nexo con el carácter monárquico, ni institucional, ni nominal, perdieron, a ojos del rey o del sultán, un tanto de su importancia. Más tarde, el poder escapó totalmente de manos de los árabes pasando a manos de los turcos y de los bereberes, pueblos que apreciaban aún menos la dignidad de aquellas funciones fundadas por el califato, funciones cuyas tendencias y espíritu no les eran nada familiares. Para los árabes, la religión era la única ley; el Profeta pertenecía a su casta; sus mandatos y doctrina servían a orientar sus creencias, normar su conducta y distinguirlos entre los demás pueblos. Los extraños (que habían usurpado el poder) no estaban animados por parecidos sentimientos; sino que concedían un cierto grado de consideración a los hombres que desempeñaban dichos cargos sólo porque la-

boraban al servicio de la religión que ellos ya profesaban. Cuando tenían que sustituir, a uno de estos funcionarios, escogían, no un compatriota, sino uno de aquellos individuos que, bajo los califas precedentes, se habían mostrado idóneos para esos empleos. Ahora bien (las familias de) estas personas, habiendo vivido durante siglos en la abundancia que proporcionan los gobiernos regulares, ya habían mudado los rudos y austeros hábitos de la vida nómada por las modalidades del lujo y el bienestar que se desarrollan en la vida sedentaria; por eso su consiguiente molicie ya les restaba capacidad de hacerse temer. A esta clase de individuos, pues, fueron reservados los cargos en cuestión por los soberanos que sucedieron a los califas en la autoridad temporal. Para tales funcionarios no se podía pretender un alto grado de consideración; su cuna y sus costumbres de opulencia no les daban derecho. En consecuencia, sufrieron el menosprecio característico de los citadinos inmersos en el lujo y la molicie, ajenos a la asabiya en que se apoya el gobierno, volviéndose una onerosa carga para el Estado que, él solamente, puede protegerlos. Si el gobierno les concede cierta manifestación de respeto, no es sino porque ellos mantienen la fe y aplican los preceptos de la ley divina, preceptos que saben de memoria y conforme a los cuales forman sus opiniones jurídicas. Pues no es por ellos mismos que el gobierno les trataba con deferencia, más bien para hacer notar que el conferirles un lugar de honor en las audiencias reales, significaba una ponderación a la jerarquía espiritual. En esas asambleas, ellos no ejercían influencia alguna, su asistencia era puramente formal. Las resoluciones, de hecho, dependían de los rectores del poder; los demás, nada podían. Ciertamente se les consultaba sobre las prescripciones de la ley y se les pedía opiniones jurídicas. ¡Y Dios asiste con su gracia!

Algunas personas creen que no se está en lo cierto obrando así; a su parecer, no podría aprobarse la conducta de los sobe-

ranos que excluyen a los legistas y cadíes de los consejos del gobierno. El Profeta —dicen— ha declarado que los ulemas (en la ley) son los herederos de los profetas. Pues sabed que esta opinión no está bien fundada: la naturaleza de la sociedad misma impone al rey o sultán las obligaciones que debe cumplir, si no quiere apartarse de las reglas de la sana política; mas no exige sino que ciertas ventajas materiales sean acordadas a los simples legistas. El derecho de asistir al consejo, de aprobar o rechazar (un dictamen), no puede pertenecer sino al hombre que, estando apoyado en un fuerte partido, posee el poder de atar y desatar, de hacer o de no hacer, según su propia voluntad. Pero aquel que carece de sostén, que no es incluso dueño de su propia persona, ni tiene los medios siquiera de protegerse, y que más bien es una carga para los demás, ¿con qué derecho entra en un consejo? ¿Por qué motivo se le debe dispensar consideraciones, caso de admitirlo allí? Es capaz de opinar, sin duda, pero solamente sobre puntos jurídicos; en lo que se refiere a la política y la administración, no podría ofrecer nada útil, estando sin apoyo e ignorante hasta de los principios elementales de estas ciencias. Los legistas no deben a sus méritos las muestras de respeto que les conceden los soberanos y los grandes funcionarios del Estado, más bien a un privilegio gracioso que lleva implícita la idea de estos personajes de granjearse una reputación de piedad mostrando deferencias a los hombres que mantienen la religión de cualquier forma que sea. En cuanto a la expresión del Profeta citada más arriba, diremos que, para la mayoría de los legistas del último siglo y los de nuestra época, el conocimiento de la ley se reduce a una cantidad de sentencias tocante a las prácticas del culto exterior y la manera de solucionar cada disputa que se suscita entre los hombres en sus relaciones mutuas. A toda persona que llega a consultarles, le recetan una de esas máximas; los más hábiles entre ellos no van más lejos. Apenas si se puede atribuirles la calidad de eruditos

en la ley, porque escasamente conocen algunos principios de ella, aplicables a un pequeño número de casos. Los primeros muslimes y los que (les siguieron) se habían distinguido por su piedad y su virtud, merecían la reputación de sabios en la ley, porque la habían profesado para caracterizarse con sus cualidades y verificar sus principios; pues los que portan el título de legista y que han profundizado el estudio de la ley sin haber comunicado su ciencia a otros, esos son los herederos de realizaciones ajenas. Tales fueron los doctores de quienes se hace mención en «Risalt-el-Qoshairí».[12] Los que poseen la ley a fondo y la reputación de grandes legistas, esos son los sabios de quienes se trata (en la Tradición precitada), esos son los herederos. Tales fueron los legistas entre los «Tabiin» (discípulos de los Compañeros de Mahoma), los antiguos musulmanes, los cuatro primeros imames o califas, y los que les siguieron por la misma ruta. En cuanto a los individuos que no poseen más que una sola de esas ventajas (el conocimiento verdadero de la ley y la reputación de sabio legista), el que de entre ellos se distingue por su piedad merece más la herencia de los profetas que el legista no devoto. En efecto, el hombre devoto ha heredado por una cualidad (la piedad), mientras que el otro no ha heredado nada. Este último no posee más que las máximas concernientes a la manera de conducirse (en ciertos casos), y que nos recita de viva voz. Tal es la mayoría de los legistas de nuestro tiempo, «salvo los creyentes que practican el bien; pero ¡cuán pocos son!». (Corán, sura XXXVIII, vers. 24).

Al-adala. Este oficio administra la religión; depende de las funciones del cadí y es puesto bajo el control de este magistrado.[13] Consiste en servir de testigo a las partes en sus mutuas obligaciones, y eso con la autorización del cadí, prestar su concurso cuando se quiere pasar las actas, declarar en justicia si el acta da lugar a una impugnación, inscribirla en el registro a fin

de asegurar la conservación de los derechos de los particulares, de sus propiedades, sus créditos y todas sus transacciones.

[Hemos dicho: «con la autorización del cadí»,[14] porque la sociedad está ahora tan mezclada, que el cadí solamente tiene los medios de distinguir al hombre virtuoso del hombre vicioso; por eso debemos creer que él escoge a gentes de una probidad bien reconocida (adala) para intervenir en los asuntos y transacciones de los particulares, a efecto de asegurar la conservación de sus derechos].

Las condiciones requeridas para ejercer estas funciones son: ser distinguido por esa integridad definida por la ley, estar al abrigo de reproches, saber redactar las actas y los contratos de manera que sean satisfactorios en lo que se refiere a estilo, al arreglo de los párrafos, y al empleo de las formas exigidas por la ley para la validez de los convenios y las obligaciones respectivas. Es por tanto necesario conocer la parte del derecho que a esas cuestiones se relaciona. A causa de estas condiciones y la necesidad de tener cierto hábito en las formalidades legales y de estar familiarizado con su práctica, dichas funciones han sido confiadas exclusivamente a algunos «odules» (pl. de adel), personas tomadas de entre los hombres de una probidad reconocida. Podría creerse que este empleo da a las personas que lo ejercen su título de hombres íntegros (odules); pero no es así, la integridad es, más bien, la condición necesaria de su nominación en el puesto. El cadí debe, sin embargo, vigilar la conducta de esos funcionarios, a fin de asegurarse de su perseverancia en la observación de una cabal integridad; no debe permitirse negligencia alguna a ese respecto, considerando que es él el encargado de preservar los derechos del público, y el garante responsable (ante Dios). La destinación de esos funcionarios en los cargos ya mencionados es de una gran utilidad; es por su mediación que el cadí logra reconocer la moralidad y probidad de cualquier individuo; lo cual no es siempre fácil de descubrir,

sobre todo en las grandes ciudades, y porque las apariencias son frecuentemente engañosas. Los jueces están obligados a fallar entre las partes contrarias según pruebas auténticas; generalmente se basan en las declaraciones de esos funcionarios subalternos para formar su opinión sobre la validez de los títulos exhibidos por los litigantes. En todas las ciudades y grandes poblados, dichos funcionarios tienen sitios especiales en unos tenduchos o bancas donde se sientan para atender a las personas que necesitan celebrar contratos ante testigos y poner por escrito sus convenios en un registro. De esta suerte la palabra «adala» sirve igualmente para expresar las funciones del empleo del que acabamos de dar la definición y la probidad que exige la ley, probidad que (en una expresión bien conocida) se encuentra asociada (por oposición) con el término djarh.[15] Así, estos dos sentidos pueden a veces encontrarse reunidos en un mismo individuo; otras veces no.[16]

Los cargos llamados hisba y sikka.[17] La hisba (policía municipal) es todavía un oficio que pertenece a la religión. Sus deberes hacen parte de los que se imponen al dirigente de los asuntos del pueblo musulmán y que estriban en ordenar el bien y proscribir el mal. El soberano designa, para desempeñar este puesto, a un hombre que le parezca reunir las cualidades necesarias. Este funcionario, al encargarse de cumplir los deberes que le impone su puesto, forma un cuerpo de ayudantes en sus funciones. Indaga sobre los abusos, reprende a los delincuentes o los castiga conforme a su grado de culpabilidad. Debiendo inducir al pueblo a observar todos los requisitos que favorecen el interés común de los habitantes de la ciudad, evita la obstrucción de las vías públicas, prohíbe a los cargadores y barqueros exceder en sus cargamentos. Obliga a los propietarios de casas que amenazan ruina a hacerlas demoler, previniendo así los accidentes que ellas podrían ocasionar a los transeúntes; suspende en su magisterio a los mentores que, en las escuelas y otros

centros de instrucción, pegan con exceso a los educandos. Sus facultades no se limitan a hacer justicia sólo cuando una disputa ocurre en su presencia o cuando se recurre a su autoridad; debe además poner el orden en cuanto asunto llegue a su conocimiento y en todos los hechos que le son denunciados de ese género de cosas. Sus atribuciones, no obstante, no se extienden hasta resolver sobre toda suerte de reclamaciones; no abarcan más que las quejas que provienen de los fraudes o estafas en el comercio de subsistencias y otras cosas semejantes, o en el uso de pesas y medidas. Exhorta a los deudores morosos a satisfacer a sus acreedores y se ocupa de otras cosas de la misma índole, en las que no ha menester de pruebas testimoniales que recibir, ni autoridad judicial que ejercer. Podría decirse que éstos son de los asuntos que los cadíes desdeñan su desempeño, tanto por ser de carácter ordinario como fáciles de decidir; y que se dejan, por esta razón, al mohatasib, a efecto de sujetarlos al orden. De allí se sigue que la hisba es por su propia naturaleza subordinada al oficio del cadí; así como lo fue bajo numerosas dinastías musulmanas, por ejemplo la obeidita (fatimita) de Egipto y del Magreb, y la omeyada de España, las atribuciones del mohatasib estaban comprendidas dentro de la generalidad de facultades conferidas al cadí, y éste las delegaba a quien le placía. Mas desde que el sultanato y el califato se han convertido en dos poderes distintos, y que todo lo que concierne a la administración temporal se incluye dentro de las atribuciones del sultán, el cargo de mohatasib es catalogado en el número de los que dependen de la realeza, y forma un empleo especial que se confiere directamente.

Lo que se entiende por sikka, es un oficio cuyas funciones consisten en inspeccionar las divisas circulantes entre los muslimes; impedir su alteración o disminución, si se toman en las transacciones como monedas contantes, y examinar todo lo que se relaciona con ellas; de cualquier manera que sea: en se-

guida hacer poner sobre esas monedas el emblema del sultán, a efecto de certificar el título y la buena ley; emblema que se imprime sobre las piezas monetarias por medio de un sello de hierro destinado a ese uso y que lleva una leyenda específica. Se coloca ese sello sobre la moneda de oro o de plata, previo cálculo de su peso determinado, y se le golpea con un martillo, hasta que la pieza haya recibido la impronta. Tal marca garantiza que la moneda tiene el grado al término del cual la fundición y el afinamiento se sujetan, lo que depende del uso acordado en el país y autorizado por el gobierno. No hay punto de título absoluto e invariable de fundición y afinamiento; dicho título es arbitrario. Cuando, en un país, se conviene acerca de un cierto grado de fundición y afinamiento, se toma por definitivo y lo llaman «patrón» (imam) y «módulo» (iiar). Establecido ese título sirve para verificar las divisas circulantes; se juzga su bondad comparándolas con dicho título, y, si son más bajas, se declaran falsas. La vigilancia de todo ello corresponde al encargado del puesto de la sikka. Conforme a estas observaciones, se ve que la sikka es del número de los puestos que dependen de la autoridad espiritual y se incluye a las facultades del califa. Antiguamente pertenecía a las atribuciones del cadí, pero más tarde fue separada y hasta el presente constituye una función particular, tal como ha sucedido con el oficio de la hisba.

Después de haber hablado de los cargos dependientes de la autoridad del califa, vamos a indicar algunos otros, de los cuales unos han sido suprimidos porque los muftíes para quienes se habían instituido han dejado de existir, y los otros forman ahora parte de la administración temporal; así el gobierno de las provincias, el visirato, el mando del ejército y la administración de las finanzas ya pertenecen a las atribuciones del sultán. De esto hablaremos en su respectivo lugar. La dirección de la guerra santa ha sido suprimida, porque la mayor parte de los Estados (islámicos) han discontinuado la práctica de invadir los

países de los infieles. En los reinos donde aún se conserva, se incluye comúnmente en el número de las instituciones que dependen del sultán. El sindicato de los sherifes tampoco existe ya; esta función, instituida con el objeto de verificar las genealogías (de los que se decían descendientes de Mahoma), a fin de autorizar sus pretensiones al califato o de comprobar su derecho a una pensión pagadera por el erario público,[18] cesó de funcionar desde la caída del califato. En suma, vemos en nuestros días que, en la mayor parte de los reinos (musulmanes), las atribuciones del califato y sus instituciones se encuentran absorbidas por las de la soberanía y la administración temporal. ¡Y es la sapiencia de Dios la que encauza los aconteceres!

Capítulo XXXII

SOBRE EL TÍTULO DE EMIR-EL-MUMININ

El título de emir-el-muminin (príncipe de los creyentes) es uno de los atributos del califato. Su empleo no data de una época antigua, sino más bien del tiempo de los primeros califas. Después de haber exaltado a Abu Bakr, los Compañeros y demás musulmanes lo designaron con el título de califa (sucesor, lugarteniente) del enviado de Dios, continuando en llamarle así hasta su muerte. Al rendir en seguida fe y homenaje a Omar, cumpliendo con la voluntad de Abu Bakr, que le había designado como sucesor suyo, le titularon «califa del califa del Enviado de Dios». Mas, desde luego, parece haber percatado que esa manera de designar a sus califas vendría a ser muy incómoda, porque tal título se alargaría más allá de todo límite al añadirle la palabra califa a cada nuevo sucesor y que, por la multiplicidad de esos vocablos, perdería ya su carácter como designación precisa, resultando un absurdo; por eso optaron por reemplazarlo con otra denominación que tuviere con él cierta relación. A los generales que mandaban las expediciones militares les daban el título de «emir», voz que deriva de «imara» (mando), a lo que los gramáticos llaman «faíl».[1] Los árabes del djahiliya (del preislamismo), antes de su conversión al Islam, designaban al Profeta con el título de «emir de la Meca y emir del Hidjaz»; los Compañeros llamaban a Saad Ibn Abi Waqqas «emir-el-muslimin», porque había ejercido el mando en jefe en la batalla de Cadesiya, acaudillando al grueso de los musulmanes de entonces. Uno de los Compañeros habiendo llamado al califa Omar por el nombre de «emir-el-muminin», la denominación agradó

al público y acabó por ser adoptada. El primero en darle dicho título fue, dicen, Abdallah Ibn Djahsh,[2] o, según otros, Ibn-el-Assi o Al Moguira Ibn Shoba. Según otro relato, fue un correo, portando la noticia de una victoria, llegó a Medina y preguntando por Omar, decía: «¿Dónde está el emir de los creyentes?». Los Compañeros que le oyeron exclamaron: «¡Por Allah! tú has acertado; él es, en efecto, el emir de los creyentes». Desde entonces, llamaron al califa Omar por ese nombre, y el resto del pueblo siguió su ejemplo. Tal título pasó, como una herencia, a los califas siguientes; los de la dinastía omeyada se lo reservaron de una manera especial y no permitían a nadie ostentarlo. Luego los shiitas designaron a Alí con el título de «el imam», a fin de insinuar que sólo a él pertenecía la dignidad del imamato, hermana de la del califato, y que, según su doctrina herética, Alí tenía más derecho al imamato de la oración que Abu Bakr. Daban igualmente el título de imam a los que consideraban como sucesores suyos en el cargo de califa. En tanto que trabajaban en secreto para hacer valer los derechos del uno de sus príncipes, lo denominaban bajo el nombre de imam; mas, tan pronto como lo colocarían a la cabeza del imperio, sustituirían esta denominación con el título de «emir-el-muminin». Los shiitas (o partidarios) de la familia abbasida,[3] hicieron lo mismo: dieron a su jefe el título de imam, hasta la época en que proclamaron los derechos de Ibrahim[4] al califato y organizaron las tropas para combatir a sus enemigos.[5] Cuando éste murió, dieron a su hermano As-Saffah el título de emir-el-muminin. Los rafiditas[6] de Ifrikiya siguieron el propio sistema: atribuyeron el título de imam a ciertos príncipes descendientes de Ismaíl,[7] y que sólo cesaron de hacerlo al advenimiento de Obeidellah Al Mahdí a quien titularon emir-el-muminin. Proceden de igual forma para con su hijo y sucesor, Abul Qasim; primero le llamaron imam, luego le atribuyeron el título de emir-el-muminin, cuando fue elevado al trono. En el

Magreb, los partidarios de Edris designaban a éste príncipe y a su hijo, Edris II, con el título de imam. Tal fue el uso de los rafiditas.

Los califas transmitían a sus sucesores, como herencia, el título de emir-el-muminin; hacían de ello el signo distintivo a quien se reconocía la soberanía del Hidjaz, de Siria y del Iraq, países que formaban la residencia de los árabes, la sede del imperio, los núcleos del Islam y de las conquistas. El imperio islámico se hallaba todavía en su pleno apogeo y todo su vigor cuando se introdujo el uso de nuevos títulos, con el objeto de distinguir a los califas entre sí, puesto que el de emir-el-muminin les era común a todos. Fueron los abbasidas que dieron el ejemplo; queriendo impedir que sus verdaderos nombres fueran deslucidos en boca de la plebe, tomaron los sobrenombres de As-Saffah, Al Mansur, Al Mahdí, Al Hadi, Ar-Rashid, y así continuando hasta el fin de la dinastía. Los obeiditas (fatimitas) de Ifrikiya y de Egipto siguieron también ese sistema, pero los Omeya se prescindieron de ello; los que reinaron en Oriente, y que formaron la primera dinastía de la familia, conducíanse en todo con la sencillez y rudeza de los primeros tiempos; persistía en ellos el carácter y las tendencias peculiares de los árabes nómadas, y, entre ellos, los distintivos particulares que denotan el hábito del vivir citadino no habían reemplazado a aquellos que distinguen a los habitantes del desierto. Por lo que respecta a los Omeya de España, fueron como sus ancestros (de la primera dinastía), porque creyeron no poder atribuirse el título de emir-el-muminin en tanto no sean dueños del califato, del cual los abbasidas se habían apoderado, y mientras no poseyeran el Hidjaz, cuna del pueblo árabe y de la religión. Se veían asimismo demasiado distantes de la sede del califato, del centro de la asabiya o la nacionalidad del Islam. Por lo demás, para asegurarse contra los abbasidas, que constantemente procuraron su aniquilación, nada les interesaba tanto como estarse estableci-

dos en el gobierno de un país lejano. Al comienzo de la IV centuria, Abderrahmán III asciende al trono y toma el sobrenombre de An-Nasir. Era hijo de Mohammad, hijo de Abadallah, hijo de Abderrahmán II. Bajo su reinado, se supo que los clientes de los califas de Oriente tenían a sus soberanos en reclusión, despojados de toda autoridad; que llegaban en su audacia hasta el grado de maltratarlos, deponerlos, asesinarlos y sacarles los ojos. Abderrahmán tomó entonces la resolución de adoptar los usos seguidos por los califas de Oriente y por los de Ifrikiya (los fatimitas). Tomó el título de emir-el-muminin y el sobrenombre de An-Nasir li Din-Illah (el auxiliador de la religión de Dios). Su ejemplo se volvió una regla para sus sucesores, lo cual sus antepasados jamás acostumbraron. Tal uso se mantuvo hasta el colapso del partido árabe y la ruina total del califato. Los libertos de origen extranjero arrebataron el poder a los abbasidas; en el Cairo, los protegidos de los obeiditas hicieron otro tanto; los Sanhadja se adueñaron de Ifrikiya; los Zanata fundaron un imperio en el Magreb; los reyezuelos de España repartiéronse los Estados de los Omeya; tal fue la destrucción de la unidad del imperio islámico.

Los príncipes que reinaban en los países de Oriente y de Occidente adoptaron primero el título de «sultán», luego añadiéronle otros títulos que variaban en cada reino. Los soberanos de raza extranjera, que regían en Oriente, portaban los títulos honoríficos que los califas les otorgaban y que denotaban la idea de sumisión, obediencia y la insinuación de su buen gobierno. Tales fueron los sobrenombres de «Sharaf-ed-Daula» (honor del imperio), «Adod-ed-Daula» (brazo del imperio), «Rokn-ed-Daula» (columna del imperio), «Moizz-ed-Daula» (exaltador del imperio), «Nasir-ed-Daula» (auxiliador del imperio), «Nizam-el-Molk» (orden del reino), «Bahá-el-Molk» (resplandor del reino), «Dzajirat-el-Molk» (tesoro del reino), etc.

Los príncipes de Sanhadja, al usurpar el poder, conformáronse con esos títulos honoríficos, que les concedían los califas obeiditas, sin ambicionar otros. Movidos por un sentimiento de respeto, abstuviéronse de tomar los títulos específicos de los califas. Es así como los usurpadores y los visires que despojan a sus soberanos de la autoridad han procedido todos los tiempos, tal como dejamos ya anotado.

En los últimos tiempos del califato, cuando el partido que les había sostenido fue aniquilado, los soberanos de origen extranjero que reinaban en Oriente no se contentaron ya con los títulos que se les había otorgado; tan pronto como adquirieron, mediante sus usurpaciones, una elevada posición y una gran autoridad en el imperio, aspiraron a los títulos monárquicos, tales como An-Nasir, Al Mansur. Queriendo hacer sentir que ellos ya estaban redimidos del yugo de la clientela, sustituyeron la palabra «daula» (imperio) con la voz «din» (religión) y llamáronse Salah-ed-Din (prosperidad de la religión), Asad-ed-Din (león de la religión) y Nur-ed-Din (luz de la religión).

Los régulos de España se habían repartido incluso los títulos privativos del califato. Siendo de la misma estirpe de los califas y de la propia asabiya (de los árabes), habían aprovechado de su posición para adquirir una grande influencia y apoderarse del poder. Adjudicáronse los títulos de An-Nasir, Al Mansur, Al Motamed (que se apoya en Dios), Al Modhaffar (el victorioso), etc. Fue precisamente renegando de éstos que el poeta Ibn Abi Sharaf[8] lanzó este epigrama:

«Los motivos que me desalientan de la tierra española, son los nombres de Motasim y de Motadid. Títulos imperiales fuera de sitio; lo que hace pensar en el gato que se infla para asemejarse a la figura del león».

Los emires sanhadjitas, a quienes los califas obeiditas habían otorgado los títulos honoríficos, tales como Nasir-ed-Daula,

Saif-ed-Daula (espada del imperio), Moizz-ed-Daula (que hace al imperio glorioso), etc., no procuraron otros. Conserváronlos inclusive cuando abandonaron la causa de los obeiditas por la de los abbasidas. Habiéndose después desligado del partido de los califas (abbasidas), acabaron por no pensar más en ellos y por relegar al olvido a aquellos títulos que habían portado. A partir de entonces se concretaron a la denominación de «sultán». En el Magreb, los emires de la tribu de Megraua, habituados todavía a las rudas y simples costumbres de la vida nómada, usan el título de sultán, sin preocuparse de ningún otro. Desvanecido el recuerdo de los califas (en el Magreb), y acéfala ya su representación en el propio país, Yusof Tashifin, rey de un pueblo berberisco llamado los Lemtuna, aparece en dicho país y conquista los dos litorales (el africano y el español). Siendo muy religioso y todo dispuesto a seguir los buenos ejemplos, tomó la resolución de reconocer la autoridad del califa y cumplir así todos los deberes de un buen musulmán. Habiendo dirigido una declaración de fe y homenaje a Al Mostadher el abbasida, la hizo llevar a este califa por Abdallah Ibn-el-Arabí y el cadí Abu Bakr Ibn-el-Arabí, hijo de éste y uno de los principales doctores de Sevilla.[9] Estos enviados llevaban, a la vez, el encargo de solicitar, para su señor, su confirmación mediante un diploma en el gobierno de Magreb. A su retorno, presentáronle ese documento, que le autorizaba portar la vestimenta y los emblemas distintivos de los abbasidas y tomar, como un signo de honor especial, el título de emir-el-muminin (príncipe de los creyentes). Se refiere que, con anterioridad, ya se le había nombrado con este título, no habiéndolo querido ostentar, tanto porque respetaba la dignidad del califa cuanto porque sus Almoravides eran muy devotos a la observancia dé los preceptos de la religión y de la Sunna. En seguida aparece Al Mahdí invitando a las gentes a sostener la causa de la verdad, y censurando vivamente a los habitantes del Magreb su alejamiento de las

doctrinas de Al Ashaarí, teólogo del cual se declaraba sectario. Reprochóles su adhesión al principio seguido por los antiguos musulmanes, quienes, en lugar de interpretar el texto del Corán conforme a su espíritu, lo tomaban en su sentido literal, lo cual, según los asharitas, conducía a resultados muy graves, esto es, «al tadjsim» (al antropomorfismo). Al Mahdí denominó a sus partidarios con el nombre de Ahnouahidin (Almohades o unitarios), manera indirecta de condenar (la doctrina de los Almoravides). Coincidía con la opinión de (los partidarios de) la familia del Profeta respecto al «imam impecable», «cuya existencia —dicen— es absolutamente necesaria, en todos los tiempos, para mantener el orden en este mundo». Comenzó por hacerse llamar imam, a fin de conformarse al uso de los shiitas, que, como dejamos asentado, designaban a sus califas con este título; en seguida añadióle la palabra «maasum» (impecable), para indicar que, según su doctrina, el imam debe ser exento del pecado. Sus partidarios se abstuvieron de titularle «emir-el-muminin», a efecto de no apartarse del uso seguido por los shiitas de los tiempos pasados; además pensaban que este título le haría participar (del menosprecio con que lo cubrían) los hombres ignorantes y los jóvenes atolondrados que formaban la posteridad de los califas, tanto en Oriente como en Occidente. No obstante, Abdel Mumin, a quien legó el poder, tomó el título de emir-el-muminin, transmitiéndolo asimismo a sus descendientes. Más tarde los hafsidas de Ifrikiya hicieron otro tanto. Estos príncipes se reservaban el título en cuestión exclusivamente no permitiendo a nadie su ostentación; en ello se ajustaban a lo que su caudillo Al Mahdí, fundador de su secta, había prescrito, y a su propia convicción de que dicho personaje y sus sucesores tenían específicamente el derecho de ejercer la autoridad suprema, dado que la asabiya de Qoraish (sostén de los antiguos califas) ya había dejado de existir.

El gobierno de Magreb hallándose luego desorganizado, los Zanata (merinidas) se adueñaron del poder. Los primeros soberanos de la nueva dinastía conservando aún las sencillas y ásperas costumbres del beduinismo, normáronse con el ejemplo de los Lemtuna (los Almoravides) inhibiéndose de usar el título de emir-el-muminin. Procedían así por consideración a la dignidad del califa, cuya autoridad respetaban y obedecían, es decir, primero al califa descendiente de Abdel Mumin, y, más tarde, al califa hafsida. Los soberanos zanatíes que reinaron en los últimos tiempos atribuyéronse, sin embargo, el reiterado título de príncipe de los creyentes, llevándolo hasta el presente. De este modo han satisfecho las exigencias de la realeza, efectuando cabalmente sus tendencias y atribuciones.

Capítulo XXXIII

SOBRE EL SIGNIFICADO DE LOS NOMBRES DE BABA (PAPA) Y BATRIK (PATRIARCA), TÉRMINOS EMPLEADOS ENTRE LOS CRISTIANOS, Y SOBRE EL DE COHEN, DENOMINACIÓN USADA ENTRE LOS JUDÍOS

Sabed que la religión ha menester de un jefe que la mantenga en ausencia del profeta. Tal jefe induce al pueblo a ajustarse a los preceptos y mandatos de la ley revelada. Es, digamos, como sucesor o vicario del profeta, encargado de vigilar el cumplimiento de los deberes que éste ha impuesto. Los hombres, habíamos dicho, están obligados a reunirse en sociedad y, si procuran las ventajas de un gobierno regular, se precisan de una persona que les dirige hacia lo que les es ventajoso, y los constriñe a alejarse de todo lo que podría perjudicarles. Tal persona se llama el rey. En el islamismo, la guerra contra los infieles es una obligación santa, porque esta religión se dirige a todos los hombres y que éstos deben abrazarla —de buen grado o a la fuerza—. Por tanto se ha establecido entre los muslimes la soberanía espiritual y la soberanía temporal, a efecto de que estos dos poderes se emplean simultáneamente en ese doble objetivo. Las otras religiones no han sido dirigidas a la totalidad de los hombres; por eso no imponen el deber de hacer la guerra santa; ellas sólo permiten combatir por su propia defensa. Por esta razón, los jefes de estas religiones no se ocupan en nada de la administración política. El poder temporal está en manos de un individuo que lo ha obtenido por obra de un azar cualquiera o

por consecuencia de un convenio donde la religión no tiene injerencia alguna. La soberanía se instituye entre estos pueblos, porque el espíritu de asabiya les induce a ello por su misma naturaleza, como ya se ha indicado; la religión no les impone esa institución, puesto que no les ordena la subyugación de los demás pueblos, tal como acontece en el islamismo. No son obligados sino a vigilar el mantenimiento de la fe dentro de su propia nación; por ello los Bani Israel, a partir de la época de Moisés y de Josué, pasaron cerca de cuatro siglos sin pensar en fundar un reino; su única preocupación fue el mantenimiento de la religión. El jefe que velaba por la conservación de la fe llevaba, entre ellos, el nombre de Cohen; lugarteniente de Moisés, por decirlo así, dirigía las ceremonias de la oración y los sacrificios. Para cumplir estos oficios, debía ser de la posteridad de Aarón, porque, según la revelación divina, debían pertenecer a Aarón y sus descendientes. Con el objeto de dar consistencia a la administración política, institución natural a los hombres, escogieron setenta jeques (jefes o ancianos), a quienes confiaron la aplicación de las leyes que reglaban los intereses de la comunidad. El Cohen, encargado de los asuntos religiosos y ajeno a las barahúndas de la política, ocupaba un rango que le colocaba por encima de esos funcionarios. A consecuencia de esa organización, el espíritu de solidaridad nacional cobró arraigo y fortaleza, las fuerzas respectivas que conducen al reino tomaron franco desarrollo, y el pueblo judío arrebató a los cananeos el territorio de Jerusalén, país que Dios, hablando por boca de Moisés, le había prometido como herencia. Tuvieron entonces que rechazar los ataques de los pueblos de la Palestina, los cananeos, los Arman,[1] los edomitas, los ammonitas y los moabitas. Durante cuatro centurias aproximadamente, combatieron bajo las órdenes de sus jeques, cuya autoridad suprema nadie fue tentado a usurpar. Fatigados finalmente de aquella lucha prolongada contra tantos pueblos, los israelitas pidieron a

Dios, por mediación de Samuel, uno de sus profetas, la autorización de darse un rey. Saúl, a quien se confirió la autoridad real, sojuzga a varios pueblos, y Goliat, rey de los filisteos, pierde la vida. Después de Saúl, la realeza pasa a David. Bajo el reinado de Salomón, sucesor de David, el reino judío alcanza gran apogeo; sus posesiones se extienden a través de Hidjaz hasta las fronteras del Yemen y (del otro lado) toca los límites del territorio griego. Después de la muerte de Salomón, las (doce) tribus rompen los lazos que les retenían en un solo haz y se organizan en dos naciones distintas, resultado inevitable del espíritu de la asabiya en todos los imperios. Una de esas naciones, integrada de diez tribus, ocupa el territorio de Mesopotamia y el Mosul; la otra, formada por las tribus de Judá y de Benjamín, poseía Jerusalén y la Siria. Tiempo después Bajta —Nassar— (Nabucodonosor), rey de Babel (Babilonia), arrebata a las diez tribus su reino; en seguida se apodera de la ciudad de Jerusalén de los descendientes de Judá, al cabo de haber reinado cerca de mil años.[2] Destruye su templo, quema la Biblia, anula su religión, y hace transportar a Ispahan y a Iraq las tribus vencidas. Setenta años más tarde, un rey de la dinastía Kianiya (Caíanide) que reinaba en Persia los devolvió a Jerusalén. Entonces reconstruyeron su templo, restablecieron su religión en su antigua forma, poniéndola bajo la dirección de los Cohenes: mas la administración temporal permaneció en manos de los persas. En seguida aparece Alejandro (el Grande) y los Bani Yunan (los griegos), quienes, habiendo vencido a los persas, extendieron su dominio sobre los judíos. Pero la potencia de los griegos no tardó en debilitarse, y los judíos, fuertes por la influencia natural de su asabiya, sacudieron el yugo del extranjero y encomendaron a los Cohenes de la familia Hashmani (Asmone) las riendas del gobierno.[3] Combatieron a los griegos hasta aniquilar su fuerza,[4] pero, vencidos por los romanos, pasaron a su dominación. Más tarde, éstos marcharon contra Jerusalén, donde se mante-

nían los Bani Hirodos (Herodes), que eran ligados por los lazos matrimoniales a los Hashmani. Habiendo sitiado a los judíos dentro de esa ciudad, último reducto de su imperio, la tomaron por asalto sometiendo todo a sangre y fuego. Jerusalén fue destruida y los habitantes deportados a Roma y a países de más allá. De tal suerte el templo fue devastado por segunda vez. Los judíos designan a esa época con el nombre del «gran éxodo». A partir de entonces el pueblo israelita jamás ha poseído un reino y, desintegrada ya su solidaridad, proveniente de la asabiya, ha quedado bajo el dominio romano y de otras naciones que lo han reemplazado. El citado jefe llamado Cohen dirige los asuntos de su religión.

El Mesías aporta a los judíos una doctrina religiosa y deroga varios mandatos del Pentateuco. Opera milagros sorprendentes, curando a las gentes atacadas de locura, a los leprosos y ciegos, devolviendo la vida a los muertos. Una multitud de gentes acude a Él y cree en su misión. Tal número fue aumentando por los esfuerzos de los apóstoles, sus discípulos, que eran en número de doce, y de los cuales envió varios a diversas partes del mundo a efecto de predicar su religión. Eso tuvo lugar bajo el reinado de Augusto, primero de los emperadores romanos llamados Césares, y bajo la administración de Herodes, soberanos de los judíos, que habían quitado el poder a sus parientes los Asmone. Los judíos sintieron envidia del Mesías y le trataban de mendaz; por eso Herodes lo denunció a César Augusto, en una carta que le envió. Augusto le dio autorización para darle muerte. Entonces aconteció lo que se lee en el Corán respecto al Mesías (sura III, vers. 5-1, 55); los apóstoles dispersáronse para ganarle adeptos; la mayoría de ellos internáronse en el imperio romano para propagar allí la doctrina cristiana, y Pedro, el jefe de los apóstoles, estableciòse en Roma, capital de los Estados de los Césares. Luego pusieron por escrito el Evangelio, que Jesús había recibido del Cielo; hicieron cuatro ejemplares

(o redacciones) de ese libro, para representar el texto tal como les había sido transmitido por diversas vías. Mateo escribió su Evangelio en hebreo, en Jerusalén, y Juan, hijo de Zabadi, lo tradujo a la lengua latina; Lucas escribió el suyo en latín por instrucción de algunos grandes personajes romanos; Juan, hijo de Zabadi, escribió el suyo en Roma; Pedro redactó uno en latín atribuyéndolo a Marcos, su discípulo. Estas cuatro redacciones del Evangelio difieren entre sí; además no se componen enteramente de revelación pura: se han insertado allí discursos pronunciados por Jesús y por los apóstoles. Encierran muchos sermones e historias, pero muy pocas ordenanzas. Hacia aquella época, los apóstoles se reunieron en Roma para redactar los cánones de la religión, y fue Clemente, el discípulo de Pedro, quien los registró por escrito. Allí se encuentra la, indicación de los libros que deben aceptarse (como inspirados), y la doctrina a la cual deben conformarse las acciones. Mencionan, de la antigua ley judía:

El Pentateuco, en cinco volúmenes;

El libro de Josué;

El libro de los jueces;

El libro de Rut;

El libro de Yahuda (Judit);

Los cuatro volúmenes de los Reyes;

El libro de Benjamín (Paralipómenos);

Los libros de los Macabeos, tres libros, por (José) Ben Gorión;[5]

El libro de Azra (Esdras) el imam (doctor de la ley);

El libro de Ester y la historia de Haman;

El libro de Job el sincero;

Los Salmos de David;

Los cinco libros compuestos por su hijo Salomón;

Las profecías de los dieciséis grandes y pequeños profetas;

El libro de Yushá Ben Charej,[6] visir de Salomón.

En lo que concierne a la ley de Jesús, los mismos cánones especifican;

Los cuatro Evangelios transmitidos por los apóstoles;

El libro de Pablo, que contiene catorce epístolas;

El libro de las siete epístolas católicas;

Una octava epístola, intitulada Praxis, que encierra los hechos de los Apóstoles;

El libro de Clemente, que contiene las máximas (las Constituciones apostólicas);

El libro del Apocalipsis, que encierra la Visión de Juan, hijo de Zabadi.

Los emperadores romanos eran irresolutos respecto a esta religión; unas veces la abrazaban y trataban a los cristianos con distinción, otras veces la desechaban haciendo padecer a sus profesantes la pena de muerte o del destierro. Tal estado de incertidumbre continuó hasta el advenimiento de Constantino, que se había convertido al cristianismo. Desde entonces (los romanos) quedaron ligados a la fe del Nazareno. El jefe de esta religión y el que hace observar sus preceptos se llama batrik (patriarca); los cristianos lo consideran como cabeza de la Iglesia y vicario del Mesías. A los representantes que envía a las naciones cristianas lejanas de su sede, se les da el nombre de «osquf» (obispo), es decir, «lugarteniente del patriarca». El imam que preside la oración y que se le consulta sobre cuestiones espirituales lleva el nombre de «qassis» (presbítero). Los que de entre ellos renuncian al mundo para vivir en el aislamiento y entregarse a las prácticas de la devoción reciben el nombre de

«rahib» (monje). Estos se encierran comúnmente en ermitas o cenobios.

Pedro, cabeza de los apóstoles, mandaba a todos los discípulos que se encontraban en Roma. Enseñaba allí la religión cristiana hasta que Nerón, el quinto César, le hizo ajusticiar entre numerosos patriarcas y obispos. Arius fue su lugarteniente y sucesor en la sede pontifical en Roma. Marcos el evangelista predicó durante siete años en Egipto, Magreb y Alejandría. Tuvo por sucesor a Hananía (Aníen). Este fue el primero en llevar, en Egipto, el título de Patriarca. Instaló consigo doce presbíteros, con el objeto de que uno de ellos le reemplazara en caso de muerte, sustituyendo al elegido por un sucesor escogido de entre la comunidad de los fieles. La nominación del patriarca dependía, por tanto, de los presbíteros. Más tarde, graves disensiones surgían entre los cristianos acerca de los dogmas y fundamentos de su religión; por ello, bajo el reinado de Constantino, se convocó a una gran asamblea en Niqia (Nicea) a efecto de fijar la verdadera doctrina. Trescientos dieciocho obispos, hallándose de acuerdo sobre esas cuestiones, dirigieron una declaración de principios a la cual denominaron imam (paradigma), y que debería servir en lo futuro de regla básica. Uno de aquellos decretos rezaba que la elección del patriarca encargado de mantener la fe no debía ser supeditada a los presbíteros, aunque Anían, el discípulo de Marcos, haya establecido ese modo de elección, y que la nominación debía hacerse por una asamblea compuesta de imames (jerarcas) y jefes de los fieles. Esa norma permanece todavía en vigor.

Ciertos dogmas de la religión habiendo en seguida dado lugar a controversias, se convocó a varias reuniones a fin de determinar la verdadera doctrina; mas la elección de los patriarcas ya no ha suscitado ninguna discusión, continuando su práctica hasta nuestros días; asimismo vemos siempre a los obispos como representantes del patriarca. Los obispos daban a este

prelado el título de «padre», para testimoniarle su respeto, y los presbíteros daban el mismo título a los obispos, cuando el patriarca no estuviera presente; de tal modo, en el decurso de los siglos, el significado de ese término perdió su precisión, y, en la época en que Heraclius[7] fue elevado a la silla patriarcal de Alejandría, se buscó un nuevo título para distinguir a los patriarcas de los obispos. Adoptóse entonces el nombre de Baba, que significa «padre de los padres» (Papa, abul-abá). Djirdjirs Ibn-el-Aamíd[8] nos da a entender, en su crónica, que dicho título fue empleado primero en Egipto. Luego se aplicó al prelado que ocupaba la suprema sede episcopal, en Roma, que Pedro el apóstol había fundado. El patriarca de Roma ostenta el repetido título hasta la fecha.

Los cristianos, habiendo tenido nuevas discusiones relativas a los dogmas y a su creencia en el Mesías, separáronse en varias sectas, las cuales cada una invocó el apoyo de su respectivo soberano de entre los reyes de la cristiandad. Esa divergencia de opiniones privó durante varios siglos, unas sectas sobresalían a expensas de otras; pero finalmente terminaron en tres sectas principales: la Melkita (ortodoxa), la Jaqobita y la Nestorita.

Cada secta tuvo en seguida su correspondiente patriarca; el de Roma lleva el título de Baba y profesa la doctrina Melkita. Roma pertenece a los francos y depende de la autoridad de su rey. El patriarca de los cristianos tributarios que habitan Egipto pertenece a la secta Jacobita y vive entre su grey. En vista de que los abisinios profesan la misma doctrina, este patriarca se hace representar ante ellos por los obispos que envía para dirigirlos en el ejercicio de la religión. En nuestros días, el título de papa es privativo del patriarca de Roma, puesto que los Jacobitas no lo emplean. Las bes de Baba deben ser articuladas con cierto énfasis;[9] la segunda b es redoblada. El Baba ha adoptado el sistema de estimular a todos los francos a reconocer la autoridad de un solo rey, a reunirse en torno suyo y valerse de él

como juez en todas sus desavenencias. Espera que, por ese concierto, impedirá la desunión de la comunidad, y logrará fomentar su asabiya que, entre ellos, sería la pasión predominante, y tener así a todos esos pueblos bajo su control. Se le llanta el rey «imberadzor»; la dz de este término se pronuncia con cierta énfasis y una mezcla del sonido de las letras dz y zah (y equivale a «emperador»). Recibe este título desde el momento de colocarle la corona sobre la testa, con el fin de afirmarle la bendición divina. De ahí que se le llama también el coronado, y tal es quizá el sentido de la palabra «imberadzor».[10]

He ahí el sumario de los extractos que hemos hecho a propósito de esas dos denominaciones «Baba» y «Cohen». Y, «Dios desvía a quien quiere y encamina a quien le place». (Corán, sura XVI, vers. 93).

Capítulo XXXIV

SOBRE LAS DIGNIDADES Y TÍTULOS PROPIOS DE UN GOBIERNO MONÁRQUICO O SULTANATO

Un sultán, por sí mismo, es un débil individuo cargado de un pesado fardo; por eso debe necesariamente valerse de la ayuda de otros hombres. Si ya había tenido menester de su recurso cuando estaba obligado a proporcionarse los medios de subsistencia y proveerse de los demás menesteres de la vida; juzgad pues con cuánta mayor razón dicho concurso le es indispensable cuando emprende la tarea de regir a sus semejantes.

Aquel que Dios ha escogido para gobernar a sus criaturas y sus siervos se obliga a defender a sus súbditos contra cuanto enemigo, a repeler lejos de ellos los peligros que pudieran amenazarles, y a poner en ejecución las leyes coercitivas a efecto de impedir que los unos agredieran a los otros. Debe asimismo protegerles sus bienes, proporcionar la seguridad a los viajeros y encauzar a los hombres hacia sus beneficios. Como ellos están obligados a suministrarse la subsistencia, y efectuar negocios entre sí, él debe vigilar esos negocios, inspeccionar los comestibles, verificar las pesas y las medidas, a fin de evitar el fraude; vigilar la ley de la moneda usada en el comercio, con el objeto de que no sufra alteraciones. Debe aún gobernar a sus súbditos de modo que le sean sumisos, resignados a su voluntad y conformes en dejarle la gloria de toda la autoridad. Pues aquel que se echa a cuestas tal fardo se impone penas innúmeras, porque está obligado a domeñar las pasiones. Un sabio muy distinguido ha dicho: «Me sería menos penoso cambiar

una montaña de su lugar que lidiar con las pasiones de los hombres».

Si el sultán se hace asistir por uno de sus parientes, o un compañero de crianza, o por uno de los antiguos protegidos de su familia, tal asistencia suele ser eficaz, debido a la afinidad de sus sentimientos con los del príncipe.

El Altísimo mismo ha dicho: «Y desígname un visir, de entre los míos, que sea mi hermano Aarón, fortalezco mi reino con su apoyo y asóciole a mi misión».[1] (Corán, sura XX, vers. 29-32).

Cuando un sultán se sirve de un visir, es con el fin de que este funcionario colabore con él por medio de la espada, o de la pluma, o de sus consejos y sus luces; o bien para impedir al público penetrar en su privado e interrumpirle en sus serias ocupaciones; o bien todavía para entregarle la administración general del Estado, tanto como aprecie la habilidad de ese hombre y cuanto desee tener una persona en quien pudiera descargar el peso de los negocios gubernamentales. Por ello vemos esas funciones a veces reunidas en manos de un solo hombre y otras veces repartidas entre varios. En ocasiones las funciones de cada ramo se dividen entre distintos individuos: las de la pluma se distribuyen entre la dirección de la correspondencia, la de los diplomas y títulos de concesiones, y la de la contabilidad, que abarca dentro de sus atribuciones los impuestos, los pagos y el diván de las tropas. Igual ocurre respecto a la espada cuyas funciones se reparten entre el general en jefe,[2] el jefe de la policía judicial, el director de correo y los generales encargados del resguardo de las fronteras.

Entre los pueblos musulmanes, los empleos que dependen del sultanato se incluyen en las clases de los que se conexionan al califato, cuya autoridad comprende por igual lo espiritual y lo temporal. La ley religiosa domina a esos oficios en todas sus

atribuciones, porque ella se aplica a todas las acciones del hombre. Corresponde, por tanto, a los faqihes (legistas) examinar la índole de la función del rey o del sultán, y precisar las condiciones bajo las cuales puede hacerse la investidura de un individuo que se encargue del poder supremo, ya sea arrebatándolo al califa, como suelen hacer los sultanes, u obteniéndole por delegación, como hacen los visires. Más adelante, volveremos sobre el punto. El jurisconsulto fija los límites (que el sultán no podría exceder) en la aplicación de la ley y en el empleo de los dineros públicos; especifica también las demás funciones gubernamentales que el sultán puede ejercer con autoridad, sea absoluta, sea restringida. Designa los actos que deben ocasionar la deposición (de un soberano), y se ocupa de todo lo que concierne al cargo del rey o del sultán. Pertenécele igualmente examinar bajo qué condiciones se pueden llenar los cargos que dependen del sultanato o de la monarquía, tales como el visirato, la recaudación de impuestos y el mando militar. Todo eso corresponde a la jurisdicción de los jurisconsultos, así como acabamos de indicar, porque la autoridad del califa, siendo de derecho divino entre los musulmanes, predomina sobre la del rey y del sultán.

En cuanto a nosotros (que dejamos estas cuestiones a los doctores de la ley), es sólo desde el punto de vista de la organización social y de la naturaleza del hombre que quisimos enfocar el asunto de los cargos que dependen del régimen temporal, sea sultanato o monarquía; no pensamos ocuparnos de las leyes que les rigen, porque eso, como dejamos aclarado, no forma parte de nuestro tema. Por ello, no tenemos menester de entrar en detalles acerca de esas ordenanzas, las cuales, además, se encuentran ampliamente expuestas en los tratados que varios jurisconsultos de grandes méritos han elaborado bajo el título de *Al-Ahkam-es-Sultaniya*, siendo autor de uno de ellos el cadí Abul Hasan Al Mauardí.[3] Quien desee tomar conocimientos

de las leyes concernientes a dicha materia podrá consultar a los mencionados tratados. Hablaremos por separado de los cargos que dependen del califato, a efecto de que no se confundan con los relacionados al sultanato, pero tampoco tenemos la intención de determinar las leyes que les rigen, porque ello nos apartaría demasiado del tema de nuestra obra. Queremos solamente enfocar esos cargos como producto de la civilización actuante sobre la especie humana.

El visirato. Esta dignidad es la cepa[4] de donde derivan los diversos cargos del sultanato y las dignidades reales. En efecto, el solo nombre de visirato indica de una manera general la idea de «asistencia»,[5] pues deriva, ya sea de la tercera forma del verbo «uazara», que significa «ayudar», o de «uizr» voz que significa «carga». Se deduce de la última derivación que el «uazir» (origen de visir) lleva, simultáneamente con el soberano, el «peso» y la «carga» de los negocios del Estado. De ahí pues resulta la simple idea de «asistencia».

Al principio de este capítulo dejamos expuesto que los actos resultantes del ejercicio de la soberanía pueden resumirse en cuatro categorías: 1.º Tomar las medidas necesarias para la protección de la comunidad, haciendo entre tanto la inspección de las tropas y de su armamento, y ocuparse de cuanto atañe a la guerra y de todo lo conducente a la defensa de los súbditos y el logro de sus aspiraciones. He ahí las funciones del visirato tal como era antaño en los imperios del Oriente, y como persiste todavía en los países del Occidente; 2.º Mantener correspondencia a nombre del sultán con aquellos empleados que residen lejos y con los recaudadores de rentas, comunicando asimismo sus órdenes a las personas que carecen de facilidad de acercarse a él. El oficial que desempeña estas funciones es el secretario (katib); 3.º Hacer la recaudación de los impuestos, vigilar el empleo de los dineros públicos y llevar un registro exacto y detallado, a fin de evitar el despilfarro. El encargado de esta depen-

dencia se llama receptor-tesorero,[6] funcionario que, en nuestros días, porta en Oriente el título de visir; 4.º Impedir a los solicitantes importunar al soberano y molestarlo en sus importantes ocupaciones. La persona que llena este puesto se titula chambelán, ujier o hadjib.[7]

Todo lo que concierne al sultán (en el ejercicio de su autoridad) se comprende dentro de una u otra de estas categorías, y todos los cargos y empleos que puedan existir en una monarquía o sultanato están igualmente incluidos allí. El cargo que abarca (dentro de sus atribuciones) la totalidad de lo que depende inmediatamente del sultán es también el más elevado, porque coloca a quien lo ejerce en contacto directo y continuo con el soberano; hace incluso a veces de la persona que lo ocupe la asociada al príncipe en el gobierno del reino. Por debajo de este cargo se colocan los puestos cuyas atribuciones están restringidas a la administración de cierta clase de gentes o a la dirección de ciertas partes del servicio público, tales como el mando de una frontera del imperio, la administración de un ramo de las recaudaciones, la inspección de mercados, la de las monedas, y los otros oficios instituidos para un objeto especial. Dado que cada uno de estos puestos consiste en la dirección de una sola clase de asuntos, los que los desempeñan se hallan subordinados a funcionarios de atribuciones más amplias, y de rango superior al suyo.

Tal fue el sistema practicado en los diferentes reinos hasta la eclosión del Islam; mas, al establecerse el califato, dichos cargos desaparecieron con los imperios que les habían instituido, no quedando más que uno solo, cuya supresión era imposible: asistir (al jefe del poder) en dictámenes y consejos, función demasiado conforme a la naturaleza del hombre, demasiado necesaria, para cesar de existir El Profeta mismo consultaba a sus Compañeros y tomaba sus pareceres sobre todos los asuntos de interés general o particular, y, de entre sus consejeros, distin-

guía a Abu Bakr de una manera tan notable que los árabes (paganos) que conocían los usos establecidos en los reinos de los Cosroes, los Césares, y los Negus, designaban a este fiel monitor con el título de visir. El vocablo «visir» no era familiar a los muslimes, porque (en la época de la conquista) la dignidad real (entre los persas) había sido reemplazada por el régimen islámico, el cual, en esa época, conservaba todavía su rudeza y su sencillez primitiva. Omar servía de consejero a Abu Bakr; Alí y Othmán eran consejeros de Omar.

En cuanto a la recaudación de impuestos, erogaciones públicas y la contabilidad, eso no formaba, entre los primeros musulmanes, un cargo particular, pues eran árabes, es decir, beduinos, bastos, analfabetos, ajenos al arte de la escritura y del cálculo; por eso empleaban, para llevarles sus cuentas, a cristianos, judíos o libertos extranjeros de cierta capacidad como contadores. Entre los árabes apenas había un corto número que practicaba bien este arte; sus nobles lo desconocían casi, pues entre ellos la falta de instrucción era el carácter distintivo.

La redacción de la correspondencia y la expedición de los negocios públicos tampoco constituían entre ellos una administración especial, ya que, si bien eran analfabetos, se distinguían todos por su fidelidad para guardar un secreto o llevar una orden verbal. Su forma administrativa no les obligaba a instituir una secretaría; su gobierno era un califato, régimen puramente religioso, ajeno totalmente a los medios administrativos que se emplean en un gobierno temporal. Por lo demás, la escritura no era de esas artes cuya belleza podía ser apreciada bajo los (primeros) califas; toda la gente sabía a la sazón expresar su pensamiento en los términos más correctos; la escritura era lo único que les faltaba (para transmitir sus ideas); por ello, cuando el califa tenía necesidad de poner por escrito alguna comunicación, se valía del primero que se presentaba, con tal que supiera trazar los signos de un modo pasable.

El cargo cuyas funciones consisten en guardar la puerta del soberano, impidiendo el acceso a las personas que vienen a someterle sus reclamaciones no existía entre los primeros muslimes, porque semejante práctica es prohibida por la ley divina. Pero cuando el califato se transformó en imperio temporal, y los títulos honoríficos fueron introducidos con las instituciones de la realeza, la primera cosa en que se ocupó fue impedir al público penetrar a presencia del soberano. Tal medida fue tomada a efecto de asegurarle contra las tentativas homicidas de los Jaridjitas (disidentes) y de otros fanáticos, y evitar la reanudación de lo que había sucedido a Omar, a Alí, a Mohawia, a Amr Ibn-el-Ass. Además, esa medida eludía la aglomeración de los solicitantes que imposibilitaban al jefe de Estado atender importantes asuntos. El oficial que designaron para llenar esa tarea recibió el título de hadjib (hagib, ujier),[8] Se refiere que Abd-el-Melik (Ibn Meruán, quinto califa omeyada) dijo a su hadjib, en el momento de confiarle esas funciones: «Te hago hadjib de mi puerta; tú no admitirás (sin autorización) sino a tres personas: el muecín, cuando venga a anunciar la hora de la plegaria, porque nos llama a nombre de Dios; el correo, que por algo llega presuroso, y el ujier de la vianda,[9] porque los manjares podrían dañarse».

Mas al cobrar su auge las costumbres de la monarquía, adoptóse el uso de un consejero auxiliar en los asuntos tribales, a efecto de asegurar la cohesión de las tribus y los pueblos (que integraban el imperio). Este funcionario recibió el título de «visir». La oficina de contabilidad permaneció, no obstante, en manos de judíos, cristianos y horros, pero la necesidad de reservar los secretos del sultán y prevenir el perjuicio que su divulgación pudiera ocasionar a la buena marcha de la administración del imperio, condujo al establecimiento de un escribano (katib) especial, encargado de registrar las órdenes del soberano. Este empleado no ocupaba un rango tan elevado como

el de visir, porque no había otro menester de él que escribir lo que se le dictaba. No se le tomaba por su conocimiento del léxico, puesto que en aquella época la lengua árabe conservaba aún su pureza genuina. El visirato era por tanto el más elevado de todos los cargos del Estado.

Durante la dinastía omeyada ningún cambio hubo en ese estado de cosas: el visir llevaba la dirección general de todos los negocios; en su calidad de mandatario del sultán, tenía la facultad de conferenciar con él, vigilar la seguridad del Estado y tomar todas las medidas necesarias para combatir al enemigo; dentro de sus atribuciones se incluía asimismo la dirección del diván militar, el reglamento de los haberes y los pagos mensuales.

Bajo los abbasidas, la potencia del imperio adquirió mayor apogeo y las funciones del visir alcanzaron gran importancia. Este ministro, ya convertido en lugarteniente (náib) del sultán, tenía la autorización de nombrar a todos los funcionarios del gobierno y destituirlos a voluntad;[10] ocupaba en el imperio muy prominente posición: todas las miradas se dirigían a él, y todas las cervices se inclinaban en su presencia. Encargado de la distribución de haberes de las tropas, obtuvo el control de la oficina de contabilidad, a fin de reunir y repartir las sumas requeridas al efecto. En seguida se acordó añadir a su jurisdicción la dirección de la oficina de correspondencia y comunicaciones, con el objeto de proteger mejor los secretos contenidos en las órdenes dimanadas del sultán, y vigilar la conservación del buen estilo (en la redacción de esos documentos). Tal precaución habíase vuelto una necesidad, debido a que, entre la masa del pueblo, la lengua ya se había corrompido. El visir obtuvo también el derecho de sellar los documentos emanentes del soberano, a fin de impedir que su contenido fuera conocido y divulgado. De esa suerte reunía las dos administraciones, la civil

y la militar, dentro de sus atribuciones ordinarias como colaborador y consejero del sultán.

Por la misma razón, bajo el reinado de Harún Ar-Rashid, se dio el título de sultán a Djafar, hijo de Yahya (el Barmecida), para aludir a su omnímodo poder sobre la dirección general del gobierno y la integral administración del imperio. Pues todas las funciones de cuanta dependencia del sultanato eran arrogadas por él, excepto las de hadjib, cargo que desdeñaba ejercer.

Luego vino la época en que los califas abbasidas se dejaban arrebatar el poder. Durante este periodo, la autoridad pasaba alternativamente del sultán (califa) al visir y viceversa. Para ejercer de una manera legítima esta autoridad usurpada, el visir se hacía otorgar un diploma por el cual el califa lo constituía lugarteniente suyo; ya que de otro modo los juicios pronunciados en virtud de la ley no habrían podido ser ejecutados de una manera legal. Se formaron entonces dos especies de visiratos: si el soberano gozaba de plena independencia, el visir se limitaba a ejecutar las órdenes de aquél, del cual era, por decirlo así, el mandatario, y, en este caso, su cargo se denominaba «visirato de ejecución» (uizarat tanfidz). Cuando el visir ejercía la autoridad a exclusión del califa, designábase su cargo con el término de «visirato de delegación» (uizarat tafuid).

[En[11] este último caso, el califa le entregaba todos los asuntos del gobierno con la autorización de dirigirlos conforme a su propia competencia. En dicha época tuvo lugar la (gran) controversia a causa de la institución de dos visires ejerciendo simultáneamente su autoridad por delegación: (discutíase la legalidad de esta innovación) igualmente como se había impugnado la legalidad de instituir dos imames. Véase a continuación, el capítulo que trata de los principios que forman la base del califato].

Más tarde, el poder temporal escapó definitivamente de manos de los califas y pasó a los príncipes persas; todas las instituciones administrativas que eran peculiares del califato cayeron en desuso. Esos reyes, no osando arrogarse los títulos privativos de la dignidad califal, y demasiado orgullosos para adoptar los que pertenecían al visirato, cargo ejercido entonces por sus propios servidores, se decidieron hacerse llamar «emir» y «sultán». El que de entre ellos ejercía la autoridad suprema ostentaba el título de «emir de los emires» (emir-el-omará), o bien el de «sultán», al cual agregaba los títulos honoríficos que el califa le confería. En cuanto al título de visir, lo dejaban al funcionario que administraba el dominio privado del califa. Tales usos se mantuvieron hasta el fin de su dominación.

Durante ese tiempo, la lengua árabe se alteraba de más en más, y cuya enseñanza se convirtió en la ocupación de ciertas personas que hacían de ella un oficio. Los visires desdeñaban esta lengua porque eran persas, y la elegante precisión que se admira en el árabe no es de las cualidades que se procuran en la lengua persa. (De ahí el por qué se escogía indistintamente las funciones de secretario de Estado). Esto sólo se hacía en relación a este cargo, los demás recaían dentro de la dependencia del visirato.

Dábase el título de «emir» al funcionario que se ocupaba de los asuntos de la guerra, del ejército y de lo que a ellos se relacionaba. Todos los demás funcionarios estaban subordinados a la autoridad de este titular. Ejercía el derecho de man lo sobre todos ellos, sea por delegación como «náib» (o lugartentiente), o sea por usurpación.

Tal estado de cosas se mantuvo hasta el establecimiento del imperio de los turcos (mamelucos) en Egipto. Este cuerpo, viendo la degradación en que se hallaba caído el visirato, debido a la desestimación que se mostraba hacia la persona que lo desempeñaba ante un califa despojado de su autoridad y reclui-

do, muy poco caso hizo de él. Dicho cargo, sometido entonces al control del emir, ocupaba un rango inferior, por eso los grandes funcionarios de este imperio desdeñaron a su vez el título de visir. El funcionario encargado del poder ejecutivo y de la administración del ejército porta, entre ellos, el título de «náib» (lugarteniente, vicesultán) hasta la fecha. Emplean el lindo de visir para designar al director de las contribuciones.

Bajo los Omeya de España, la palabra «visir» conservó al principio el sentido que tenía desde la fundación del imperio (musulmán), pero luego se dividieron las atribuciones del visirato en varias clases, designando a cada una un visir particular. De tal modo instituyeron un visir para la contabilidad, otro para la correspondencia, un tercero para la reparación de agravios, a un cuarto para vigilar el estado de las poblaciones fronterizas. Asignóseles una sala de audiencia, donde se sentaban en estrados cubiertos con almohadones, y allí expedían, cada cual en lo que le incumbía, las órdenes dimanadas del soberano. Dichas órdenes recibían por conducto de un colega suyo, quien, debido al privilegio que gozaba de tratar con el príncipe a todas botas, poseía sobre ellos el derecho de precedencia y ostentaba el título de hadjib. Esa organización persistió hasta el ocaso de la dinastía. Como la dignidad de hadjib superaba entonces a todas las demás, los reyes de Taifas[12] se apresuraron a tomar este título, y en su mayor parte, como lo mencionaremos después,[13] lo ostentaron efectivamente.

Luego surge el imperio de los Shiitas (Fatimitas) en Ifrikiya y Kairuan. Los príncipes de esta dinastía se hallaban al principio tan inveterados en los hábitos de la vida nómada que desconocían por completo la importancia de esos cargos administrativos e ignoraban incluso los nombres. Empero, cuando la influencia de la vida sedentaria empezó a hacerse sentir en ellos, comenzaron a adoptar las denominaciones para designar esas dependencias, imitando el ejemplo de las dos dinastías[14] que

les habían precedido. El lector que desee podrá ver ese proceso en la historia de su imperio.

La dinastía de los Almohades aparece más tarde. Ocurre con este pueblo análogo caso al anterior, por igual causa, para llegar a la misma conclusión. Adoptando en seguida los nombres y los títulos, al visir le señalaron las atribuciones indicadas por ese nombre;[15] luego, tomando por modelo la dinastía omeyada (española) en lo que concierne a las instituciones de la soberanía, dieron el nombre de visir al hadjib. Las funciones de este ministro consistían en guardar la puerta de la sala donde el sultán daba audiencias, introducir a emisarios y otras personas, hacerles observar las formalidades prescritas por la etiqueta tocante a la manera de saludar al soberano, de dirigirle la palabra y de conducirse en la presencia real. Entre los Almohades, el hadjib ocupaba un rango muy superior al de los otros ministros. Este estado de cosas se ha mantenido (en Túnez) hasta la fecha.

En Oriente, bajo la dinastía de los turcos (mamelucos), se da el título de «dauidar» al funcionario que introduce a los embajadores y demás personas a las audiencias del sultán, y hace observar (en esas recepciones) las reglas de la etiqueta en lo que atañe al modo de presentarse ante el soberano y saludarle. Se le incluye por oficiales subalternos el secretario de Estado (katib-es-sirr) y los directores de correos, encargados de ejecutar las comisiones del sultán tanto en la capital como en las provincias. Norma que continúa en práctica hasta el presente.

Del hidjaba (u oficio de hadjib). Ya hemos expuesto que, bajo las dinastías omeyada y abbasida, el título de hadjib pertenecía al funcionario encargado de impedir al pueblo penetrar en los privados del sultán. Él cerraba la puerta a las gentes del vulgo o la abría a determinadas horas. Este oficio era de carácter inferior, puesto que el titular respectivo se hallaba bajo el control del visir. Durante el tiempo de la dinastía abbasida, nada cam-

bió en la condición del hadjib. En el Egipto de nuestros días, el hadjib está subordinado al alto funcionario llamado «el náib» (vicesultán). En el imperio de los Omeya españoles, las funciones de hadjib consistían en impedir la entrada, no solamente a las gentes del pueblo, sino a los principales también; el hadjib servía asimismo de intermediario entre el soberano y las personas investidas de visiratos o de cargos menores; por consiguiente, el cargo de hadjib, en este imperio, tenía la más elevada posición. El lector podrá ver lo dicho en la historia de esta dinastía. Entre sus hádjibes, descolló Ibn Hadid.[16]

Tiempo después, cuando los soberanos omeyadas se dejaron despojar de toda la autoridad por sus ministros, éstos se atribuyeron el título de hadjib, por considerarlo el más honroso de todos. Así procedió Al Mansur (Almanzor) Ibn Abi Amer y sus hijos, y fueron ellos los primeros en darse los aires y modalidades de la realeza; por ello los régulos de Taifas, que vinieron después, no desperdiciaron la oportunidad para adoptar el título de hadib, que conceptuaban como un gran honor para ellos. Los más poderosos entre estos reyezuelos, además de ostentar los títulos privativos de la autoridad soberana, les parecía indispensable añadir los de hadib y de «dzuluizaratain» (poseedor de dos visiratos). Con este último título, se designaba al funcionario que desempeñaba simultáneamente el visirato de la espada y el de la pluma. El título de hadjib se daba al oficial que impedía a quienquiera que fuere, grande o plebeyo, penetrar en los privados del sultán.

En las dinastías del Magreb e Ifrikiya, el nombre de hadjib permanecía desconocido, debido a que estas dinastías conservaron siempre la índole de la vida nómada. Fue usado, pero muy raramente, por los Fatimitas de Egipto, en la época de su grandeza, cuando las costumbres de la vida sedentaria ya habían llevado a este pueblo a un alto grado de civilización.

Los Almohades, en el momento de fundar su imperio, no estaban bastante avanzados en civilización para procurar los títulos ni para instituir cargos designados con nombres especiales. Entre ellos no se ocupó de esas cosas sino más tarde. La única dignidad que instituyeron de inmediato fue la de visir. Comenzaron por dar este título al secretario adjunto al sultán para la expedición de sus asuntos privados. Tales fueron Ibn Atía y Abd-es-Salam Al Kumí.[17] El visir tenía, además, el control de la contabilidad y la dirección de finanzas. Más tarde, el título de visir ya no se dio más que a los miembros de la familia reinante, tales como Ibn Djamé.[18] En aquella época, el nombre de hadjib no era conocido de los Almohades.

En los primeros tiempos de los Hafsidas de Ifrikiya, el ministro que asistía al sultán con sus luces y consejos, y que gobernaba el reino tenía el rango más elevado en el Estado y portaba el título de «jeque de los Almohades».[19] Nombraba a todos los empleados, destituía, mandaba a las tropas y dirigía las operaciones militares. Otro funcionario, denominado «sahib-el-ashgal» (jefe de negocios o economía), administraba la contabilidad y el diván (oficial de hacienda). Controlaba, de un modo absoluto, los ingresos y egresos del Estado; exigía a los receptores de rentas rendir sus cuentas con regularidad; confiscaba los bienes (a los aprovechados del tesoro público) y les infligía castigos corporales en casos de negligencia. Para desempeñar estas funciones, debía ser almohade. Entre los Hafsida, el puesto de secretario de Estado[20] se encomendaba a quien sea que supiera redactar los despachos, a condición que fuere de una discreción probada. Tal se procedía porque la escritura no era un arte que se cultivaba entre los Almohades, y la correspondencia tampoco se hacía en su lengua (la berberisca). Por tanto el linaje almohade no era un requisito necesario.

El sultán (hafsida), viendo el gran desarrollo de su imperio así como el número de la gente que trabajaba a su servicio par-

ticular, optó por tomar un «cahramán»[21] para organizar y dirigir la administración del palacio. Este oficial tenía dentro de sus atribuciones las raciones, los sueldos y la vestimenta; abastecía las despensas de las cocinas, de las cuadras, etc., y debía tener constantemente almacenes llenos de víveres y armamentos, y, cuando había menester de provisiones, giraba órdenes reembolsables a los receptores de recaudaciones. Dábase a este funcionario la denominación de hadjib. Si dominaba el arte de la escritura, se le encargaba además de trazar la rúbrica (alama) imperial en los documentos emanentes del sultán; de lo contrario, se confiaba esta tarea a otro. Ese estado de cosas se mantuvo durante algún tiempo. Luego nombró el soberano su propio hadjib, que servía de intermediario entre el sultán y las personas de toda condición, funcionarios públicos u otros. En los últimos tiempos de la dinastía, se añadió a las funciones del hadjib la administración de la oficina de guerra y la dirección de las operaciones militares; en seguida se le nombró consejero privado (del sultán); por tanto este cargo se convirtió en el más importante y de mayor campo de acción del sistema administrativo. Luego vino la época en que los ministros usurpan el poder y mantienen al soberano en reclusión. Esto tuvo lugar después de la muerte del duodécimo sultán de la dinastía;[22] pero Abul Abbas,[23] nieto de éste, hizo desaparecer todo rastro de esas usurpaciones suprimiendo el cargo de hadjib, que había servido de peldaño a la ambición de los ministros. A partir de entonces el nuevo soberano dirigió por sí mismo todos los asuntos del imperio sin quererse valer de la colaboración de nadie. Tal permanecen las cosas (entre los Hafsida) hasta la fecha.

En el régimen del más grande imperio de los Zanata, constituido por los Beni Morain (Benimerines), no hay el menor vestigio de un hadjib.[24] La dirección de guerra y el mando de las tropas pertenecen al visir; las funciones de contabilidad y de la

correspondencia se confían a la persona más competente en ambos ramos, que se escoge de entre las familias protegidas por la casa real. Dichas funciones como a veces son reunidas en una misma dirección, otras veces suelen formar dos distintas dependencias. El oficial que guarda la puerta del soberano para impedir al público la entrada se llama «mizuar». Es, en realidad, el preboste de los «djandar» (o djanádira),[25] empleados que se tienen en la puerta del sultán para ejecutar sus órdenes, infligir las puniciones que él prescribe, aplicar su vindicta y guardar las personas detenidas en las prisiones del Estado. Las atribuciones de su preboste comprenden la guardia de la puerta del sultán; hacer observar la etiqueta usual en las audiencias que da (el sultán) en la «casa común».[26] Este cargo parece ser, por decirlo así, un visirato (ministerio) en pequeño.

En cuanto a la otra dinastía zanatí, la de los Beni Abd-el-Uad, tampoco hay vestigio alguno de esos empleos. No existen, incluso, cargos especiales, debido a la índole nómada y la consiguiente deficiencia que predomina en este pueblo. A veces usan el título de hadjib para designar al intendente del palacio del soberano, tal como se practicaba en el imperio hafsida. En ciertas ocasiones agregan a las atribuciones de este empleado la contabilidad y él registro con el derecho de rubricar los documentos oficiales, imitando el ejemplo de los Hafsida. Trataban de emular a este pueblo porque, desde la iniciación de su reino, reconocían la soberanía de la dinastía hafsida, cuya causa habían abrazado.

En la España actual, el encargado de la contabilidad privada del sultán y del erario público se llama «uakil» (apoderado). El visir ejerce allí las funciones ordinarias de su oficio; mas a veces se ve encargado también de la correspondencia. El sultán traza personalmente la rúbrica en todos los documentos oficiales, porque el empleo de escribano de la rúbrica, que se acostumbra en los demás reinos, no existe en este país.

En Egipto, bajo la dinastía turca, el título de hadjib se da a un funcionario (hakim) perteneciente al linaje que posee el poder, es decir, los turcos, el cual, en la ciudad, hace ejecutar los juicios pronunciados sobre las disputas entre particulares. Los hádjibes en el régimen turco son numerosos. Este cargo está subordinado al del náib, cuya autoridad se extiende por igual sobre los miembros de la casta dominante como sobre la totalidad de los súbditos, sin ninguna excepción.

El náib tiene en ocasiones la facultad de nombrar y destituir a ciertos empleados; acuerda o confirma las pensiones de poca monta, y sus órdenes son ejecutadas igual que los decretos del sultán. Prácticamente es el lugarteniente del soberano, en tanto que los hádjibes sólo sustituyen al príncipe en el ejercicio de la justicia entre las diferentes capas del pueblo y entre los militares, cuando sus litigios son llevados ante ellos, y en forzar a los contumaces a someterse a los juicios pronunciados en su contra. Su rango es por tanto inferior al del náib.

Por lo que respecta al visir, bajo esta dinastía turca, está encargado de las recaudaciones de impuestos de toda especie, ya sea «jaradj» (contribuciones territoriales), ya sea «maks» (aduanas y alcabalas) o ya sea capitación. Con estos ingresos subviene a las erogaciones del gobierno y el pago de los sueldos fijos. Nombra y destituye a los empleados comisionados para cobrar los impuestos, y todos ellos se sujetan a sus órdenes, cualquiera que sean sus categorías. Lo usual es que este visir sea escogido de entre los coptos que dirigen las oficinas de contabilidad y la receptoría de rentas porque, desde tiempo inmemorial, han estado particularmente encargados de esta administración en Egipto. En ocasiones, no obstante, cuando las circunstancias lo exigen, el sultán confía este ministerio a una persona de la nación dominante, un turco de alto rango o un descendiente de turco.

Sabed que el cargo de administrador de la hacienda pública es uno de los más esenciales en todo régimen monárquico o temporal. Este funcionario dirige los diversos servicios que encauzan la recaudación de las rentas del Estado y vigila los intereses del gobierno en lo que atañe a ingresos y egresos; formula la lista nominativa de los soldados que integran el ejército; fija la cuota de sus raciones y manda pagar sus haberes a su debido tiempo. En todas estas operaciones, procede conforme a ciertas tablas compuestas por los jefes de esos servicios y los intendentes del Estado.

Dichas tablas se encuentran en un libro que encierra todos los detalles del ramo de ingresos y egresos, y contiene muchos cálculos que sólo los peritos en esta administración son capaces de ejecutar. Este libro se llama diván (registro). El mismo nombre se da también al local donde los empleados de la propia dependencia trabajan. He aquí cómo se explica el origen de este vocablo: Cosroes (rey de Persia), al ver un día a los empleados de la oficina de contabilidad hacer cálculos de memoria y que parecían, cada uno, hablar consigo mismo, exclamó, en lengua persa, «¡divané!», es decir, «locos». Desde entonces el nombre de «divané» se dio al local donde esos empleados trabajaban, y, como el término se volvió de muy frecuente uso, se suprimió la letra final para aligerar la pronunciación. En seguida dicho término fue empleado para designar al libro que trataba de los servicios hacendísticos y que encierra las citadas tablas con los modelos de cálculo. Según otros, diván significa «demonio» en persa: los empleados de la administración, dicen, fueron llamados así a causa de su presteza en desembrollar las operaciones más intrincadas y juntar (los indicios) irregulares y dispersos. Más tarde la palabra diván sirvió para designar la oficina de la

correspondencia, situada a la entrada del palacio real. Más adelante volveremos sobre el punto.

La administración de la hacienda pública suele tener un inspector general, que vigila la marcha de las distintas dependencias del ramo. Pero en ocasiones cada una de esas dependencias tiene su inspector particular, tal como se acostumbra en algunos reinos, donde asignan un inspector del ejército, otro de las pensiones militares, otro de la contabilidad y los salarios, etcétera. Eso depende del uso de cada reino y de las decisiones tomadas por los jefes del Estado.

La administración en cuestión se introduce en todos los imperios tan pronto como los vencedores, ya aseguradas sus conquistas, comienzan a vigilar la marcha del gobierno y a tomar las medidas pertinentes para estabilizar el buen orden. El primero que la introdujo en el imperio islámico fue (el califa) Omar, debido, según se dice, a una fuerte suma de dinero que Abu Horaira[27] había traído de Bahrein y que no sabían cómo dividirla para hacer el reparto (entre los muslimes). Eso les hizo desear un medio para controlar los ingresos, registrar los pagos de salarios y salvaguardar los derechos (del Estado). Entonces Jal id Ibn-el-Ualid.[28] recomendó la institución de un diván, tal como lo había visto funcionar en el sistema administrativo de los reyes de Siria, y Omar acogió ese consejo. Según otro relato, las cosas ocurrieron de otra manera: fue Hermozán[29] quien, viendo a Omar expedir un cuerpo de tropas sin haber tomado la lista nominativa (diván), le dijo: «Si un soldado desaparece, ¿cómo se notaría su ausencia? Todo soldado que se ausente, dejaría un vacío en su fila. Sólo los escribanos podrán poner eso en orden. Estableced pues un diván». Omar preguntó lo que esa palabra indicaba y cuando se le explicó el significado, dio órdenes a Aqil Ibn Abi Taleb, a Májrama Ibn Naufel, y a Djobair Ibn Mataam para organizar un diván. Estos tres hombres, que eran del corto número de los qoraishitas que sabían escribir,

redactaron un diván (registro) de todas las tropas musulmanas, observando el orden genealógico y tribal. Empezaron por los parientes del Profeta, luego pasaron a los parientes de éstos, y así sucesivamente. Tal fue el origen del diván militar. Refiere Az-Zuhrí,[30] apoyado en la autoridad de Saíd Ibn-el-Mosayab, [31] que eso tuvo lugar en el mes de moharram del año 20 (diciembre-enero de 640-641 de J. C.).

En cuanto al diván de la contribución territorial y de las recaudaciones, permaneció, después del advenimiento del Islam, tal como era anteriormente. En las oficinas del Iraq, se empleaba el idioma persa, y en las de Siria, el griego; los escribanos eran de los súbditos tributarios, pertenecientes a una u otra de estas naciones. Cuando el ascenso de Abd-el-Melik Ibn Meruán y la transformación del califato en monarquía, habiendo el pueblo renunciado ya al carácter rudimentario del beduinismo para rodearse del esplendor de la civilización, que se desenvuelve en la vida urbana, los árabes, salidos de su estado de ignorancia primitiva, ya se hallaban ejercitados en el arte de la escritura; de suerte que, tanto entre ellos como entre sus libertos, surgían hábiles calígrafos y buenos contadores. Por tanto, el califa Abd-el-Melik giró a Soleimán Ibn Saad, gobernador de la provincia de Jordania, la orden de hacer trasladar del griego al árabe el catastro (diván) de Siria. Esa tarea fue llevada a cabo en el transcurso de un año. Al imponerse de ese trabajo Sarhún, secretario de Abd-el-Melik, dijo a los escribanos griegos: «Buscad la vida por algún otro medio, porque Dios os acaba de privar de este arte».

En el diván de Iraq el mismo cambio tuvo lugar, habiendo Al Haddjadj confiado esta operación a su secretario Saleh Ibn Abderrahmán, quien escribía el árabe y el persa. Saleh había aprendido su arte de Zadan Faruj o Farruj, antiguo secretario de Al Haddjadj, y, cuando Zadan fue muerto en la guerra de Abderrahmán Ibn-el-Ashaath, él le sucedió en la secretaría. Fue

entonces que Al Haddjadj le dio la orden de traducir del persa al árabe el catastro (diván) del Iraq. Tales medidas causaron gran disgusto a los escribanos persas. Abdel Hamid Ibn Yahya[32] solía decir: «Dios premie a Saleh ¡qué gran servicio ha rendido a los escribanos árabes!».

Bajo los abbasidas, el diván fue incluido en las instituciones dependientes de la dirección (del visir); por ello los Barmecida, los hijos de Sahl Ibn Nubajt y los demás visires de esta dinastía lo contaban en el número de sus atribuciones.

En cuanto a los reglamentos que conciernen al diván y que se fundan en la ley divina, como los que se relacionan (al salario) del ejército, a los ingresos y egresos del erario público, a la distinción debida entre los países sometidos por capitulación o a viva fuerza, a las personas que pueden legalmente ser nombradas para la dirección de este diván, a las cualidades requeridas en el director y en los empleados, y a los principios que deben conservarse en la oficina de contabilidad, todo esto está fuera de nuestro tema, y forma parte de las materias que los libros intitulados «Al Ahkam-es-Sulataniya» deben tratar,[33] y, en efecto, se encuentra detallado en esas obras. Por la misma razón, nosotros examinamos esta materia tan sólo desde el punto de vista de una simple institución conforme a la naturaleza de la monarquía, de que nos ocupamos aquí.

Pues el diván significa un gran puesto en la organización de un gobierno monárquico, o, mejor dicho, constituye una de las tres columnas sobre las que este régimen se apoya. De hecho, un reino no podría mantenerse sin ejército, sin dinero ni sin el servicio de correspondencia con los que se hallan lejos. El soberano por tanto tiene menester de colaboradores eficientes en la dirección de los asuntos de espada, de pluma y de hacienda. Por consiguiente, el jefe del diván toma a su cargo una gran parte de la administración del reino. Tal fue el caso en el imperio de los Omeya españoles y en los Estados de Taifas, sus suce-

sores. Bajo los Almohades, el jefe del diván debía pertenecer a la estirpe dominante. Dirigía con autoridad absoluta la recaudación de impuestos, reunía los ingresos en una caja central, y asentaba las partidas en un registro particular; revisaba el estado de sus subalternos y sus receptores, y ejecutaba la distribución en las épocas determinadas y por las sumas previamente especificadas. Se le designaba con el nombre de «sahib-el-ashgal». A veces, en las localidades retiradas (de la capital), los jefes de la propia dependencia eran ajenos al linaje de los Almohades, siempre y cuando fueran capaces de llenar debidamente el empleo.

Cuando los Hafsida establecieron su dominio en Ifrikiya y la gran emigración de musulmanes españoles[34] dejó volcar sobre este país numerosas familias distinguidas, se encontraban, entre esos refugiados, algunos que habían desempeñado en España las funciones de administrador de la hacienda pública. Tales como los Beni Saíd, señores de Al-Calá (castillo fuerte), adyacente a Granada,[35] y conocidos ordinariamente por Beni Abil Hosain.[36] El gobierno africano, notando en ellos un gran talento administrativo, confióles las mismas funciones que habían llenado en España. Ejercían esos cargos alternativamente con los funcionarios almohades. Más tarde, la administración de hacienda escapó de éstos para caer en manos de los empleados de la contabilidad y la correspondencia.

Luego, al adquirir el oficio de hadjib una gran importancia, la persona que lo desempeñaba tuvo la dirección absoluta de todas las dependencias del reino. A partir de entonces la administración de hacienda ha perdido su consideración, y cuyo jefe, se convirtió en subalterno del hadjib, como cualquier receptor ordinario y despojado de la prominente posición que antes ocupaba en el gobierno del imperio.

Bajo la dinastía de los Benimerines la contabilidad del impuesto territorial y la de los haberes militares se encuentran

reunidas en manos de un solo administrador. Todas las cuentas públicas pasan por sus oficinas para ser sometidas a su revisión y aprobación, mas sus decisiones deben ser sancionadas por el sultán o el visir. Su signatura es necesaria para la validez de las cuentas suministradas por los pagadores militares y los receptores de recaudaciones territoriales.

Tales son los fundamentos sobre los que se han establecido los cargos y empleos administrativos en un Estado regido por un sultán. Las personas que desempeñan estos oficios ocupan un rango muy elevado, porque cada una de ellas maneja la dirección general (de su respectiva administración) y tiene el honor de tratar directamente con el soberano.

En el imperio de los turcos (mamelucos), la dirección de la hacienda pública comprende varias dependencias distintas. El funcionario llamado «nadhir-el-djaish (director militar) está encargado de la oficina de los salarios; el que se designa con el título de visir administra las rentas públicas, y, en su calidad de director general de las recaudaciones, ocupa el primer rango entre los administradores de la hacienda pública. El gobierno turco, ha dividido la dirección general de la hacienda en varias dependencias, debido a que su imperio, al cobrar una gran extensión, las rentas y contribuciones que suministra son tan abundantes que un solo hombre, por más competente que fuere, no podría cumplir con tan vasta administración. El personaje denominado visir tiene la dirección general (de dichas dependencias); mas con todo se subordina a uno de los horros del sultán, un hombre de gran influencia política, y que goza de alta posición entre los jefes militares. En todos sus actos, el visir debe sujetarse a los designios de su superior, y aplicarse con todo celo a obedecerle. Este personaje, que ostenta el título de "ostadz-ed-daula" (intendente del imperio), es uno de los más poderosos emires del ejército.

Subordinados al cargo ejercido por el visir, hay otros varios, tanto de hacienda como de contabilidad, que han sido instituidos para administraciones especiales. Tal es, por ejemplo, el del «nadhir-el-jass» (intendente del dominio privado), que se ocupa de los asuntos concernientes al tesoro particular del sultán, como sus patrimonios y la parte que le corresponde de los impuestos territoriales y de las recaudaciones, parte independiente de lo que pertenece a la comunidad musulmana. Actúa bajo la dirección de «ostadz-ed-dar» (intendente del palacio). Si el visir pertenece al ejército, no depende de este intendente. El intendente del dominio privado se subordina a «jazin-ed-dar» (tesorero de palacio), mameluco encargado del tesoro privado del soberano, se llama así por la índole de su oficio, que estriba en ocuparse particularmente de las rentas privadas del sultán.

Estas indicaciones bastarán para dar a conocer el carácter de este cargo, tal como existe en la actualidad en el imperio turco de Oriente; ya hemos señalado las atribuciones que le caracterizan en los reinos de Occidente.

El diván de correspondencia y secretaría

Esta dirección no es absolutamente necesaria en un régimen monárquico, algunos reinos han podido prescindirse de ella completamente. Tales fueron las dinastías bajo las cuales los hábitos de la vida nómada se mantuvieron largo tiempo, sin que la vida urbana les hubiera corregido por la influencia de la civilización (que le es propia), y sin que la cultura de las artes y oficios hubiese tomado arraigo en el país. Bajo el imperio musulmán el empleo de la lengua árabe (en la administración) y la necesidad (en que se hallaban los jefes) de expresar sus órdenes con nitidez y precisión hicieron indispensable una institución de esa índole, ya que en general se indica mejor por escrito que

verbalmente lo que uno tiene menester dar a conocer. En un principio, cada emir tomaba por secretario a uno de sus parientes, de alta categoría en la tribu. Así procedieron los (primeros) califas, y los emires de los Compañeros del Profeta en Siria e Iraq.[37] (Escogían el secretario de entre los suyos) debido a su plena fidelidad y discreción; mas, cuando la lengua fue alterada y (el dominio de un estilo correcto) se volvió un arte, entonces se tomó por secretario a cualquiera que sabía bien redactar.

En tiempos de los Abbasida, este puesto era muy honroso; el secretario expedía los decretos del soberano sin estar controlado por nadie, trazaba su signatura al pie de esos documentos, y estampaba el sello del sultán. Dicho sello era un cuño en el que se hallaba grabado el nombre del soberano o su emblema distintivo; el secretario lo humedecía previamente con arcilla roja llamada «tierra para sellar», diluida en agua; ya doblado y cerrado el documento, lo sellaba sobre el pliegue donde los dos bordes se juntaban.

Más tarde, los documentos oficiales se redactaban en nombre del sultán, y el secretario asentaba al principio, o bien al final, según su voluntad, las palabras que tenía adoptadas para formar su rúbrica. Este funcionario ocupaba primero un alto rango en el Estado, pero terminó en estar puesto bajo el control de uno de los prominentes dignatarios del imperio o subordinado al visir. En estos casos la rúbrica del secretario perdía su valor, y otra firma, que se delineaba al lado, indicaba que este empleado laboraba bajo la dirección de un jefe. Trazaba sin embargo su rúbrica habitual; mas era la firma del jefe la que daba validez al documento. Tal fue en los últimos tiempos del reino hafsida, cuando el cargo de hadjib adquirió toda su importancia, y este funcionario ejerció la autoridad administrativa, primero por delegación, y después por usurpación. En esta dinastía, la rúbrica del secretario carecía de todo valor, aunque se seguía usando en todos los instrumentos oficiales, conforme a la

antigua costumbre. Para ser válida, debía estar acompañada de una formal aprobación adoptada por el hadjib e inscrita por él en el documento. Por eso el secretario debía siempre tomar las órdenes del hadjib antes de asentar la rúbrica usual. El sultán mientras se encontraba libre de tutela y en posesión de la autoridad suprema, estampaba en los instrumentos oficiales su propia firma, y ordenaba al secretario trazar allí la suya.

Entre las funciones de la secretaría se incluye la del «tauqíi». Esto es: cada vez que el sultán tiene una sesión pública a fin de escuchar las reclamaciones y hacer justicia a los demandantes, un secretario permanece sentado ante él para asentar, en un estilo conciso y claro, en cada memorial que se presente al soberano, la decisión pronunciada por éste. El documento provisto del «tauqíi» es expedido (en la forma ordinaria), o bien el secretario transcribe una copia de la decisión en un duplicado del memorial que el peticionario debe tener siempre a la mano. Para redactar correctamente esas decisiones, se precisa que el secretario tenga el talento suficiente de expresar sus ideas de una manera elocuente y precisa. Djafar Ibn Yahya (el Barmecida) desempeñaba esta función ante Harún Ar-Rashid; anotaba las decisiones en los memoriales y los pasaba instantáneamente a los interesados. Los «tauqiaat» (pl. de «tauqíi») escritos por él eran disputados por los amantes del bello estilo y la elocuencia, porque ofrecían verdaderos ejemplos de las diversas maneras de expresar el pensamiento con elegancia y precisión. Se refiere incluso que dichas «tauqiaat» se vendían cada ejemplar al precio de un dinar de oro. He ahí lo que se practicaba en los imperios de antaño.

Para desempeñar un puesto de esa importancia se precisa necesariamente una persona perteneciente a una de las capas más elevadas de la sociedad, un varón grave y honesto, dotado de un gran saber y de talento ingenioso y expresión persuasiva. En efecto, un secretario es conceptuado apto de mostrarse ver-

sado en los fundamentos de cuanta ciencia, puesto que son materias que a menudo constituyen el tema de las reuniones que se efectúan en el palacio del sultán y en las audiencias que éste tiene para administrar justicia. El secretario, estando obligado por la índole de su cargo a frecuentar el círculo del príncipe, debe también distinguirse por sus prendas personales y sus maneras agradables. Añadamos que, para redactar la correspondencia y exponer en buen orden las cosas que se le encarga comunicar por escrito, debe penetrarse perfectamente de los secretos del bello lenguaje.

En algunos imperios, el cargo de secretario se confiaba a un hombre de espada. Tal exigía la naturaleza misma de esos imperios; la sencillez de la vida nómada predominaba aun allí y alejaba (los espíritus) del cultivo de las ciencias. El sultán reservaba para los miembros de su asabiya todos los puestos, todos los cargos, tanto de espada como de hacienda y de pluma. Ciertamente se puede desempeñar el puesto de espada sin haber recibido instrucción, pero es indispensable estudiar si se quiere manejar la hacienda pública o la secretaría. En la una, el dominio del arte de calcular es imprescindible, y, en la otra, el de la elocuencia. Esos gobiernos fueron por consecuencia obligados a confiar estos puestos a individuos competentes en ambos ramos, aunque pertenecientes a otra clase social, pero siempre sujetos al control de un jefe vinculado a la familia del soberano, de modo que sólo podían proceder mediante la autorización suya. Tal se practica todavía en el imperio de los turcos (mamelucos) en Oriente: el funcionario llamado «sahib-el-inshá» (redactor en jefe) es el que dirige la secretaría; pero está colocado bajo las órdenes de un emir allegado a la estirpe del sultán y denominado «Deuidar». Este funcionario goza de toda la confianza del soberano, quien se apoya en él para casi todas las atenciones de la administración. Por su parte «sahib-el-inshá»,

llena todos los servicios concernientes a la redacción (de instrumentos oficiales) en un estilo preciso y correcto.

Las cualidades que un soberano exige en un secretario, cuando se trata de escogerlo de fuera de la casta dominante, son numerosas. El «katib» Abdel Hamid[38] nos ha proporcionado al respecto un magnífico resumen en una misiva que dirige a los escribanos (secretarios) y que reproducimos aquí: «Después de haber ofrecido nuestras alabanzas al Todopoderoso, ¡le rogamos os tenga en su santa guarda, a vosotros, pléyade profesante de la escritura! ¡Quiera Dios rodearos de su gracia, de su asistencia y orientaros hacia el bien! El Señor, ¡que su nombre sea glorificado y exaltado!, ha colocado a los hombres después de sus profetas y sus apóstoles, y, aun cuando todos sean iguales ante Él, los ha ordenado por clases consecutivas a la de los reyes, que deben honrarse. Los ha dirigido hacia la práctica de diversos oficios, hacia los medios de ganar la subsistencia y el mantenimiento. Por lo que toca a vosotros, escribanos, os ha instalado en la más noble de las posiciones: vosotros sois literatos, verdaderos varones, gente de saber y de instrucción; vosotros constituís el ornamento del califato; por vosotros y por vuestra prudencia se mantiene la prosperidad del imperio. Por vuestra abnegación y vuestros sabios consejos. Dios dispone la buena administración del sultán y el progreso material y demográfico de la nación. El gobierno no podría prescindirse de vuestro concurso, porque sólo entre vosotros encuentra personas capaces de rendirle verdaderos servicios; por tanto vosotros sois, respecto del soberano, los oídos con que oye, los ojos con que ve, la lengua con que habla y las manos con que actúa. ¡Dios os conceda gozar largo tiempo de las prerrogativas del noble arte con que os ha distinguido! ¡Ojalá que jamás os prive de los favores con que os ha colmado! De todas las personas que ejercen profesiones, vosotros principalmente debéis reunir en sí mismos las cualidades más loables y todo género de los

méritos que acreditan a su posesor la estimación y que se consideran peculiares de vosotros, siempre y cuando pudierais responder a la descripción que voy a hacer del perfecto secretario. Por su propio interés y por el interés del jefe que le ha confiado la atención de sus importantes negocios, el secretario debe mostrarse afable cuando la afabilidad es necesaria, perspicaz cuando se trata de tomar una decisión, osado cuando el momento lo requiere, presto a cejar si las circunstancias lo exigen, moderado en sus deseos, amante de la justicia y la equidad, capaz de guardar fielmente el secreto que se le confíe, leal en las adversidades, hábil para prever los reveses, apto para asignar a cada cosa su valor real y a cada acontecimiento su verdadera importancia. Debe haber estudiado todas las ramas de los conocimientos y adquirido una sólida erudición. Si tal no le ha sido posible, debe a lo menos haber aprendido lo suficiente para los menesteres de su servicio; mediante su inteligencia nata, su buena educación y su gran experiencia, sabrá prever lo que va a acontecer y juzgar las consecuencias que cada cosa pudiera originar; de esta suerte tomaría, para cada asunto, las medidas pertinentes y las precauciones necesarias, manteniéndose presto a dar a los sucesos el giro y la dirección convenientes. ¡Pugnad pues, oh secretarios! por la superación en los diversos géneros de la literatura y esforzad vuestro ingenio para dominar las ciencias religiosas, empezando por el Libro de Dios y las prescripciones de la ley divina. Cultivad la lengua árabe a efecto de poderos expresar correctamente; esmerad luego por lograr la bella caligrafía, porque es la gema que debe adornar vuestros escritos; aprended de memoria y recitad los poemas; familiarizaos con las ideas rebuscadas y las expresiones insólitas que ellos encierran; leed la historia de los árabes y de los extranjeros, y retened en la memoria los relatos de sus hechos sobresalientes; todo eso os servirá de buena ayuda en la consecución de vuestras aspiraciones. Guardad bien de descuidar el ar-

te del cálculo; sin este arte el control de los impuestos no sería posible. Apartad vuestro ánimo de todo lo que podría excitar la ambición y la codicia; no os ocupéis de mezquindades ni de actos despreciables, porque estos degradan al hombre y desdoran al escritor. En el ejercicio de vuestra profesión, evitad toda vileza; que una noble altivez os impida siempre tener recurso a la delación, la calumnia y los procedimientos deshonestos. Guardad del orgullo, la soberbia y la petulancia, a efecto de no atraeros gratuitamente el odio general. Amaos los unos a los otros en Dios a causa de vuestro arte; en cuyo ejercicio, proponed mutuamente por modelo a aquellos antecesores vuestros que merecieron ser mirados como hombres virtuosos y amantes de la justicia. Si la fortuna traicionara a alguno de vuestros colegas, mostradle los testimonios de vuestra simpatía, prodigándole lenitivos y estímulos hasta que recupere su bienestar y se restablezca de su infortunio. Cuando el uno de vosotros se vea obligado por la vejez a dejar su empleo y a no frecuentar más a sus colegas, id a visitarle, a ofrecerle vuestros respetos y pedirle sus consejos, frutos de una larga experiencia y amplia práctica. Que cada uno de vosotros aprecie más que a su hermano o su hijo al patrón que le ha protegido y ayudado en sus menesteres. Si vuestro trabajo obtiene elogios, atribuid los méritos cada quien a su compañero; en caso contrario, aceptad cada uno para sí la responsabilidad y la censura. Si un cambio opera en vuestra posición, tened cuidado de los falsos pasos, los yerros y el enfado, pues un secretario está más expuesto que un sarnoso a ser despreciado, con las consecuencias más graves para él. Si tenéis por jefe a un hombre que os trate con justas consideraciones, mostradle una cabal lealtad y un profundo reconocimiento; soportad sus caprichos con paciencia y amabilidad; servidle con fidelidad, discreción y habilidad a lo que tiene justificado derecho. Demostradle vuestro agradecimiento con vuestros actos, todas las veces que tenga recurso a vuestros ser-

vicios. ¡Que este sentimiento de gratitud —¡Dios os asiste!—, sea espontáneo en vuestro corazón, ya en la abundancia o en la penuria, ya en la alegría o en la tristeza, ya frustrados en vuestras esperanzas o colmados de beneficios!

«Tales son las cualidades más admirables en un profesante de vuestro noble arte. Si el uno de vosotros obtuviera un alto mando, o si se viera encargado de gobernar a una fracción de las criaturas de Dios, que tenga siempre presente el temor al Señor y que sacrifique toda otra consideración al deber de obedecerle. Debe mostrarse benévolo para con los pobres, justo con los oprimidos. Pues los hombres son las criaturas de Dios, y el más amado para Él es el más benévolo para con sus criaturas. El secretario-escritor convertido en autoridad ha de gobernar con justicia y tratar con deferencia a los nobles; debe fomentar el bienestar del pueblo, impulsar el progreso del país, tratar con bondad a los súbditos, estimular su concordia y evitarles todo mal. En sus audiencias, mostrarse amable y modesto; en la nómina, que determine los impuestos a fin de verificar el cobro de sus derechos, usar la indulgencia. Debe estudiar el carácter de sus subalternos, y, al advertir sus buenas cualidades y sus defectos, ha de orientarlos hacia el bien y lo conveniente, recurriendo al tacto más sutil y toda su destreza a efecto de apartarlos de sus inclinaciones viciosas. Sabido es que el caballerango que conoce su oficio procura ante todo estudiar el carácter de la cabalgadura, y, si ésta tiene el hábito de cocear, se cuida de no excitarla en el momento de montarla; si tiene la manía de encabritarse, evita ponerse delante de ella; si teme sus desboques, la sujeta bien por la cabeza; si es reacia, trata de domeñar su testarudez suavemente; y, si persiste en su manía, le da media vuelta y le afloja la brida. En esta descripción de los procedimientos que se emplean para dirigir a una cabalgadura, tenemos las premisas de la administración que el hombre debe adoptar para regir a sus semejantes, sostener relaciones cons-

tantes con ellos y mantenerlos en la obediencia. El secretario-escritor, gracias a su instrucción, a la nobleza de su oficio, a la fineza y habilidad de su conducta para con las personas que tratan con él, y los que se presentan a hablarle y discutir algunos asuntos con cierto temor a su severidad, dicho secretario tiene mayores motivos para proceder con indulgencia y cordura para con sus subalternos, a fin de ganar su voluntad, que el caballerango que trata de domeñar los ímpetus de un irracional incapaz de responderle, de saber distinguir el bien del mal y de comprender nada de lo que se le dice, excepto aquellas palabras que cuyo jinete le ha hecho sentir su significado. Administrad pues, ¡oh secretarios!, con benevolencia, ¡que Dios os sea misericordioso! Obrad con toda la previsión y deliberación posibles; evitaréis así el descontento de vuestro jefe, el serle molestos y el distanciamiento consiguiente; obtendréis en cambio su correlación y cohesión fraterna y diligente. Que nadie de vosotros exceda sus medios en lo que respecta a mobiliario, vestidos, monturas, manjares, bebidas, residencia, criados y otras cosas por el estilo. Pues a pesar de la nobleza del arte conque Dios, en su bondad, os ha distinguido, no sois más que simples servidores del gobierno, a quienes no se tolera deficiencia en los servicios, y confidentes de quienes no se consienten los actos de despilfarro. Conservad, por tanto, vuestro recato en la moderación, siguiendo los consejos que os he dado. Guardaos de las consecuencias nocivas de la disipación y el lujo; ambos acarrean la pobreza, la vergüenza y la humillación; tal ocurre sobre todo cuando las personas que contraen esos vicios pertenecen a la clase de los secretarios y gente de letras. Todas las cosas tienen entre sí ciertas analogías mediante las cuales un administrador sabrá siempre encauzarse; por ello, cuando se os presenta un caso, comenzad por tomar las medidas que la experiencia os habrá dictado; adoptad en seguida el procedimiento más simple y seguro, aquel que ha de incluir el mejor resul-

tado. Sabed que la prodigalidad conduce a quien se entrega a ella a las consecuencias más perjudiciales, condición que preocupa tanto a su aficionado que descuida las ventajas que pudiera sacar de sus conocimientos y meditaciones. Cuando uno de vosotros da audiencia, que se limite, en sus palabras, a lo esencial; que procure la concisión en sus preguntas y sus respuestas, y que trate de reunir en un solo haz todos sus argumentos. De esta manera, hará marchar los asuntos y se garantizará contra la fatiga de su aliento que la multiplicidad podría causarle. Recomendárnosle humillarse ante el Altísimo a fin de obtener el don de su gracia y asistencia para poder seguir por el recto camino. Eso debe hacer por temor a caer en el error que daña la salud, la inteligencia y los frutos de la instrucción. Si alguno de vosotros cree o dice que sus éxitos en el ejercicio de su profesión y la eficacia de sus prevenciones provienen de su gran habilidad en los negocios, se expondrá a verse abandonado de Dios y dejado a sus pobres recursos. Pues es evidente, para quien quiera reflexionar, que esos recursos no le bastarán por sí solos. Que nadie de vosotros diga que él es más apto en la dirección de los asuntos, más capaz de soportar el peso de una administración que un tal colega suyo o un compañero en el mismo servicio, pues a ojos de los prudentes, el más inteligente de ambos es aquel que repudia la presunción y que se cree inferior a sus colegas en destreza y en talento. Por nuestra parte, diremos a uno y a otro: reconoced altamente las bondades de Dios; ¡enaltecida sea su gloria y su poder! Que no muestren ni petulancia, ni confianza en sus propios méritos; que no traten de despreciar ni a sus colegas, ni a sus rivales, ni a sus compañeros de trabajo, ni a sus jefes. Para todos ellos existe la obligación de loar constantemente al Altísimo humillándose ante su omnipotencia y alabando su majestad y recordando sus infinitos dones. Añado a esta epístola un proverbio justificado por la experiencia: "El que recibe los consejos debe observarlos". He

ahí la esencia de la presente comunicación, la más bella de sus frases, a excepción desde luego de las que encierran las alabanzas al Todopoderoso; por tanto, para finalizar dignamente mi carta, he puesto esa máxima al final. ¡Que Dios nos ampare, juntamente con vosotros, hombres de estudio y gente de pluma, en todo lo que, dentro de Su previsión, juzgue necesario para orientarnos hacia la dicha eterna! Lo cual depende solamente de Él, estando nuestro destino en sus divinas manos. ¡La paz sea sobre vosotros, con la misericordia del Señor y su bendición!».

La «shorta» (policía judicial). El que en nuestros días ejerce, en Ifrikiya, las funciones de «saheb» (jefe) de la «shorta», lleva el título de «hakem» (comandante). En el reino de Andalucía se le llama «saheb-el-madina» (jefe de la ciudad), y en el imperio de los turcos (mamelucos), se le denomina «uali». Este cargo es inferior en categoría al del jefe del ejército, por ello el oficial que lo desempeña se ve a veces puesto bajo las órdenes de este jefe.

Fue en la dinastía abbasida que se instituyó el puesto de «saheb-esh-shorta». El que lo ejercía tenía por misión castigar los crímenes: ponía primero al inculpado en requerimiento de justificarse; luego, si conseguía comprobar el crimen, hacía aplicar la pena legal. Es sabido que la ley divina no toma conocimiento de los crímenes cuya existencia es solamente sospechada; ella únicamente castiga los crímenes comprobados. Corresponde más bien a la administración civil ocuparse de los crímenes cuya existencia se sospecha; el «hakem» debe proceder, dentro del interés común, a su comprobación y, abundando las pruebas indiciarías, puede constreñir al inculpado a la confesión. Se designa con el nombre de «saheb-esh-shorta» al funcionario que, en el caso de abstención de parte del cadí, se encarga de instruir los procesos y de aplicar las penas. En ocasiones se ha restado al cadí el derecho de conocer de muertes y

de aplicar las penas establecidas por la ley, para atribuirlo exclusivamente a «saheb-esh-shorta». Los gobiernos de antaño rodeaban a este cargo de una alta consideración, y sólo confiaban a uno de los grandes jefes militares o bien a uno de los principales allegados del sultán. La autoridad de «saheb-esh-shorta» no se extendía sobre todas las clases de la población; se limitaba a infligir castigos a las gentes del pueblo, a los individuos de mala reputación y a los sujetos depravados.

En el imperio de los Omeya españoles, este cargo adquirió prominente importancia, y formó dos administraciones distintas: la grande y la pequeña «shorta». La autoridad de la primera se extendía por igual sobre grandes y plebeyos; el que la ejercía tenía el poder de castigar incluso a los funcionarios públicos que oprimían al pueblo, así como a sus parientes y a los personajes que les protegían. La pequeña «shorta» poseía la autoridad solamente sobre el vulgo. El jefe de la grande residía junto a la puerta del palacio imperial, con un cuerpo de esbirros que se mantenían sentados ante él y sólo abandonaban sus sitios para ejecutar sus órdenes. Como las funciones de este puesto debían ser ejercidas por uno de los grandes del imperio, formaron parte por lo regular de las atribuciones del visir o del hadjib.

En el imperio almohade[39] del Magreb, el jefe de la «shorta» gozaba de limitada autoridad: su jurisdicción no abarcaba a todas las clases de la sociedad, y menos aún a los funcionarios públicos. Este puesto no se confiaba al principio más que a un Almohade de elevado rango; pero, hoy día, ha perdido su importancia, y ha salido de manos de los Almohade para caer en las de los protegidos de la familia real.

Al presente, entre los Benimerines del Magreb, se escoge el jefe de la «shorta» de entre las familias de antiguos clientes del soberano, y de los protegidos de la casa reinante.

En Orien, en el imperio de los turcos (mamelucos), este cargo se confía a uno de los grandes dignatarios turcos o a un descendiente de las familias kurdas que habían gobernado (Egipto) antes que ellos. Para ejercerlo, se escoge indistintamente, de una u otra de esas dos categorías, un individuo de carácter rígido y bastante poderoso para hacer ejecutar todas las decisiones. Entre otras extirpar el mal, extinguir los gérmenes del vicio, destruir los focos del libertinaje y dispersar las reuniones de sus elementos. Aplica asimismo las penas prescritas por la ley divina y las emanentes de la administración civil, tal como lo determina el orden público en toda ciudad.

El mando de la flota (asatil)

El mando de la flota constituye una de las dignidades del imperio (musulmán). En los reinos de Magreb y de Ifrikiya,[40] el oficial que desempeña este cargo es inferior en categoría al jefe del ejército, y, en muchos casos, tenía que obedecerle. Su título, en el lenguaje de los marinos, es «balamand» o «almiland» vocablo cuya letra «l» se pronuncia con énfasis, y ha sido tomado de la lengua de los francos,[41] que usan con el mismo significado. Este cargo es propio de Magreb e Ifrikiya. He aquí la razón: estos dos países están situados sobre el litoral meridional del mar Romano (Mediterráneo). Del lado Sur, este mar, desde Ceuta hasta Alejandría y Siria, confina con las comarcas ocupadas por los bereberes; del lado norte, limita con España, el país de los francos, el de los eslavos, el de los griegos y una parte de Siria. Se le denomina «el mar Romano» y «el mar de Siria», a causa de las naciones que ocupaban sus riberas. De todos los pueblos que habitan en los litorales del mar, los que se encuentran sobre las dos costas del mar Romano soportan con el mayor brío los avatares de la vida marítima.

Los romanos, los francos y los godos habitaban antaño en la costa septentrional de este mar, y como sus guerras, lo mismo que sus expediciones comerciales, se hacían principalmente por medio de navíos, se habían vuelto muy hábiles en el arte de la navegación y de combatir con las flotas. Algunas de estas naciones pretendieron la posesión de las costas meridionales de este mar: los romanos dirigieron sus miradas hacia Ifrikiya; los godos codiciaron el Magreb, y ambos pueblos se transportaron a estas comarcas por medio de sus respectivas flotas y se apoderaron de ellas, al cabo de vencer a los bereberes y quitarles todo el poder. Posesionáronse de las ciudades más pobladas, tales como Cartago, Sbaitla (Suffetula), Djelula (Oppidum Usalitanum), Mornac,[42] Cherchel (Cesarea) y Tánger. Con anterioridad el soberano de Cartago había hecho la guerra al de Roma, enviando contra él flotas bien aprovisionadas y llenas de tropas. Es bien sabido que, desde los tiempos más remotos, tal era la costumbre de los pueblos que ocupan los dos litorales del mar Romano.

Cuando los ejércitos musulmanes se adueñaron de Egipto, el califa Omar Ibn Al Jattab escribió a (su general) Amr Ibn Al Ass para que le describiera el mar.[43] Amr le contestó por escrito en estos términos: «Es un ser inmenso que lleva sobre su lomo a seres endebles, gusanos hacinados sobre trozos de madera». (Impresionado de esa descripción) Omar prohibió a los muslimes aventurarse en ese elemento, y al saber que Arfadja Ibn Harthama Al Azdí, jefe de la tribu de Bedjila, a quien había enviado contra la provincia de Ominan, acababa de realizar su expedición por mar a pesar de sus órdenes, le reprendió duramente. Dicha prohibición subsistió hasta el advenimiento de Mohawia. Este califa autorizó a los musulmanes embarcarse para hacer la guerra santa por mar.

He aquí la causa de ese cambio en la política de los califas. Al comienzo del islamismo, los árabes se hallaban todavía dema-

siado imbuidos de la vida nómada para convertirse en marinos tan hábiles y tan emprendedores como los romanos y los francos, pueblos que, ya acostumbrados a luchar contra el mar y a vivir en las naves que los transportaban de país en país, se habían hecho a ese género de vida y adquirido el hábito de afrontar los peligros consiguientes. Cuando los árabes hubieron afirmado su imperio y alcanzaron una vasta potencialidad, sometiendo a su dominio una multitud de pueblos extranjeros, se vieron rodeados de toda clase de técnicos de los vencidos, procurando cada quien, por medio de su arte, ganarse mérito ante ellos. Entonces tomaron a su servicio un gran número de marineros para cubrir sus menesteres náuticos. Habiéndose afrontado al mar reiteradamente, y ya con cierta destreza en la lucha contra el mismo, cambiaron de opinión respecto de este elemento. Anhelando con entusiasmo llevar la guerra santa por este medio, construyeron navíos y galeras, equiparon los buques, los armaron y cargaron de tropas con el fin de combatir a los pueblos infieles de ultramar. (Para establecer sus astilleros), escogieron las provincias más próximas al mar y las plazas fuertes ubicadas sobre los litorales. Dichas provincias eran Siria, Ifrikiya, el Magreb y España. El califa Abd-el-Melik (Ibn Meruán), animado por un celo vehemente para mantener la guerra santa, envió a Hassan Ibn An-Namán, gobernador de Ifrikiya, la orden de fundar en Túnez una atarazana marítima. Fue de allí que, bajo el gobierno de Ziadat-Allah I, hijo de Ibrahim Ibn-el-Aglab, una flota, al mando de Asad Ibn-el-Forat, gran mufti de Ifrikiya, partió para conquistar Sicilia. La isla de Qusarra o Cossura (Pantellaria) fue tomada también durante la administración del propio régimen. Anteriormente, Mohawia Ibn Hadijd había conducido una expedición contra Sicilia, pero su tentativa no tuvo éxito. Esto ocurrió bajo el reinado de Mohawia Ibn Abi Sofyan. Tiempo después, durante la guerra que tuvo lugar entre los fatimitas de Ifrikiya y los Omeya de

España, las flotas de ambas dinastías atacaron repetida y mutuamente sus respectivos territorios y devastaron los litorales de los dos países. Bajo el reinado de Abderrahmán An-Naser, la flota española (de los Omeya) se componía de unas doscientas unidades, y la de Ifrikiya era aproximadamente de igual número. El comandante (caíd) de la flota española se llamaba Ibn Domahes o Romahes. Los puertos donde esta flota tenía sus fondeaderos y en donde se ponía a la vela eran Bedjaia[44] y Almería. Se formaba de navíos que se hadan venir de todos los reinos donde se construían buques. Cada unidad estaba bajo el mando de un marinero, que portaba el título de «caíd», quien se ocupaba únicamente de lo que concernía al armamento, los combates y la guerra; otro oficial, llamado «raís», dirigía la marcha del navío a la ayuda de las velas o de los remos y conducía las maniobras del anclaje. Cuando se reunían los buques para efectuar una expedición contra el enemigo o por cualquier otro objeto importante que el sultán tenía en proyecto, se concentraban en el puerto determinado como punto de cita ordinario. El soberano ordenaba el embarque de sus hombres, sus tropas selectas y algunos de sus libertos, poniéndoles a todos bajo las órdenes de un solo emir perteneciente a la clase más elevada de los dignatarios del reino. Luego los hacía partir a su destino, con la esperanza de retornar victoriosos y cargados de botín.

Cuando el islamismo fue constituido en imperio, los muslimes subyugaron a todos los países que bordean este mar, y, debido al poderío de sus flotas, los cristianos de estos países se veían en la imposibilidad de resistirles. Durante un largo espacio de tiempo, todas sus expediciones fueron coronadas por el éxito. Sus victorias y sus grandes hazañas, son bien conocidas; asimismo sus conquistas y las grandes riquezas que arrebataron al adversario. Apoderáronse de la totalidad de las islas del mismo mar. Mallorca, Menorca, Ibiza, Cerdeña, Sicilia, Cossura,

Malta, Creta y Chipre, todas cayeron en su poder, así como otras comarcas pertenecientes a los reinos de romanos y francos. Abul Qasim el Shiita[45] y sus hijos expedían desde Almahdiya sus flotas contra Génova[46] y regresaban victoriosos y cargados de botín. En el año 405 (1014-1015 de J. C.), Modjahed-el-Amirí, soberano de Denia, y uno de los régulos de Taifas, se apoderó de Cerdeña mediante su flota, pero los cristianos recuperaron esta isla bien pronto. Durante todo aquel periodo, las armas musulmanas triunfaron en casi todos los parajes del mar Romano; sus navíos lo recorrían en todas direcciones, y sus tropas, partiendo de Sicilia, realizaban desembarcos en tierra firme frente a la costa septentrional de esta isla. Atacaban allí a los príncipes francos y devastaban sus Estados. Esto tuvo lugar en tiempo de los Beni-el-Hosain,[47] reyes de Sicilia, que reconocían la soberanía de los fatimitas. Los cristianos se vieron obligados a pasar sus Ilotas a la parte noreste del propio mar, con el objeto de aproximarse a los países marítimos de los francos y eslavos, y a las islas romanas,[48] sin aventurarse para nada a salir de allí. En efecto, las escuadras islámicas acechaban, a las cristianas como el león encarnizado acecha a su presa; sus buques, tan numerosos como bien equipados, cubrían la faz del mar, recorriéndolo en todos los sentidos, ya sea con fines pacíficos, o ya en son de guerra. De suerte que, de los cristianos, no se veía flotar ni una tabla; pero, tiempo después, el abatimiento y la debilidad de los imperios fatimita y omeyada permitiéronles apoderarse de Sicilia, de Creta, de Malta y de otras islas orientales. Aprovechada luego la extención del poderío islámico, se precipitaron sobre el litoral de Siria (es decir, de Líbano) y se adueñaron de Trípoli, Asacalán, Tyro y Akka (San Juan de Acre). Ya dueños de las plazas fuertes de este litoral, tomaron en seguida la ciudad de Jerusalén y construyeron allí una iglesia para practicar las ceremonias de su culto. (Las tropas de Rogelio I, rey de Sicilia), quitaron Trípoli (de África) a los Beni Jaz-

rún,[49] se apoderaron a continuación de Cabes y de Sfax, y sometieron a los musulmanes de estas ciudades a la capitación. Luego obtuvieron posesión de Almahdiya, antigua sede del impelió fatimita, habiéndola arrebatado a los descendientes de Bologguin Ibn Ziri.[50] De tal modo, desde el V siglo, la fortuna se había inclinado al lado de los cristianos en el mar Romano. A partir de entonces la potencia marítima de Egipto y Siria comenzó a caer en el aniquilamiento. Nadie, hasta nuestros días, ha tratado de restablecerla, a pesar de que antaño, en estos mismos países, el gobierno fatimita había desplegado esfuerzos extraordinarios para mantener el poderío de la marina. Hecho que la historia de esta dinastía no permite desconocer. Se encuentra allí más de un vestigio del cargo de comandante de la flota; cargo que aún persiste en los reinos de Ifrikiya y Magreb particularmente, en donde siempre se ha conservado.

En la época que hemos indicado, los países que forman el límite occidental de este mar poseían un gran número de buques y desplegaban una potencia marítima tal que ningún enemigo era capaz, de vulnerar, ni siquiera pretender una agresión. Bajo la dinastía lemtuna (almoravide), el mando de la flota era patrimonio de los Beni Meimun,[51] señores de Cádiz; mas esta familia, al reconocer después la soberanía de Abd-el-Mumen (Almohade), le cedió sus derechos. Dicha flota se componía de un centenar de navíos pertenecientes a los puertos de España y del África. En el siglo VI, cuando la dinastía almohade conquistó estos dos países, el cargo de comandante de la flota cobró mayor importancia que nunca. Ahmad As-Siqillí (el siciliano), que lo ejercía a la sazón, pertenecía a la familia de los Sadguian,[52] fracción de la tribu de los Seduikich,[53] establecida en la isla de Djerba. Secuestrado de su país natal por los cristianos, que habían realizado allí un desembarco, fue criado entre ellos y entró al servicio de (Rogelio II), soberano de Sicilia. Supo ganar la confianza y el aprecio de este príncipe; pero, habiendo sido

atraído, por ciertas tendencias, la inquina del hijo y sucesor de éste, y temiendo por su vida, huyó a Túnez y se alojó en casa del señor de la ciudad, miembro de la familia de Abd-el-Mumen. De allí siguió a Marruecos, donde el califa Yusof-el-Ashiri,[54] hijo de Abd-el-Mumen (y soberano de los Almohade), lo recibo con atenciones y distinción. Colmado de dones por este príncipe, e investido del mando de la flota, desplegó una gran bravura en su lucha contra los cristianos. Sus señalados hechos ocupan un sitio honroso en la historia del imperio almohade. Bajo su dirección, la escuadra musulmana alcanzó, en número y organización, una superioridad que, según nuestras noticias, fue jamás antes lograda, ni tampoco después igualada.

Cuando Salah-ed-Din (Saladino) Yusof Ibn Aiyub, rey de Egipto y Siria, emprendió la reconquista de las plazas fuertes que los cristianos ocupaban en este último país, y la depuración de Jerusalén de sus máculas, las escuadras cristianas no cesaron de traer refuerzos y provisiones a todas las fortalezas marítimas cercanas a esta ciudad. La flota de Alejandría no se hallaba en condiciones para oponérseles, habiendo sufrido una serie de reveses en la parte oriental del mar Romano. Además, los navíos cristianos eran muy numerosos, y, desde largo tiempo, los musulmanes, como dejamos indicado, se hallaban demasiado débiles para repeler al enemigo. Salah-ed-Din tomó por tanto la decisión de expedir una embajada a Yaaqub Almansur,[55] sultán de los Almohades de Magreb, con el objeto de obtener el envío de la flota magrebita (al lado de Siria) a efecto de impedir a los cristianos abastecer sus fortalezas. La persona a quien encargó de esa misión fue (Abu-el-Harith) Abd-el-Karim Ibn Monqidz, de la familia de Beni Monqidz, señores de Cheizar.[56] Acababa de quitarles esta fortaleza y de asegurarles, en compensación, una posición respetable en el imperio. El documento del une el embajador fue encargado, y que había sido redactado por Al Fadl-el-Beisaní,[57] se encuentra reproducido por

Imad-ed-Din Al Asfahaní o Isbahaní,[58] en su «Al Fath-el-Codci».[59] Comenzaba así: «¡Quiera Dios abrir a nuestro señor las puertas de la prosperidad y los éxitos!». Almansur se sintió ofendido, porque no se le había dado el título de «emir-el-muminin» (que él ostentaba), pero disimuló su descontento. Habiendo colmado de honores a los miembros de la embajada, los despidió sin satisfacer su petición.

De ahí se desprende que el reino de Magreb se distinguía de los demás por la posesión de una flota; que los cristianos tenían una gran superioridad en la parte oriental de este mar; que el gobierno de Egipto y Siria había descuidado, en aquel entonces y aun después, la atención a su marina, y que los imperios deben tener siempre flotas disponibles, en estado de servir.

Después de la muerte de Yaaqub Almansur, la potencia de los Almohades inició su declinación; los pueblos de Galicia[60] se apoderaron de una gran parte de España, empujaron a los musulmanes a las comarcas del litoral, ocuparon las islas de la parte occidental del mar Romano, y se volvieron muy temibles en esa zona. Mas, a pesar del crecido número de sus buques, los muslimes pudieron al fin combatirles con fuerzas niveladas. Esto ocurrió bajo el reinado de Abul Hasan, sultán zanatí[61] del Magreb. Cuando este monarca concibió la intención de atacar a los infieles, su flota era tan numerosa y bien equipada como la de los cristianos; mas en seguida la malina musulmana perdió su importancia a consecuencia de la debilidad continuamente creciente de los reinos magrebitas. En esta región, la influencia del nomadismo, estando todavía bastante fuerte, hizo olvidar las costumbres de la civilización más avanzada que se había divulgado en España, y quitó a las poblaciones el hábito de las cuestiones marítimas. Los cristianos volvieron entonces a sus antiguas prácticas: formados a la vida del mar y diestros en las artes y técnicas que atañen a la navegación, así como en las tácticas de los combates marítimos, concluyeron por vencer a las

flotas islámicas en todo encuentro. Los muslimes ya convertidos en extraños a la vida del mar, apenas un corto número de los que habitan en las costas y experimentados en la navegación continúan sus faenas. Sería muy de desear que estos marinos hallaren gentes que les ayuden y sostengan, o un gobierno que les proporcione combatientes, y les trace un plan determinado que quizá conduciría a un buen resultado.

Persiste hasta la fecha el cargo de comandante de la flota en el reino del Magreb; se observan allí todavía los reglamentos referentes a la construcción y armamento de navíos, con el objeto de estar prestos a secundar los designios del sultán, cuando el caso lo requiere, respecto a los países del litoral. Los musulmanes procuran todavía incitar el viento (de la victoria) contra los infieles. Los libros de predicciones encierran un vaticinio que circula entre los pueblos del Magreb, y que insertamos aquí: «Ciertamente, los musulmanes tomarán su revancha de los cristianos y harán la conquista de los países de los francos de allende el mar; eso ha de efectuarse por medio de una flota». ¡Dios es el auxiliador de los verdaderos creyentes!

CAPÍTULO XXXV

SOBRE LA DIFERENCIA QUE EXISTE ENTRE LOS CARGOS DE LA ESPADA Y DE LA PLUMA

LA ESPADA y la pluma son dos instrumentos de que el soberano se sirve en la conducción de sus asuntos. Todos los imperios, durante la primera etapa de su existencia, y mientras se ocupan en su consolidación definitiva, tienen más menester de la espada que de la pluma. En dicha etapa, la espada es el coadjutor del sultán, en tanto la pluma no es sino la sirvienta encargada de transmitir sus órdenes. Igualmente es cuando el reino inicia su decadencia: el espíritu de coligación se halla entonces bien débil, así como lo hemos explicado anteriormente,[1] y la decrepitud que acomete a la dinastía hace disminuir la población.

En semejantes casos, lo mismo que en el primer período, el gobierno se ve precisado a apoyarse en las gentes de espada cuyo concurso le es indispensable, a efecto de hacerse respetar y defenderse. Para obtener ese doble resultado, hallará la espada más útil que la pluma. En las dos épocas que acabamos de señalar, los hombres de espada gozan de alta consideración, de bienestar y de copiosas pensiones; mas, cuando el reino se halla a la mitad de su carrera, el sultán ya no tiene tanta necesidad de sus servicios: su autoridad ya se encuentra afirmada y ya no tiene otra preocupación que recoger los frutos de la soberanía. (Para él lo esencial ahora es) recaudar los impuestos, controlar (los ingresos y egresos), rivalizar en magnificencia con las otras dinastías y transmitir a todas partes sus disposiciones. Para esto, su mejor auxiliar es la pluma, de la cual tiene por el momen-

to el mayor menester. Durante este tiempo, las espadas permanecen ociosas reposando en sus vainas, a menos que un grave acontecimiento sobrevenga y que precise reparar las brechas (que pudieran comprometer la salud del reino). Las gentes de la pluma gozan entonces de las mayores prerrogativas, de toda comodidad y de riquezas. En las audiencias públicas ocupan los sitios más próximos al soberano; lo visitan frecuentemente, y son inclusive admitidos en intimidad.

Tal sucede porque la pluma es a la sazón el instrumento mediante el cual el príncipe obtiene los frutos de su reino, encauza la marcha de la administración, mantiene el orden en sus Estados y rivaliza (en dignidad) con los demás soberanos. En esta época, los visires y los jefes militares son relegados a segundo término; por ello se ven excluidos de la privanza del sultán y recelosos de ser víctimas de su cólera cuando menos se espera.

De ahí lo que Abu Moslem expresó en su carta a Al Mansur,[2] cuando recibió la orden de presentarse en la corte. En dicha carta decía, previos los cumplimientos de rigor: «Una de las máximas que aprendimos de los persas y que aún recordamos es ésta: "Los visires sienten el mayor temor cuando las revueltas del imperio se han aplacado"».

Capítulo XXXVI

SOBRE LOS EMBLEMAS DE LA REALEZA Y LOS SIGNOS DISTINTIVOS DE LA SOBERANÍA

Sabed que el amor a la suntuosidad y la ostentación exige que el soberano se distinga por varios signos y emblemas privativos de él, con el propósito de diferenciarse de los súbditos, los cortesanos y los grandes del imperio. Mencionaremos en seguida los más notables, en cuanto alcancen nuestras noticias.

Entre los privilegios de la soberanía se incluye el derecho de desplegar las banderas y extender los pendones, tocar los atabales y sonar las trompetas y los cuernos. Aristóteles ha dicho, en el Tratado de política atribuido a él, que esos usos tienen por finalidad atemorizar al enemigo en tiempo de guerra, puesto que los sonidos demasiado ruidosos causan en el alma una impresión de pavor. En verdad, son fenómenos emotivos que, en el campo de batalla, todo el mundo los experimenta.

Considerada desde cierto punto de vista, la razón dada por Aristóteles —si realmente es suya—,[1] puede ser admitida; pero la verdadera explicación es ésta: cuando el espíritu del hombre percibe los sonidos de las voces melodiosas indudablemente experimenta la emoción de júbilo y placer; el temperamento del alma siente entonces tal excitación, que las dificultades parecerían fáciles al hombre, y afrontaría la muerte en la ejecución de lo que le preocupa. Los sones influyen incluso en los irracionales: todos sabemos que los camellos se emocionan con el cántico de su conductor, y que los caballos se impresionan por el silbido y las voces de su amo. El efecto producido por los

sones es aún más intenso cuando guardan entre sí la armonía, tal como se observa en el canto. El lector sabe a qué punto la música impresiona al oyente. Por esta razón los pueblos extranjeros hacen tocar los instrumentos musicales en el campo de batalla, y no emplean ni tambores ni trompetas. Los músicos rodean al rey, como haciendo parte de su cortejo, y ejecutan sus instrumentos con tal efecto, que animan a los guerreros a arrojarse al encuentro de la muerte. Entre los árabes (nómadas del África), hemos visto que, en sus guerras, un recitador marchaba a la cabeza del cortejo (que rodea al jefe), cantando versos épicos, con el objeto de excitar el valor de los combatientes; y emocionados con el efecto se precipitaban a porfía al campo de batalla, para lanzarse cada quien contra su adversario. El mismo uso se practica entre los Zanata, pueblo (berberisco) del Magreb: su poeta encabeza la columna y emite cantos emotivos que hacen estremecer las montañas; impulsa de ese modo a desafiar la muerte aun a los ajenos a la idea. Denominan a dicho canto «tazuaguet».[2] Esos efectos son el resultado de una sensación de júbilo que se experimenta en el alma y que aviva el coraje con tanta fuerza como el vino, licor que igualmente produce la sensación de alegría.

La profusión de pendones, la diversidad de sus colores y el aumento de su longitud, es únicamente para infundir el temor (de consecuencia saludable en sus propias tropas) pues sucede a menudo que el temor contribuye a enardecer el ánimo (ante el peligro); las mutaciones y modificaciones que la psiquis experimenta son verdaderamente extraordinarias. ¡Y Dios es el Creador omnisapiente!

Las dinastías y los soberanos difieren en el uso de esos emblemas. Unos los emplean en abundancia, otros escasamente, ello depende de la extensión y potencia de sus reinos. Desde la Creación, las banderas, insignias esencialmente guerreras, nan sido siempre empleadas; continúan en uso cada vez que se

quiere emprender una guerra o efectuar una expedición. Tal se practicaba en tiempo del Profeta y en la época de los califas sus sucesores.

En cuanto a los atabales y las trompetas, los primeros muslimes no querían servirse de ellos, desdeñaban el carácter antipático de la monarquía, rechazaban sus modalidades y menospreciaban su fastuosidad, que sólo denotaba soberbia. Con todo, cuando el califato se transformó en realeza, los califas procuraron las pompas mundanas y sus ostentaciones. Rodeados de clientes persas y griegos, gentes de imperios precedentes al Islam, se enteraron por ellos de los diversos usos que el fausto y el lujo habían introducido en esos países. Entre esos usos, lo que más les agradaba fue el empleo del aparato (de mando), y, habiéndolo adoptado, permitieron a sus gobernadores y lugartenientes hacer otro tanto, a efecto de realzar con ello la dignidad del reino y de sus grandes funcionarios. De tal modo, bajo los abbasidas y los fatimitas, era frecuente que a cada gobernador de frontera y cada general de un cuerpo del ejército se le entregara, en el momento que partía para el punto de su destinación, una insignia que el mismo califa anudaba al asta. Entonces salía rodeado de un numeroso cortejo, compuesto de individuos portadores de estandartes y otros emblemas de mando. Nadie distinguía el cortejo de un gobernador de provincia del séquito del califa, excepto por el número de insignias. Los califas abbasidas se reservaban el uso de las banderas negras, color que habían adoptado en señal de duelo por sus parientes mártires, de los Beni Hashim, y para señalar el crimen de los Omeya, victimarios de esos infortunados. De ahí la designación a los abbasidas con el nombre de «Moswadda» (ennegrecidos). Al ocurrir la escisión entre los miembros de la familia Hashim, los descendientes de Alí se sublevaron en todas partes contra los Abbasida, determinaron distinguirse de sus adversarios por una insignia totalmente opuesta, y adoptaron, por esa razón, las

banderas blancas; por ello, mientras duró el imperio fatimita, se designaba a los alatli tas con el nombre de «Mobyadda» (los blancos). Las banderas blancas se usaron en aquella época por todos los descendientes de Abi Taleb que se rebelaban en Oriente, tales como el «daí» (o misionero) en Tabaristán[3] y el de Saada.[4] Los Cármata y otros grupos ajenos a esta familia, pero que profesaban las doctrinas heterodoxas de la secta rafidita, procedían igual. Cuando Al Mamoún quiso suprimir en su imperio las vestimentas y emblemas de color negro, tomó el color verde[5] aun en las banderas.

Ninguna regla determinó el número de dichas banderas. Cuando Al Aziz Nizar (quinto califa fatimita) partió para conquistar Siria, marchó con un cortejo de quinientos pendones y otro tanto de tambores. En el Magreb, los reyes de Sanhadja[6] y de otros pueblos bereberes no tenían un color particular; utilizaban telas de seda pura y de distintos colores bordadas de oro. Permitían a sus principales funcionarios imitar su ejemplo, persistiendo ese uso hasta el advenimiento de los Almohades. Bajo esta dinastía y las dinastías Zanatíes que surgieron más tarde, se restringió el uso de los tambores y pendones al soberano, vedándolo a todos sus funcionarios. Entre estos pueblos, los porta estandartes y los tambores formaban un séquito particular que seguía inmediatamente al sultán en sus expediciones y que se llamaba la «saqa» (zaga). El número de insignias que constituía este aparato fue más o menos grande, siguiendo los usos particulares adoptados por cada dinastía: unas, como la de los Almohades y la de Beni-el-Ahmar, en España, se limitaban a siete, como número de buen agüero; otras, como las Zanatíes, tenían hasta diez y aun veinte. En el reinado del sultán Abul Hasan, la zaga, como pudimos observar personalmente, se componía de cien tambores y cien estandartes, tanto grandes como chicos, en seda de diferentes colores, tejida con hilos de oro. Estos príncipes concedían a sus gobernadores, lugarte-

nientes y generales el uso de un pequeño estandarte de lino blanco y un pequeño tambor cuando iban a la guerra, sin permitirles extralimitarse.

En el imperio turco de nuestros días en el Oriente (Egipto), se había comenzado con una sola insignia de grandes dimensiones en cuyo extremo superior lleva sobremontado un grueso mechón de crin. Se le designa con los nombres de «shalesh» o «djalish»[7] y «djitr».[8] Para ellos, esta insignia es el emblema distintivo de la soberanía. Tiempo después aumentaron el número de las banderas y las denominan «sanadjiq», término cuyo singular es «sandjaq», y, en su lengua, significa bandera. En cuanto a los tambores, que ellos llaman «kusat», los emplean en un número extraordinario. Cada emir o general del ejército podía usar de éstos la cantidad que quisiera; pero el «djitr» está exclusivamente reservado al sultán.

Al presente, los gallegos o «djalaliqa»,[9] pueblos francos que habitan España, emplean comúnmente pequeños pendones atados a largas astas, que van subiendo hacia el firmamento, y, con eso, van punteando las cuerdas de las guitarras y tocando las gaitas, como en un concierto. Esto mismo practican incluso en campo de batalla. Tal uso —se nos ha dicho—, no es exclusivo de los gallegos; es practicado igualmente por los reyes de los pueblos extranjeros que radican más allá de su territorio —«Y entre sus signos está la creación de los cielos y de la tierra, las variedades de vuestras lenguas y de vuestros colores. Por cierto que en esto hay signos para los discretos». (Corán, sura XXX, vers. 22).

Del trono. —El trono (serir), el púlpito (minbar), el solio (tajt) y el sitial (korsí), son piezas de madera en conjunto o asientos de varios peldaños. Sirven al sultán, con el objeto de estar sentado más alto que el resto de la asamblea y no encontrarse al nivel de los asistentes. El uso del trono ha existido siempre tanto en los reinos anteriores al Islam como en los imperios ex-

tranjeros. En ocasiones inclusive se sentaban sobre tronos de oro. El trono de Salomón, hijo de David, era de marfil incrustado de oro. Los soberanos no suelen servirse del trono sino hasta que sus imperios hayan devenido poderosos y que el lujo haya alcanzado grandes progresos, pues ello es una faceta de la ostentación, como ya dejamos apuntado; en las dinastías nacientes, los hábitos de la vida primitiva impiden al soberano semejantes aspiraciones.

El primero que, en el imperio musulmán, hizo uso de un trono fue Mohawia Ibn Abi Sofyan. Obtuvo del pueblo la autorización respectiva bajo el pretexto de sus excesivas carnes. Los demás soberanos muslimes siguieron su ejemplo, y, desde entonces, ese mueble fue uno de los objetos en que se desplegó la magnificencia principesca.

Amr Ibn-el-Ass, siendo gobernador de Egipto, se sentaba en el suelo, en su palacio, en medio de sus beduinos; en tanto Al Mocaucas,[10] cuando iba a visitarlo, hacía llevar consigo un trono de oro, a fin de poderse sentar como convenía a un rey. En efecto, se sentaba sobre el trono en presencia de los árabes, sin despertar su celo; tendían a justificar la buena opinión que él tenía de su fidelidad a los pactos celebrados y mostrar que ellos no prestaban ninguna importancia a la pompa que rodea a un soberano.

Más tarde, los Abbasida, los Fatimitas y todos los reyes musulmanes, tanto en Oriente como en Occidente, tuvieron tronos, púlpitos, y solios, cuya magnificencia hubiera eclipsado todo el esplendor de los Cosroes y de los Césares.

La «sikka».[11] —Este vocablo significa sellar las monedas de oro y de plata que circulan entre el público con un troquel de hierro, en el cual van grabadas al revés figuras o palabras. Al acuñar las monedas con esos troqueles, la impronta respectiva se reproduce sobre dichas monedas en su orden natural. Tal

operación se hace previa comprobación de la ley de esos metales mediante su afinación por la fundición repetidas veces, y fijar a los moldes el peso determinado según se ha convenido. Entonces las monedas en cuestión se toman en el comercio como unidades contantes; en caso que no tengan un peso determinado, se reciben por lo que pesan. El término «sikka» servía primeramente para designar al troquel, es decir, la pieza de hierro con la que se acuñan las monedas; en seguida se empleó para indicar la impronta dejada por el troquel, o sea las señales impresas en relieve sobre las monedas de oro o plata. Más tarde se aplicó a la dirección de esa clase de elaboración y la vigilancia que se ejerce sobre la exacta observación de todas las reglas prescritas acerca de esta materia. Eso es el cargo del cual la palabra sikka se ha vuelto como nombre propio en el lenguaje usual de la administración política, cargo de absoluta necesidad para el reino, puesto que mediante sus funciones se distingue, en las transacciones comerciales, la buena divisa de la mala, y se evita todo fraude con la moneda tipo en circulación, garantizada con el sello de la autoridad soberana. Los reyes persas tenían sus tipos monetarios, en los cuales grababan ciertas figuras consagradas por el uso, tales como la efigie del soberano reinante, o la figura de un castillo,[12] un animal, un objeto de fantasía o cualquiera otra cosa. Los persas conservaron esta práctica tanto tiempo cuanto su imperio durara.

Al principio del islamismo, la «sikka» fue totalmente descuidada, por efecto de la ingenuidad que la religión imprimía a las costumbres, y de la civilización primaria que la vida nómada había comunicado a los árabes. Los musulmanes empleaban entonces en sus transacciones el oro y la plata por peso, y los dinares y dirhemes de que hacían uso eran de los persas; tenían curso entre ellos solamente por peso, y constituían el medio de sus canjes. Mas, a consecuencia de la negligencia del gobierno a este respecto, se originó un fraude escandaloso en la ley de am-

bas divisas. Por orden del califa Abd-el-Melik, según refieren Saíd Ibn-el-Mosayab[13] y Abu-z-Zinad,[14] Al Haddjadj mandó acuñar dirhemes y diferenció así las monedas de buena ley de aquellas alteradas. Esto tuvo lugar en el año 74 (693-694 de J. C.), o, según Almadainí,[15] en el año 75. En el año 76, Abd-el-Melik dio órdenes de que se acuñaran en todas las comarcas del imperio; hizo grabar en esas monedas: «Dios es único. Dios es eterno». Después Ibn Hobaira, al ser nombrado gobernador de Iraq bajo el califato de Yazid, hijo de Abd-el-Melik, mejoró la moneda (sikka), y, a continuación, recibió una nueva mejora de Jalid-el-Qasrí,[16] y, luego, de Yusof Ibn Omar.[17] Conforme a otro relato, Mosaab Ibn Az-Zobair,[18] fue el primero que acuñó los dinares y dirhemes; lo hizo en el año 70, por orden de su hermano Abdallah, cuando éste ejercía la soberanía en el Hidiaz. Mosaab grabó en un lado «Bendición de Dios», y en el otro «El nombre de Dios». Un año después, Al Haddjadj cambió esas inscripciones y grabó en las monedas estas palabras: «En el nombre de Dios, Al Haddjadj». Desde entonces se les dio el peso que había sido fijado en el tiempo de Omar (segundo califa), pues hay que saber que al comienzo del Islam, el dirhem (moneda de plata) pesaba 6 dauanec o danecs, y el mithcal (moneda de oro) pesaba 1 dirhem 3/7 de dirhem (adarme); así, 10 dirhemes eran igual en peso a 7 mithcales (mizcales). Ea causa de ello fue que, en tiempos de los persas, había dirhemes de distintos pesos; unos pesaban, como el mizcal, 20 quilates, otros 12 y otros, en fin, 10. Cuando se hizo necesario fijar la evaluación del dirhem para reglar lo concerniente al diezmo,[19] se tomó el término medio de esas tres especies de dirhemes, es decir, 12 quirqtes, y por tanto el mizcal (que pesaba 20 quilates) ya equivalía en peso al dirhem 3/7 de dirhem. Según otros, circulaban entonces varios dirhemes: el «baglí», pesando 8 dauanec; el «tahalí» de 4 dauanec; el «magrebí», de 8, y finalmente el «yemenita»,[20] que pesaba 6 dauanec. Omar ordenó que se

observara cuál era el tipo que predominaba en el mercado; encontrándose que eran el «baglí» y el «tabarí», los cuales, en conjunto, daban 12 dauanec. Entonces se fijó el peso del dirhem en 6 dauanec. Añadiendo a ese peso los 3/7, se obtenía un mizcal; y si de un mizcal se reducían 3/10, se tenía 1 dirhem. Por tanto cuando Abd-el-Melik juzgó oportuno adoptar un tipo monetario, a efecto de preservar de toda alteración fraudulenta las dos monedas que tenían curso en las transacciones de los musulmanes, determinó su peso de acuerdo con lo que había sido reglado en tiempo de Omar; mandó hacer un troquel de hierro y grabó en él palabras y no lígulas, porque el arte del bien hablar y de expresarse netamente era la índole más familiar a los árabes y por la que más se distinguían, además, las figuras e imágenes son proscritas por la religión. Tal disposición (es decir, el no usar figuras en las monedas) se ha conservado a través de todas las épocas del Islam. Los dinares y los dirhemes eran, ambos, de forma redonda, y las leyendas se grababan en ellos en varios círculos concéntricos. De un lado se inscribían los nombres de Dios con el «tahlil» y el «tahmid»,[21] y la fórmula (de rigor) de las bendiciones sobre el Profeta y su familia; del olio lado se inscribían la fecha y el nombre del califa. Así se practicó durante el tiempo de los Abbasida, los Fatimitas y los Omeya.[22] En cuanto a los príncipes sanhadjitas,[23] no tuvieron tipo monetario sino hasta los finales de su dominio. Fue, según refiere Ibn Hamad[24] en su crónica, Almansur, soberano de Bedjaya (Bujía), quien adoptó un tipo monetario.[25] La dinastía de los Almohades recibió del Mahdí el ejemplo de acuñar los dirhemes cuadrados y grabar sobre la superficie circular del dinar un cuadrado que se llenaba, de un lado, con el «tahlil» y el «tahmid», y del otro ron una leyenda en varias líneas conteniendo el nombre del Mahdí, y los de los califas sucesores.[26] Los Almohades se conformaron a esa prescripción, y, hasta la fecha, tal es la forma de sus monedas.

Se refiere que el Mahdí, antes de darse a conocer públicamente, era sobrenombrado «el señor del dirhem cuadrado», este epíteto le había sido dado por los agoreros, que habían anunciado anticipadamente, en sus libros de pronósticos, su venida y la fundación de su imperio.

Por lo que respecta a Oriente de la actualidad, sus monedas carecen de un tipo fijo; circulan allí los dirhemes y dinares considerados por el peso de cada unidad, empleando para ello los patrones que se estiman correspondientes a cierto número de dichas divisas. Graban en las monedas, con el cuño monetario, el «tahlil», las bendiciones sobre el Profeta y el nombre del sultán, tal como se hace en el Magreb. «Tal es el decreto del Poderoso, Omnisapiente». (Corán, sura XXXVI, vers. 38).

En conclusión. Finalicemos nuestra exposición acerca del tipo monetario con la explicación de lo que se entiende, en términos de jurisprudencia musulmana, por dirhem y dinar, dando a conocer el valor legal de estas dos monedas. Esto es: el dirhem y el dinar varían, en peso y valor, en los diversos pueblos, diferentes capitales y distintas provincas. Pero, como la ley divina hace mención de ambos y los relaciona a muchas decisiones relativas al diezmo, a los matrimonios, a las penas (pecuniarias), etc., se precisa que en materia de legislación estas divisas tengan un valor fijo, determinado por las disposiciones de la propia ley, y que sirva de base a los juicios, a exclusión de otras monedas corrientes cuyo valor no esté determinado por la ley, pues sabed que, desde el comienzo del Islam, y el tiempo de los Compañeros del Profeta y de sus discípulos, ha sido acordado por unanimidad que, por dirhem legal, se entiende aquel cuyas diez unidades son de igual peso que 7 mizcales[27] de oro, y cuyas cuarenta unidades hacen una onza, de donde se infiere que dicho dirhem es igual a 7/10 del dinar, pues el peso del mizcal de oro puro, es igual al de 72 granos de cebada de tamaño mediano, el dirhem, o los 7/10 del mizcal, equivale a 50

granos 2/5. Todas estas evaluaciones son determinadas por el consenso unánime de los doctores, ya que, en los tiempos del preislamismo, había entre los árabes dirhemes de distintas especies: el «tabarí», el más fuerte de todos, pesaba 8 dauanec, y el «baglí» 4 dauanec; de allí se tomó el término medio, es decir, 6 dauanec, por dirhem legal. Así se imponía a pagar por el diezmo 5 dirhemes, valor medio, sobre la suma de 100 dirhemes «baglíes». Sin embargo ha habido divergencias acerca de la época en que el asunto fue así establecido. Algunos atribuyen eso a Abd-el-Melik, otros dicen que, después de él, ese reglamento ha sido adoptado de común consentimiento, tal como lo hemos referido. Eso asienta Aljitam o El-Khattabi[28] en el libro intitulado «Maalem-es-Sunan», y también Al Mauardí en su «Al Ahkam-es-Sultaniya». Pero los doctores modernos más críticos niegan eso, deduciendo que ello significaría que la tasación legal del dinar y del dirhem había sido ignorada en el siglo de los Compañeros del Profeta y de sus primeros sucesores, aun cuando la ejecución de las leyes relativas al diezmo, los matrimonios, las penas (pecuniarias), etc., dependen necesariamente de esa evaluación, como dejamos indicado. La verdad es que la evaluación legal de ambas monedas ya, era conocida en aquel tiempo, puesto que existían entonces casos en que los juicios dependían de esa tasación; mas no había ninguna moneda efectiva para representarla, si bien que se la reconocía en los juicios que se reglaban de acuerdo a la evaluación y el peso de las dos divisas reales. Tal continuaron las cosas hasta que el imperio musulmán cobró su auge y su grandeza. Queriendo entonces evitar las molestias de la reducción de las monedas reales a monedas contantes, se vieron inducidos a la acuñación de aquellas, que, por su valor y su peso, representaban exactamente el dinar y el dirhem legales. Esto tuvo lugar bajo el califa Abd-el-Melik; de tal suerte las dos monedas legales tuvieron respectivamente su representación positiva, pasando así de su

condición ideal para convertirse en divisas reales. Ese príncipe hizo grabar, en el tipo monetario de las dos especies tanto de oro como de plata, su nombre y la fecha de acuñación, además de las dos fórmulas que sintetizan la profesión de la fe musulmana, y retiró totalmente de la circulación las monedas del tiempo del paganismo a fin de afinarlas y refundirlas conforme al nuevo tipo; de tal modo desaparecieron completamente. He ahí lo verídico e indiscutible sobre el particular.

Más tarde, las personas encargadas de la acuñación monetaria para el Estado juzgaron conveniente apartarse de las evaluaciones establecidas por la ley; de modo que las monedas de oro y de plata variaron según los lugares y países. Por tanto, se volvió a conceptuar las monedas legales, como al principio, idealmente. Por consecuencia necesaria, fue de obligación en todas partes conocer la relación entre la moneda ideal y la efectiva, cuando se trataba de cumplir con las obligaciones pecuniarias impuestas por la ley.

En cuanto al peso de 72 granos de cebada de mediana dimensión para el dinar, eso es lo que ha sido transmitido por los doctores investigadores, y que está aceptado generalmente. Sin embargo Ibn Hazm[29] difiere de ese acuerdo y le fija 84 granos, según nos dice el cadí Abd-el-Haq;[30] mas todos los doctos investigadores han refutado su opinión, mirándola como ilusoria y errónea; y esto es lo cierto. ¡Dios confirma la verdad con su palabra!

Es necesario aún saber que la onza legal no es la que está en uso entre la gente; ésta varía según las localidades, mientras la onza legal es de un peso ficticio, acerca del cual todo el mundo está de acuerdo. «Y Dios ha creado todas las cosas y las armonizó prudentemente». (Corán, sura XXV, vers. 2).

El sello (jatim). —La de guarda-sello es una de las dignidades del sultanato, uno de los cargos de la monarquía. Los reyes,

tanto antes como después de la eclosión del Islam, han tenido la costumbre de estampar su sello sobre los despachos y documentos oficiales. En las dos compilaciones de Tradiciones auténticas,[31] leemos que, el Profeta al querer escribir a César,[32] se le hizo observar que, entre los monarcas extranjeros, no se aceptaba ninguna correspondencia, a menos que estuviere provista de un sello. El Profeta mandó entonces hacer un sello de plata con esta inscripción: «Mohammad rasul-Allah» (Mahoma, enviado de Dios). «Estas tres palabras —dice Al Bujarí— fueron ordenadas en tres líneas; el Profeta se sirvió de este sello y prohibió hacer alguno semejante». Según el propio autor, el sello del Profeta fue utilizado por Abu Bakr, Omar y Othmán; pero luego se escapó de la mano de Othmán, y cayó en el pozo de Aris,[33] donde había poca agua, sin embargo, jamás se le alcanzó fondo. Othmán estuvo muy afligido de ese accidente; sintió la impresión de un mal augurio, y mandó hacer otro sello, parecido a aquel que había perdido.

El empleo del sello y la inscripción que lleva pueden variar de diferentes modos. La voz «jatim» (sello, anillo) tiene diversas significaciones: designa el objeto que se lleva en el dedo y del cual no se sirve para sellar; indica también la conclusión de una cosa y su terminación; asimismo la expresión: «yo he sellado una cosa», quiere decir «la he terminado»; igualmente esta otra expresión, «yo he puesto sello al Corán», equivale a «lo he leído enteramente». En el mismo sentido todavía se emplean las expresiones: el sello (jatim, es decir, el último) de los profetas, y el «jatima» (o conclusión) de una cosa. La misma voz, empleada bajo la forma de jatim o jatm, designa el tapón con que se cierra el orificio de una vasija, ánfora, etc. El mismo sentido encierran estas palabras de Dios: «jitamoho miskon» (su sello será de almizcle);[34] pero se han equivocado los que interpretan este término por el vocablo «fin» o «acabamiento», y que dicen: «Ello significa que después de beber (de ese vino) se sentirá el aroma

del almizcle». La voz «jitam» no tiene aquí ese sentido; significa más bien lacrar: se taponan las ánforas, que contienen el vino, con arcilla o pez, a efecto de conservar ese licor y mejorar su gusto y aroma. Para describir la excelencia del vino del paraíso, el Corán dice que está sellado con almizcle, sustancia que, por su fragancia y su gusto, es bien superior a la arcilla y la paz de las que hacemos uso en esta vida temporal. Al ser válido que la palabra «jatim» se emplea con todos esos sentidos, es indudable que pueda igualmente designar la impresión dejada por el sello. Para tomar la impresión de un sello en el cual se ha grabado leyendas o figuras, se le moja con la arcilla diluida en agua o con tinta, y se aplica sobre la faz del papel, y así las palabras grabadas en el sello dejan allí sus huellas. Igual efecto resulta si se aplica un sello sobre un cuerpo blando, tal como la cera; las inscripciones del sello quedarán impresas en esa sustancia. Si dicha inscripción se compone de palabras, y si éstas están grabadas en el sello en su sentido natural, es decir, de derecha a izquierda, se leerán de izquierda a derecha en la impresión; si están escritas de izquierda a derecha en el sello, se leerán de derecha a izquierda en la impresión. Así, por la acción de imprimir el sello sobre el papel, la escritura se encuentra al revés.

Puede hacerse la impresión de un sello, mojándolo con tinta o arcilla, diluida, y aplicándolo luego sobre el papel, éste recibe la impronta de las palabras grabadas en aquél. En este caso, sellar un documento (jatm) implica la idea de «terminar» o «acabar», puesto que, haciéndolo, se da fin al instrumento, validez y autenticidad. Con esa señal el escrito concluye, por decirlo así; sin ella, estaría incompleto y carente de valor. A veces se traza, al comienzo o al fin del documento, a guisa de sello, una frase conteniendo ya las alabanzas a Dios, ya una fórmula de glorificación, y a la cual se incluye el nombre del sultán, o del emir, o del individuo, que sea, que haya escrito la pieza. Otras veces (en

lugar de insertar el nombre del autor del escrito) se suele conformar con agregar un epíteto que pudiera servir para designarlo. Esta regla indica que el escrito es auténtico y válido. En el lenguaje administrativo, ella se llama «alama» (señal); pero también se le denomina sello (jatm), porque se le asimila a la impresión que éste deja. Tal es el sello del cadí, es decir, su «alama», que envía a los litigantes (para hacerles comparecer ante él), y que estampa en los expedientes de los juicios para convertirlos en ejecutorios. Por la misma analogía se da el nombre de sello a la «alama» del sultán o del califa. Cuando (Harún) Ar-Rashid quiso quitar el visirato a Al Fadl (el Barmecida) para darlo a Djafar, hermano de éste, dijo a su padre Yahya: «Padre mío,[35] yo quisiera pasar el "jatim" (sello) de mi mano derecha a mi mano izquierda». Empleó la palabra «jatim» para designar el visirato, porque el derecho de estampar el sello o «alama» en los despachos y documentos oficiales pertenecía entonces al visir. Para justificar ese empleo del vocablo «jatim», citaremos la anécdota siguiente, relatada por Tabarí (el historiador): cuando las conferencias que tuvieron lugar entre Mohawia y Al Hasan (hijo de Alí), con el objeto de poner fin a la guerra civil, el primero envió un pliego firmado en blanco a Al Hasan con una carta así concebida: «En la hoja adjunta, al calce de la cual se encuentra mi "jatim" (jatim o sello), señalad todas las condiciones que quisiereis: estoy dispuesto a concedéroslas totalmente». Aquí la palabra «jatm» designa el «alama» (rúbrica) trazada al pie de la hoja personalmente o por otro individuo autorizado.

Puede también usarse por medio de una impronta aplicándolo sobre una sustancia blanda, de este modo sirve de sello para ponerlo sobre la atadura de los pliegues de una carta, o sobre la boca de las tinajas (en que se ponen cosas para conservarlas); en este caso la palabra «jatim» toma el sentido de «jatm» (lacrar), tal como se había indicado más arriba. En estos dos últi-

mos casos, es la impronta del jatim que forma el sello. Mohawia fue el primero que instituyó el uso de sellar los escritos, es decir, de ponerles una «alama». Había dado a Amr Ibn Az-Zobair una orden de cobro a cargo de Ziad (gobernador) de Kufa, por la suma de cien mil (monedas de plata). Amr abrió la carta, cambió la palabra cien (míat) por doscientos (míatain), y cobró el importe. Mohawia, al revisar las cuentas de Ziad, declaró que él no había autorizado esa suma. Amr fue arrestado y permaneció en la cárcel hasta que su hermano, Abdallah Ibn Az-Zobair, pagó por él. Fue a causa de eso que Mohawia estableció el diván (oficina) del jatim. El historiador Tabarí, que refiere esta anécdota, termina diciendo: desde entonces (Mohawia) decidió ponerles una atadura, es decir, cerrar y sellar, las cartas, cosa que no se hacía anteriormente. Por el término «diván del sello» se designaba las gentes de pluma encargadas de expedir la correspondencia emanada del sultán, y sellarla con la «alama» o con una atadura lacrada. El local donde estos empleados trabajaban se llamaba igualmente diván, como ya lo habíamos mencionado en el capítulo referente a los servicios de la hacienda pública. La manera de cerrar las cartas es perforando la hoja, como lo hacen los escribanos de Occidente,[36] o adhiriendo el pliegue al extremo de la hoja, como lo practican en Oriente. A veces se pone una señal sobre el punto donde la carta está perforada o sobre el punto donde el pliegue está adherido al otro extremo de la carta. Tal se procede para impedir que fuera abierta y se entere de su contenido. En el Magreb se coloca, sobre el lugar donde se ha perforado la hoja, una porción de cera, sobre la cual se aplica un sello grabado con una inscripción apropiada para este uso, recibiendo la cera la impronta respectiva. En Oriente, bajo los antiguos imperios,[37] se aplicaba al pliegue, en donde se le había adherido al dorso de la carta, un sello humedecido con arcilla roja preparada al propósito, quedando allí la impronta del sello. En tiempo de los Abbasida, llamábase a esta

arcilla «tierra para el sello»; se traía de Siraf, único lugar, según parece, en donde se encuentra. El diván de la correspondencia se encargaba del manejo del sello, que es, al propio tiempo, la «alama» escrita, o la impronta que sirve para cerrar y atar. Bajo los Abbasida, este diván dependía del visir; mas, a consecuencia de cambios que han tenido lugar en los usos administrativos, se ejerce ahora en los reinos musulmanes por el encargado de la correspondencia y la secretaría. En los reinos del Magreb, se conceptúa entre las insignias de la realeza el «jatim» (anillo) que se lleva en el dedo; y, de acuerdo con una costumbre introducida, tal joya, hecha de oro fino y engastada con un rubí, una turquesa o esmeralda, es usada por el sultán como un distintivo de su dignidad. Tal como los soberanos abbasidas tenían por insignia el «burda» y el «cadib»,[38] y los fatimitas el parasol. ¡Dios encauza el proceso de las cosas con su sapiencia!

Del «tiraz» (ribete del vestido). —Entre los usos que, en diversos imperios, contribuyeron a realizar la pompa de la soberanía, se incluye el entretejer los nombres de los reyes, o ciertos signos que ellos han adoptado en particular, en la tela de los vestidos destinados a su uso y hechos de seda o brocado.[39] Esas palabras inscritas se destacan en el tejido mismo de la tela, trazadas en hilos de oro, u otros hilos de distinto color que el del fondo. Ello se realiza gracias a la habilidad de los obreros, que saben de antemano donde conviene injerir dichos hilos en la textura misma de la tela. De esta suerte la ropa de los reyes se ve guarnecida con un «tiraz». Un emblema de dignidad, destinado al soberano, a personas que él quiera honrar autorizándoles su uso, y a los que inviste de altos cargos del gobierno. Antes del Islam, los reyes persas adornaban la tela de sus vestidos con las efigies de sus antecesores, o con ciertas figuras o imágenes apropiadas al caso; pero los príncipes musulmanes sustituyeron las figuras con sus nombres, juntamente con otras palabras reputadas de buen agüero, o que expresaban las alabanzas a Dios.

Bajo las dos dinastías (la omeya y la abbasida), se daba gran importancia al «tiraz». Las casas en donde se tejían esas telas se situaban en el recinto mismo de los palacios habitados por los califas, y se llamaban «casas del tiraz». El oficial que dirigía esos talleres se denominaba «intendente del tiraz»; tenía la administración de obreros, telares, tejedores, teñido, pago de salarios y el buen funcionamiento de los instrumentos; en suma, vigilaba la marcha de todas esas actividades. Los soberanos confiaban este empleo a uno de los grandes funcionarios del imperio o a uno de sus libertos que merecía su confianza. Otro tanto fue en España bajo los Omeya y los régulos de Taifas, así como en Egipto bajo los fatimitas, y, en Oriente, en la corte de los soberanos persas, contemporáneos suyos. A medida que la extensión de aquellos imperios iba disminuyendo, y que las soberanías independientes se hacían numerosas, el lujo, en sus distintas formas, iba igualmente decreciendo (porque ya no era posible sostenerlo). En consecuencia el oficio del «tiraz» cayó en desuso en la mayor parte de las dinastías, y ya nadie se ocupó de él.

A principios del siglo VI, después de que los Omeya de Occidente hubieron cesado de reinar, los Almohades fundaron su imperio. En la primera etapa de ésta nueva dinastía, los soberanos no adoptaron esa institución, debido a su inclinación a seguir los ejemplos de piedad y sencillez que les había infundido su imam, Mohammad el Mahdí Ibn Tumert,[40] e incluso se abstenían de usar la seda y el oro en sus vestimentas. El oficio de intendente del «tiraz» fue por tanto desconocido en su corte. Sin embargo, a los finales de esta dinastía, sus descendientes adoptaron algo de dicho uso; mas no alcanzó el esplendor de antaño. En la actualidad, nos ha tocado ver en el Magreb, bajo la dinastía de los Benimerines, que se encuentra en su pleno apogeo y vigor, considerables vestigios de esas manifestaciones suntuosas; le han llegado a través de otra dinastía contemporá-

nea, la de Ibn Al Ahmar de España, que las había tomado a su vez de los régulos de Taifas, y conservado las reliquias de esa antigua institución. Para la dinastía turca que, al presente, reina en Egipto y Siria, el uso del «tiraz» está en plena boga, por la razón de la vastedad de sus Estados, y la gran prosperidad que prevalece en esos países. No obstante las telas no se fabrican en los palacios de esos príncipes, tampoco hay en su corte oficiales que se encarguen de este ramo de servicio. La producción que necesitan de este género se teje, en casa de los obreros especializados en este tipo de tejidos, en seda y oro fino; llaman a esta tela «mozarkash», nombre tomado de la lengua persa; trazan allí el nombre del sultán o del emir; los obreros fabrican eso como todos los muchos otros objetos de valor que se destinan al uso exclusivo de la corte. ¡Y Dios ha normado la sucesión de las noches y de los días; Él es el mejor de los herederos!

Del «fostat» (tienda) y del «siadj» (vallado).—Entre las insignias y ornamentos de la monarquía, cuéntanse las tiendas y los pabellones.[41] Se hacen de tela de lana, o de algodón, o de lino. Sirven para realzar la dignidad del soberano durante sus viajes. Suelen ser de diversos colores, y de dimensiones varias, de acuerdo con la riqueza y prosperidad del imperio. En los inicios del dominio islámico se servía (durante las expediciones militares) de tiendas ordinarias, que constituían las habitaciones del pueblo antes de esa época. Bajo los primeros califas de la dinastía omeyada, los árabes habitaban aún en las tiendas hechas de pelo de camello y de lana, y continuaron, en su mayoría, la vida nómada. Cuando una tribu se ponía en marcha para realizar una correría o emprender una guerra, todos los sectores de esa colectividad partían al unísono, llevando consigo sus camellos,[42] sus familias, sus hijos y todas sus pertenencias, tal como lo hacen, hoy día los árabes (nómadas). Por eso los guerreros musulmanes, de la citada época, se componían de numerosas agrupaciones, cada una acampaba por su lado, y a una

distancia tal entre sí que apenas podían divisarse. Así es todavía a la fecha la costumbre de los árabes (del Magreb).

Ese estado de cosas ponía (al califa omeya) Abd-el-Melik en la necesidad de tener una zaga encargada de concentrar a los rezagados y evitar que se quedaran cortados cuando el ejército se ponía en marcha. Se refiere que confió el mando de esa retaguardia a Al Haddjadj, siguiendo el consejo de Rauh Ibn Zinbag.[43] Al Haddjadj apenas entró en funciones quemó los pabellones y tiendas de Rauh, porque fue el primero a quien encontró todavía acampado mientras que Abd-el-Melik ya había iniciado su marcha. Esta es una anécdota muy conocida. Al saber que tal cargo fue confiado a Al Haddjadj, ya podemos juzgar del alto tango que éste tenía entre los árabes:[44] nadie hubiera podido obligarles a decampar, excepto un hombre, como éste, respaldado por un fuerte partido para asegurarlo contra las violencias de los mentecatos de aquellas tribus. Abd-el-Melik lo escogió, sabiendo que contaba con ese requisito capital para llenar cabalmente su cometido.

Cuando el esmero en el fausto y las diversas modalidades de la civilización sedentaria se introdujeron en el imperio de los árabes, y este pueblo estableciose en las ciudades y las capitales de provincias, trocando sus tiendas por palacios y sus camellos por corceles, mandaron fabricar, con telas de lino, tiendas de campaña de diferentes dimensiones, concebidas en ciertos modelos. Tuvieron de ellas en distintas formas: redondas, alargadas y cuadradas, en cuya fabricación desplegaron a porfía todo el esmero posible y cuanto embellecimiento alcanzaba el arte. Cada emir, cada general del ejército circundaba sus tiendas y pabellones con un vallado de lienzo de lino (siadj). En el Magreb, este vallado se llama «afrag», vocablo de la lengua berberisca, propia de los habitantes de este país.[45] Los soberanos magrebitas se reservan el derecho de este uso exclusivamente, sin permitirlo a nadie de sus súbditos; en cambio, en los reinos

de Oriente, cada emir, aunque su rango sea inferior al del sultán, circunda su tienda con un «siadj». (Los árabes) habiendo luego encontrado más cómodo dejar en casa a sus mujeres y niños, ya no tuvieron menester de llevar tanto bagaje. Desde entonces los espacios que separaban las tiendas fueron casi suprimidos; todos los cuerpos de las tropas ya se ven reunidos en un mismo sitio, y el sultán puede abarcar de una mirada el campo de la totalidad de sus efectivos ordenados en un solo plano y ofreciendo, por la diversidad de sus colores, una esplendente gama.

Tal costumbre, introducida por el amor al fausto y la ostentación, se ha conservado en todos los imperios. Existió entre los Almohades, y persiste hoy día en los reinos zanatíes[46] que nos amparan. Cuando estos pueblos hacían sus expediciones, antes de haber conquistado los reinos, no tenían más que sus tiendas y pabellones ordinarios, que les habían servido hasta entonces de habitaciones; sin embargo, al fundar sus imperios y adoptar, con los demás hábitos nacidos de la opulencia y del disfrute de los palacios, las tiendas y pabellones de campaña, desplegaron en su confección un lujo que jamás habían soñado.

La reunión de todos los cuerpos de un ejército en un mismo sitio tiene, no obstante, sus desventajas; en semejante situación se está más expuesto a las sorpresas, y, a cada voz de alerta, la alarma se generaliza; añádase a ello que, los guerreros, al no tener ya con ellos a sus mujeres y niños, por cuya defensa siempre se desviven, requieren otra forma de interés y una precaución especial, así como lo expondremos más adelante.[47] ¡Y Dios es fuerte y poderoso!

La «macsura» de la oración y la «jotba» que se hace desde el púlpito

Estas funciones son todavía de los atributos del califa, y de los emblemas de la soberanía musulmana. En los demás países, no se conocen. El aposento aislado (bait-el-macsura) en la mezquita, donde el sultán ora durante los oficios (públicos), es un recinto que encierra el mihrab y todo lo que a éste se anexiona.[48] La primera «macsura» fue establecida por Mohawia Ibn Sofyan, a consecuencia del atentado de un «jaridjita» que le había asestado un espadazo. La historia de este suceso es bien conocida.[49] Según otro dato, fue (el califa) Meruán Ibn-el-Hakam quien introdujo el uso de la «macsura», después de haber recibido de un yemenita una puñalada. Los califas subsecuentes conservaron este uso, que se convirtió, desde entonces, en una regla, para distinguir al sultán del pueblo durante la oración. La creación de la «macsura» data de la época en que el imperio cobra su potencialidad, y el lujo alcanza cierto desarrollo. Igual que las demás manifestaciones que contribuyen a la ostentación de la soberanía. Tal ha continuado la cosa a través de todas las dinastías musulmanas, y, a pesar de la desintegración del imperio abbasida, y los numerosos reinos que surgieron luego, se mantuvo siempre en los países de Oriente. Después de la caída de la dinastía omeyada que reinaba en España, los reyezuelos de Taifas, que prevalecieron en las ciudades y provincias de esta península, conservaron asimismo el uso de la «macsura». Los Aglabita del Magreb tenían su «macsura» en Kairuan: los califas fatimitas a su vez se servían de ella, igualmente los soberanos de Beni Badis (sanhadjitas),[50] a quienes los fatimitas encargaban el gobierno de este país. Los Almohades, quienes se apoderaron luego de todo el Magreb y de España, y que procedían bajo la influencia de las costumbres agrestes que constituían a la sazón su carácter distintivo abolieron ese uso. Más tarde, cuando su dominio fue consolidado, y su imperio obtuvo su parte de la prosperidad, Yaaqub Almansur, tercer soberano de su dinastía, restableció la «macsura» en las mezquitas y, des-

de entonces, todos los soberanos del Magreb y de España la han usado por norma.

Pasemos a la rogativa incluida en la prédica que se pronuncia desde el púlpito. En los primeros tiempos, los califas presidían la oración personalmente, invocaban las bendiciones de Dios sobre el Profeta y rogaban por los Compañeros. El primero que hizo construir un púlpito fue Amr Ibn-el-Ass; se sirvió de él al erigir (en la ciudad de El Cairo) la gran mezquita que lleva su nombre. (El califa) Omar al enterarse de ello le escribió en estos términos: «He sabido que tú te sirves de un púlpito mediante el cual te colocas encima de las cabezas de los verdaderos creyentes. ¿No te bastaba estarte de pie, en el suelo, y tenerlos detrás de tus talones? ¡Rómpelo, te lo ordeno!». Ya introducido el lujo en el imperio, los califas confiaron a representantes suyos la tarea de presidir la oración y recitar la prédica, cada vez que las circunstancias les impedían hacerlo ellos mismos. Cuando tal acontecía, el predicador, desde el púlpito, incluía el nombre del califa y le preconizaba, rogando a Dios concederle la gracia de deparar la dicha al universo. Se pensaba que una invocación hecha en ese momento no fallaba en ser otorgada, y se tenía de buena fuente que los primeros muslimes habían dicho: «El que haga una deprecación pía y pura debe ofrecerla por el soberano». El primero que, al pronunciar el sermón, rogó por el califa, fue Ibn Abbas, que gobernaba entonces la ciudad de Básora a nombre de Alí. Dijo: «¡Gran Dios! ayuda a Alí en su justa causa». A partir de entonces ese uso se ha mantenido. Se rogaba primero exclusivamente por el califa; mas en la época en que se tenía a éste en reclusión, el que usurpaba el poder hacía ordinariamente incluir su nombre en la prédica seguido al del califa. Esta práctica desapareció luego con las dinastías que la habían introducido, y ya se limitó a rogar únicamente por el sultán, sin nadie más, proscribiendo la participación en esos honores a fin de desalentar a los que aspiraban a ellos. Mientras que una din-

astía conserve el estilo, la rudeza y la incuria de la vida nómada, sus componentes descuidan comúnmente ese uso y se conforman con rogar de una manera vaga y generalizada por el «dirigente de los asuntos de los musulmanes». Llamábase a esta forma «el estilo abbasida», dando a entender que la deprecación se hacía por el califa abbasida, aunque no se le designaba sino de una manera implícita, imitando así lo que se practicaba en los tiempos antiguos; por ello no se preocupaban por señalar el soberano en sus rogativas o indicar su nombre. Abu Zakariya Yayha el hafsida, habiendo vencido a Yagmorasen Ibn Zian, fundador de la dinastía de Beni Abb-el-Wad, quitóle la ciudad de Telmosan;[51] luego decidióse reintegrársela a sus Estados, mediante el cumplimiento de ciertas condiciones, una de las cuales era que, en todas las provincias del país conquislado, el nombre del vencedor sea pronunciado en el sermón. Yagmorasen —según dicen—, dio esta respuesta: «Esas tribunas son de ellos; desde las cuales mencionarán a quien les place». Yaaqub Ibn Abd-el-Haq, fundador del imperio merinida, procede del propio modo: habiendo sabido que un emisario, enviado a su corte por el califa Almostanser, tercer soberano hafsida de Túnez, se había abstenido varias veces de asistir a la oración pública del viernes, porque no se pronunciaba el nombre de su soberano en el sermón, autorizó al predicador mencionarlo. Esa fue una de las causas que condujeron al reconocimiento de la supremacía hafsida por el gobierno merinida. Tal ocurre con todas las dinastías incipientes y dominadas todavía por la índole de su antiguo nomadismo; pero cuando sus dirigentes empiezan a ver claro, a estudiar la marcha de su gobierno y dejarse saturar por las características de la civilización urbana, cristalizan entonces sus ilusiones de ostentación y aparato, adoptando las insignias de la dignidad real y esmerándose en multiplicarlas hasta lo infinito. En semejante situación ya rehúsan compartir esos honores con nadie. A sus ojos, sería cosa lamentable

que esos signos de dignidad llegaran a faltarse en su dinastía o que ésta se vea desprovista de sus testimonios. ¡El mundo es un huerto, y Dios observa todo!

Capítulo XXXVII

SOBRE LA GUERRA Y LOS USOS MILITARES DE DIVERSOS PUEBLOS

Las guerras y los combates de toda especie no han cesado jamás de tener lugar entre los hombres desde que Dios los ha creado. Tales conflictos se originan del deseo de algunos individuos de vengarse de algunos otros: cada una de las partes reúne en torno de su causa a sus coligados por los lazos de asabiya, y una vez excitados a combatir, los dos bandos hacen acto de presencia, el uno con la intención de vengarse, el otro con la decisión de defenderse, y he ahí la guerra encendida. La guerra es cosa natural al hombre; no hay ninguna raza, ningún pueblo, a salvo de ella. El deseo de venganza tiene por motivo generalmente la rivalidad de intereses y la envidia, o bien el espíritu de agresión, o bien la cólera, que induce a castigar a los enemigos de Dios y de su religión, o bien todavía aquella que se experimenta cuando se trata de defender el reino y procurar su consolidación. Es comúnmente por el primer motivo que la guerra estalla entre las tribus vecinas y los pueblos rivales; el segundo, o sea, el espíritu de agresión, existe sobre todo en los pueblos semisalvajes que viven en los desiertos, como los árabes, los turcos, los turcomanos, los kurdos y demás grupos similares; pueblos que han hecho de sus lanzas el medio de ganar la vida y del hurto a los demás el modo de subsistir. Por ello declaran la guerra a quien quiera defender sus pertenencias. Su objeto no va más allá del botín; no pretenden hacerse de un rango ni fundar un imperio: su única preocupación, su máxima meta, es saquear a las demás gentes. El tercer motivo da lugar a lo que la

ley designa por el término «djihad» (guerra santa). El cuarto motivo conduce al gobierno de un reino a combatir a los insurrectos contra su régimen o que rehúsan reconocer su autoridad. De estas cuatro especies de guerras, las dos primeras son inicuas y perversas; las dos últimas, justas y santas.

Desde que hay hombres, los guerreros no han tenido más que dos maneras de combatirse: cargar a fondo en líneas, y atacar y correr.[1] La primera manera es la que ha sido empleada por todos los pueblos extranjeros durante la sucesión de sus generaciones. La segunda es la de los árabes y los bereberes, pueblo magrebita. El ataque a fondo y en línea es más eficaz y vigoroso que el otro. Para efectuarlo, los guerreros se forman en varias líneas tan rectas y tan regulares como saetas o filas de muslimes que acuden a la oración pública, y avanzan contra el enemigo. Este orden de batalla es muy eficaz en el momento del choque; más sólido, más resistente y de mayor temor que aquel. En efecto, los combatientes se hallan como una muralla prolongada, una fortaleza maciza inexpugnable. Leemos en el Libro revelado (Corán, sura LXI, vers. 4). «Por cierto que Dios aprecia a quienes combaten enfilados por su causa, cual si fueran una sólida construcción». Esta comparación significa que los unos sostienen a los otros por su firmeza. Según una Tradición, el Profeta ha dicho: «El creyente es para otro creyente como un edificio cuyas diversas partes se sostienen». Esto evidencia la sabia imposición que obliga a todo combatiente guardar su fila y no dar la espalda en el momento de acometer al enemigo. La finalidad que se propone, del alineamiento de las tropas en combate, es mantener la disciplina dentro del orden de la batalla. Pues aquel que diera la espalda al enemigo rompería esa disciplina y cometería un acto de deserción, que pudiera ocasionar la derrota de los musulmanes y su entrega a los adversarios. Semejante delito puede conducir a una desgracia general que trascendería a la misma religión, quebrantándole su

fortaleza; por ello se ha considerado siempre entre los pecados mortales. Lo que acabamos de exponer muestra que, a juicio del Legislador, la carga en línea cerrada es a preferir. El atacar y correr no es tan eficaz, además expone a los combatientes a una derrota general. Esto no faltaría de suceder si no tuvieran la precaución de tener en su retaguardia una línea de tropas inmóviles que sirve de punto de apoyo y base del conjunto de los guerreros. Esta disposición sustituye, en este caso, a la carga a fondo. Tal como lo explicaremos más adelante.

En los tiempos antiguos, los imperios que se componían de vastos Estados y disponían de numerosas tropas, dividían sus ejércitos en varias divisiones, que llamaban «kordus» (división) y organizaban cada «kordus» con filas iguales. Tal ocurría por esta razón: el número de los soldados era inmenso, y, como los traían de provincias muy lejanas unas de otras, se desconocían entre sí; por eso se temía que al mezclarse en el campo de batalla y enzarzarse con el enemigo a golpes de lanza y espada, se confundieran y acometieran unos a otros, no pudiendo distinguir al amigo del enemigo. Para prevenir ese peligro, se dividía a las tropas en varios cuerpos, cada uno integrado por elementos conocidos entre sí, formando a dichos cuerpos en el orden más natural, es decir, en dirección, poco más o menos, de los cuatro puntos cardinales. El jefe del ejército, sea sultán o general, se mantenía en el centro. Llamábase esta manera de formar las tropas «táabia» (orden, disposición), tal como se cita en la historia de los persas, los griegos y de las dos primeras dinastías del Islam. Uno de esos cuerpos, con su general y su insignia particulares, se destacaba ante el soberano y se llamaba la «mocaddama» (vanguardia); otro, alineado a la derecha del príncipe, se denominaba la «maimana» (derecha, el ala derecha); el de la izquierda se llamaba «maisara» (el ala izquierda), y otro, colocado detrás del ejército, se designaba con el término «saqa» (zaga, retaguardia). El soberano y sus oficiales se mantenían en-

tre esos cuatro cuerpos, en el sitio que se denominaba el «qalb» (el corazón, el centro). El ejército, formado en ese orden sólido, ocupaba a veces una extensión de terreno que no rebasaba el alcance de la vista; otras veces, mediaba una jornada de marcha o dos, a lo sumo, entre un cuerpo y otro; ello dependía del número de los combatientes que integraban el ejército. Ya hechas esas disposiciones, se ponía en marcha. Pueden verse, a este respecto, los relatos de las conquistas efectuadas por los musulmanes y la historia de las dos primeras dinastías; allí se verá igualmente que, bajo el reinado de Abd-el-Melik, cuando el ejército fue formado de esa manera, algunos cuerpos de tropas permanecían en sus posiciones de la retaguardia inmóviles en tanto el príncipe ya se iba en marcha, debido a la considerable distancia que separaba a esos cuerpos unos de otros. Por tanto ese califa tuvo que encargar a Al Haddjadj Ibn Yusof de hacer partir a los rezagados, tal como ya lo dejamos dicho[2] conforme a la historia de este emir. Bajo la dinastía omeyada de España, hubieron varios ejemplos de ejércitos tan graneles como aquel, mas nosotros no hemos conocido ninguno de esa magnitud en nuestro medio (en el África septentrional). En esta región, las dinastías de nuestra época poseen tan reducido número de tropas que apenas es posible que los individuos de que se componen no se reconozcan en el tumulto del combate; más bien la mayor parte de los soldados de ambos bandos con mucha frecuencia viven en un mismo barrio o una misma ciudad; por eso se conocen perfectamente, al grado que, en pleno combate, unos llaman a otros por sus propios nombres y apellidos, pues para ejércitos tan pequeños, la formación denominada «táabia» no es de ninguna necesidad.

Los pueblos que emplean en sus guerras el sistema de acometer y correr, suelen instalar en la retaguardia de sus tropas una línea (o barricada) formada de diversos objetos inanimados (como piedras, bagajes, etc.) o de animales (como camellos y

otras bestias de carga), a efecto de tener un punto donde su caballería pudiera refugiarse en los intervalos de retiradas, y prolongar así la resistencia en el combate con el objeto de ocasionar la derrota del enemigo. Los pueblos que emplean la carga en línea adoptan asimismo a veces ese tipo de trinchera a fin de poder combatir con mayor firmeza y vigor. Los persas, uno de estos pueblos, utilizaban los elefantes en sus guerras. Colocaban sobre los lomos de estos animales gruesas torres de madera repletas de guerreros y armamentos y engalanadas con pendones. Durante el combate, alineaban a los elefantes cual castillos, en la retaguardia del ejército, lo cual fortalecía el ánimo y la confianza de las tropas. Ejemplo de ello fue lo que tuvo lugar en la batalla de Cadeciya: al tercer día, los elefantes, cargados de sus guerreros, lanzáronse vigorosamente contra los muslimes, acto que enardeció la bizarría de varios infantes árabes los cuales, arrojándose en medio de aquellas bestias, acometiéronlas a golpes de sable sobre las trompas; lo cual les hizo retroceder sobre sus pasos y correr hasta el Madaín, para refugiarse en su establo. El ejército persa, al verse privado de ese sostén, emprendió la fuga el cuarto día.

Los rum (griegos y romanos), los godos de España y casi todos los demás pueblos extranjeros solían tener por punto de reunión los tronos, sobre los cuales sus reyes permanecían sentados durante el combate. Al rededor de los tronos, se tenían a los servidores del soberano, las gentes de su séquito y un cuerpo de soldados dispuestos a defenderle hasta la muerte. Sobre los ángulos del trono se alzaban los estandartes, en torno del cual se formaba un segundo cerco compuesto de arqueros e infantes. Dicho trono adquiría de esa manera una gran dimensión y servía a los combatientes de punto de apoyo. En la precitada batalla de Cadeciya, Rostom, el general persa, se mantenía sentado en un solio que se le había levantado al propósito; mas, al ver sus filas desbandadas y que los árabes ya estaban a punto

de penetrar hasta su sitio, abandonó el solio y huyó hacia el Éufrates, donde fue muerto.

Los árabes y la mayoría de los pueblos nómadas, que tienen por costumbre combatir según el sistema de acometer y correr, procuran un punto de apoyo formando una línea (o barrera) con sus camellos y otros animales de carga que transportan a sus mujeres y niños. Llaman a esta especie de atrincheramiento «madjbuda». Todos estos pueblos proceden de ese modo en sus guerras, a fin de asegurarse una defensa contra los ataques del enemigo y una protección contra las sorpresas y las derrotas. Ello es un hecho bien comprobado. Las soberanías de nuestro tiempo han descuidado totalmente esa medida para adoptar la de la zaga o retaguardia, formada de bestias de carga que transportan las tiendas y los bagajes. Esto no puede equivaler a una línea de elefantes o camellos, por eso sus tropas se ven expuestas a la derrota y, durante el combate, tentadas siempre por la idea de la fuga.

En los inicios del Islam, los guerreros cargaban a fondo; los árabes, ciertamente, conocían bien la manera de atacar y correr; pero dos motivos les indujeron a adoptar el otro sistema. Primero, que el enemigo combatía en línea, y había que pelear como él; segundo, porque deseaban probar su firmeza en esa lucha santa bajo el influjo de la fe, ya afirmada en sus corazones hasta el entusiasmo de morir por ella combatiendo a los infieles, pareciéndoles que la carga a fondo era el medio más expeditivo a ello. El primero que suprimió el uso de avanzar en línea para emplear la «táabia» (o formación de combate) en divisiones, fue Meruán Ibn-el Hakam.[3] Utilizó este último método contra Ad-Dahhak[4] el jaridjita, y luego contra Al Djobairí o Jaibarí.[5] He aquí lo que dice Tabarí refiriendo la muerte de éste: «Los jaridjitas tomaron por jefe a Shaiban Ibn Abd-el-Aziz Al Yashkorí, sobrenombrado "Abu-dz-Dzalfá"; después de eso, Meruán les combatió con tropas formadas en divisiones (kar-

dus) y desde entonces el uso de avanzar en línea ha cesado».[6] Al olvidarse esta última práctica, la carga a fondo cayó en desuso. Más tarde dejóse de formar la línea en la retaguardia, a consecuencia de la influencia del lujo que ya había invadido el imperio. La cosa ocurrió del siguiente modo: en tanto que el pueblo conservaba las costumbres de la vida nómada y habitaba las tiendas, poseía muchos camellos, y los hombres vivían en los campos con sus mujeres y niños. Mas, cuando paladearon el bienestar que trae consigo la posesión de un imperio y renunciaron a la vida del desierto para disfrutar de los palacios y residir en las ciudades, olvidaron el uso de los camellos y el deambular sobre sus lomos con sus familias; inclusive ya les parecía penoso servirse de estos animales; por ello optaron por dejar a sus mujeres y niños en casa cuando salían a una expedición, y, cediendo al influjo de la opulencia y el poderío que han adquirido, adoptaron el uso de las tiendas y pabellones (de campaña). En cuanto a las bestias de carga, se limitaron a las que eran necesarias para el transporte de sus bagajes y sus tiendas; y fue con estos animales que formaban su línea (de apoyo) cuando se empeñaban en un combate. (Un atrincheramiento de esta especie) no es sin embargo de gran utilidad, porque no impulsa a las tropas a combatir hasta la muerte; como lo harían si, detrás de esta línea de apoyo, se encontraran sus familias y sus pertenencias. Por eso, en caso de alarma, abandonarían sus filas sin grande resistencia y se dispersarían.

Acabamos de indicar el porqué se establece la línea de apoyo en la retaguardia del ejército y de señalar la confianza que ella comunica a las tropas que combaten con el método de atacar y correr. Por esa misma razón los reyes del Magreb tomaron a su servicio y admitieron en el número de sus milicias a cuerpos europeos (ifrandj). Pues el sistema en cuestión les es peculiar, ya que en ese país, la totalidad de sus combates se efectúan conforme al propio sistema; por ello, para dichos reyes, significaba

mucha ventaja, a favor de su propio interés, instalar en la retaguardia de sus efectivos una fuerte línea de apoyo que pudiera servir de protección a los combatientes. Para formar esa línea se precisaba emplear a elementos habituados a mantenerse firmes en el campo de batalla, de lo contrario ese cuerpo recularía, tal como sucede con los guerreros que no saben pelear más que cargando y retrocediendo sucesivamente. Si cedían terreno, el sultán y todas tropas se verían arrastrados a la derrota. Por tanto los soberanos magrebitas tuvieron la necesidad de tomar un cuerpo de tropas acostumbradas a combatir a pie firme, y lo escogieron de entre los europeos. Para integrar el cerco de soldados que les rodea (durante el combate), lo tomaron asimismo de las tropas de esta raza. Eso es, ciertamente, valerse de los infieles; mas esos príncipes no lo miraban como motivo de reproche; se hallaban obligados a ello, tal como lo acabamos de explicar al lector, por el temor de ver al cuerpo de reserva que les circundaba emprender la fuga. En el campo de batalla, los francos (europeos) se mantienen firmes, es su única consigna, porque han sido ejercitados a combatir en línea; por eso constituyen las tropas más sólidas de cuanto otro pueblo. Con todo, los reyes magrebitas no los utilizan sino contra los árabes y los bereberes que quieren someter a la obediencia; pero se guardan bien de servirse de ellos en sus guerras contra los cristianos, previniendo de que estas tropas auxiliares se entiendan con el enemigo y traicionen a los musulmanes. He ahí lo que se practica en el Magreb todavía en nuestros días. El motivo que induce a ello ha quedado expuesto. ¡Y Dios es omnisciente!

Ha llegado a nuestras noticias que al presente los turcos combaten con armas arrojadizas y que su formación de batalla consta de tres líneas paralelas. Los soldados ponen pie en tierra, vacían sus aljabas en el suelo, delante de sí, y, sentados, empiezan a tirar. Cada línea sirve de apoyo y abrigo a los combatientes de la línea delantera respectiva, en caso de sorpresa.

Continúan la lucha de esa manera hasta que uno de los bandos alcance la victoria; esto es un modo de formación (táabia) bien consistente y bastante original.

Los primeros muslimes recurrían en sus guerras a la excavación de un foso en torno de su campamento al cabo de reunir sus fuerzas para marchar al combate. Con esa precaución trataban de evitar la sorpresa durante el sueño y el peligro de un ataque nocturno por el enemigo. La oscuridad aumenta el miedo y la confusión entre los guerreros, algunos de los cuales procuran su salvación en la fuga imaginando que las tinieblas servirán de velo para ocultar su defección. Si se divulga el pánico entre sus camaradas, el desorden se generaliza y la derrota se hace inevitable; por ello, cuando levantaban sus tiendas en un sitio para hacer un alto, fortificaban esa posición rodeándola de un cinturón de trincheras, a efecto de impedir al enemigo penetrar en el campo en un ataque nocturno. Bajo las (antiguas) dinastías, sobraban los medios para ejecutar parecidas obras: contaban con muchedumbres de gentes, podían agrupar multitudes de obreros para atrincherar a las tropas en cuanta etapa, dada la vastedad de los imperios y la crecida población de las provincias. Pero cuando aquel progreso fue devastado ocasionando por secuela natural la debilitación de aquellos imperios y la disminución del número de sus efectivos militares, la mano de obra faltó y se abandonó completamente esa táctica. ¡Dios es el mejor de todos los poderosos!

Cuando la expedición a Siffin (año 37 de la héjira, 657-658 de J. C.) el califa Alí recomendó a sus partidarios combatir con toda bravura, y, en su arenga, mostró un gran conocimiento del arte de la guerra; nadie, por cierto, lo entendía mejor que él. Su disertación respectiva encierra este pasaje: «Alinead bien vuestras filas cual un edificio sólidamente construido; colocad al frente a los hombres escudados y en la retaguardia a los descubiertos; apretad los dientes; que es el mejor medio de hacer re-

botar los golpes de espada que se os pretenda asestar en la cabeza; arrojaos en medio de las lanzas (del enemigo), eso os garantizará contra sus puntas; bajad la vista, porque así se afirma el valor y se serena el corazón; guardad silencio; que eso aleja la flaqueza y conviene a la gravedad (de un soldado); prestad atención a vuestras banderas, mantenedlas en alto y no las confiéis sino a vuestros más valerosos guerreros. Sosteneros en un valor veraz y persistente, porque, a fuerza de persistencia, se logra la victoria». En la misma jornada, Al Ashtar (Malik Ibn-el-Hareth, uno de los generales de Alí) dijo, alentando a los azditas: «Apretad los molares; lanzaos sobre el enemigo con la cabeza inclinada; avanzad al combate cual gentes ofendidas que procuran vengar la sangre de sus padres y sus hermanos, y que se ofrecen con inquina a la muerte para no dejarse adelantar en su venganza y no quedarse deshonrados en este mundo».

Abu Bakr As-Sairafí, originario de España y poeta de los Lemtuna (los Almoravides), ha dejado una pieza de versos que contiene muchas indicaciones de esta índole. En ese poema, compuesto en elogio de Tashifin Ibn Yusof,[7] el autor describe la firmeza que este príncipe demostró en una batalla a la que él había asistido. Le recuerda asimismo, en forma de consejo y advertencias, cosas que se relacionan a la guerra. El lector notará en esta pieza que el autor tenía amplios conocimientos en el arte militar. El poeta comienza diciendo:

«¡Pueblo que portas el velo!,[8] ¿quién de vosotros es el esforzado y gallardo rey?

¿Es aquél a quien alevosamente atacara el enemigo bajo las tinieblas de la noche, y que se mantuvo impávido mientras que todos vosotros os habéis dispersado?

Cargaban las caballerías (sobre él), mas sus invictas lanzas rechazábanlas; colmado de bravura un cuerpo de tropas leal, se resiste a abandonarle.

La noche, clareada por los cascos fulgurantes, brillaba como el amanecer sobre las testas de los guerreros.

¡Hijos de Sanhadja!, ¿en dónde os habéis refugiado?, ¡vosotros, cerca de quienes, los demás buscaban amparo, en los momentos de pánico!

Abandonastéis vosotros a Tashifin, en momento crítico y, si él quisiera, podría castigaros con justicia.

(Él), ¡la niña de nuestros ojos!, no encontró en vosotros un párpado que le protegiera (estando allí) cual un corazón sin más defensa que el pecho que le rodea.

No sois sino leones de Jafiya,[9] cual más con los oídos atentos a cuanto ruido.

¡Oh Tashifin!, admitid una excusa a vuestras tropas; «fue la noche y el destino irresistible» —dicen— «(que causaron esa desdicha)».

En la misma pieza, habla del arte de la guerra en estos términos:

«Yo te ofrezco, sobre la estrategia, instrucciones que merecieron de los reyes persas antes de ti mucha importancia.

»No pretendo ser experto en la materia; mas una recordación útil a los creyentes (te hago) y que servirá de aliento.

»Ármate con esas dobles cotas de malla que Tobbá, precursor de industrias, había legado (a sus herederos).

»Sírvete de la espada hindúe de hoja fina; que es la más tajante y eficaz contra las corazas.

»Mantén presto un cuerpo de guerreros sobre monturas veloces que te servirá de fortaleza inquebrantable.

»Atrinchera tu campamento a cada alto, ya persiguiendo al enemigo derrotado, o ya perseguido por él.

»Acámpate siempre sobre el borde del río; no lo cruces (para acampar), y que separe tu ejército del enemigo.

»Atácale al anochecer; apoyado en la entereza nacida de la justa causa: el mejor amparo.

»Cuando los dos ejércitos se hallan en una estrechura del combate, ¡que las puntas de tus lanzas ensanchen el campo de batalla!

»Arrójate al primer impulso sobre el enemigo, sin preocuparte de nada; el mostrar titubeo, indica debilidad.

»Escoge para la avanzada hombres valerosos, cuya entereza sea una cualidad probada.

»No dés oído al embustero que sólo te traerá murmuraciones alarmantes; el hombre convencido de su mentira no merece consideración».

El verso que empieza por las palabras «arrójate al primer impulso» contiene un principio no admitido por los hombres de guerra: (el califa) Omar, al confiar a Abu Obeid Ibn Masud, de la tribu de Thaqif, la dirección de las operaciones militares en Persia e Iraq, le hizo esta observación: «Atiende a la opinión de los Compañeros del Profeta; que compartan contigo el mando; no te apresures en decidirte antes de haber recogido todas las aclaraciones necesarias, pues se trata de la guerra, y el hombre que mejor conviene al caso es aquel que sabe contemporizar a efecto de asir las ocasiones, o abstenerse». En otra ocasión le dijo: «Nada me impediría dar el mando a un parlanchín, excepto su pronta decisión a combatir. La precipitación en la guerra es nula y perjudicial, a menos que hubiere una evidencia o un buen motivo. ¡Por vida! Si no fuera por ese defecto, yo le daría, el mando, pero sólo el contemporizador es apto para hacer la guerra». Estas observaciones de Omar atestiguan que en la guerra la paciencia vale más que la precipitación, y que es preciso siempre esperar el momento oportuno para obrar. Esto, desde luego, no concuerda con el parecer de As-Sairafí, a menos que éste haya querido hablar de un ataque al enemigo

después de estarse bien informado. En este caso la cosa varía de aspecto; ¡y Dios mejor lo sabe!

En la guerra no es posible tener certeza acerca de la victoria, aunque se contara con los móviles conducentes a ella, como numerosas tropas y abundantes abastecimientos. La victoria es un asunto de suerte y azar; pero vamos a explicar lo que se entiende por estos términos. En la mayoría de los casos, la victoria depende de un conjunto de factores, unos visibles y otros ocultos. Los factores visibles son los efectivos militares y su considerable número, su cabal equipo y la excelencia de su armamento, la multitud de guerreros valientes, la organización de batalla, la entereza en el ataque y otras cosas de esa índole. Los factores ocultos forman dos categorías: la primera consiste en ardides de guerra, en rumores propalados pérfidamente a fin de sembrar el desconcierto en las filas del adversario, en calumnias que se difunden a efecto de suscitar la desunión entre los enemigos, en apresurarse a ocupar las posiciones elevadas del terreno desde donde poder combatir al enemigo con la ventaja de la altura el cual, viéndose en un campo bajo, se imagina que todo está perdido y emprende la fuga, en emboscadas instaladas en pantanos boscosos o terrenos hondos, o detrás de rocas; de tal modo los emboscados se lanzan simultáneamente sobre el enemigo, en el momento que cae en la celada, y le obligan a buscar su salvación en la fuga. Podríamos añadir otros medios a esta lista si fuera necesario. Dentro de la segunda categoría se incluyen cosas celestiales de las que el hombre no podría disponer y las cuales, obrando sobre los corazones, los llenan de terror, de donde resulta que los combatientes abandonan sus posiciones en retirada desordenada. La mayor parte de las derrotas son ocasionadas por esas causas secretas; los dos bandos recurren a ellas frecuentemente a fin de asegurarse la victoria, por eso, de un lado o del otro, deben necesariamente producir sus efectos. Por esta razón el Profeta decía: «La guerra

es un ardid». Uno de los proverbios árabes reza: «La astucia es a veces más útil que el apoyo de una cabila». Se ve, pues, por lo que precede que, en las guerras, el triunfo depende comúnmente de factores ocultos, y eso es lo que se designa con el término «azar», vocablo que hemos empleado más arriba. Al recordar el lector que el triunfo puede ser ocasionado por causas celestes, tal como lo hemos expuesto, comprenderá este concepto del Profeta: «He sido victorioso por el pánico, durante el espacio de un mes de marcha». Comprenderá igualmente cómo el Profeta, mientras vivía, develaba a los infieles con un corto número de guerreros, y cómo los musulmanes continuaron sus victorias después de su muerte, en sus conquistas. Dios, ¡enaltecido sea!, queriendo amparar a su Profeta, propagó entre los infieles tal pánico que invadió sus corazones, y los indujo a la huida. Eso fue uno de los milagros que señalaron la misión del Profeta. El pánico que invadía los corazones de los infieles era la causa invisible de todas las derrotas que sufrieron durante las conquistas islámicas.

At-Tortushí cita entre las cosas que proporcionan la victoria la ventaja que tendrá el bando que cuenta en sus filas mayor número de caballeros famosos por su bizarría. Así, cómo en el caso que uno de los ejércitos tuviera diez o veinte de esos guerreros de renombre y que el otro no poseyera más que ocho o dieciséis, pues el vencedor sería el primero; una mayoría de uno solo bastaría para asegurarle el triunfo. Este autor vuelve sobre el tema repetidas veces. Podría incluirse esta causa entre los factores visibles, si ella fuera real. Mas, para obtener la victoria, se precisa la asabiya, que es el factor más eficaz y decisivo. Si dos ejércitos son más o menos iguales en número y disposición y que en el uno existe una asabiya común predominante, y que, en el otro, se hallan varios partidos con sus respectivas asabiyas, el ejército animado por la asabiya común será indefectiblemente el más poderoso de los dos y con más proba-

bilidades de vencer. En efecto, en una hueste integrada por varios partidos no puede haber una verdadera solidaridad; las defecciones en sus filas permanecen latentes, de igual modo que entre los individuos de intereses distintos no se suele prestar un apoyo mutuo. En consecuencia, el bando compuesto de varias facciones no podrá nunca resistir a otro confortado por un solo partido y una solidaridad común. Al captar el lector nuestra idea, reconocerá que es más exacta que la de Tortushí. Este escritor ha emitido la suya en ese sentido porque, en su ámbito y país (España), se había perdido todo espíritu de solidaridad (esencia de la asabiya). Se abandonaba a los individuos o a cuadrillas de hombres de sus nuevas generaciones el cuidado de vigilar la defensa, de rechazar al enemigo y de atacarlo, sin considerar en lo mínimo ni el linaje ni la asabiya. Eso es un hecho que ya hemos señalado al principio de esta obra.[10] Por lo demás, si se admite que las cosas de ese género que Tortushí ha mencionado puedan tener una influencia real (sobre la suerte de las batallas), entrarían en la categoría de las causas visibles, tal como la fuerza numérica de un ejército, su firmeza en la lucha y la calidad[11] de sus armas. Entonces ¿cómo podemos admitir que la causa indicada por Tortushí bastaría para deparar la victoria, puesto que acabamos de establecer que ninguna de las causas visibles puede contrabalancear a las causas ocultas, tales como los ardides de guerra, las defecciones y el pánico, que acontece por la voluntad de Dios? Téngase bien en cuenta lo dicho, y comprenderá los secretos concernientes a esta materia. ¡Y Dios determina las noches y los días!

Puede incluirse al principio de que la victoria en la guerra resulta no de un factor visible,[12] sino de una causa oculta, lo relativo al renombre y la reputación. Es muy raro que las reputaciones sean bien fundadas: los hombres de toda clase, reyes, sabios, santos y todas las personas que cultivan las virtudes en general (no tienen siempre el carácter que la voz pública les se-

ñala). Muchos individuos gozan de una gran celebridad sin tener título alguno para ello; otros son conceptuados como malos, aunque sean completamente lo contrario, y otros, teniendo todos los derechos, todos los títulos, a una gran fama, no la obtienen. Solamente en un reducido número de casos la reputación es bien fundada y congruente a la índole del individuo. La razón de ello es esta: la reputación y el renombre son generalmente fundados en el «oí decir»; ahora las informaciones de esta índole están expuestas a ser alteradas por la negligencia de quienes las transmiten sin haber comprendido el verdadero alcance, por el espíritu de facción y de partido, por mala inteligencia, por la incapacidad de reconocer la concordancia que debe reinar entre el relato y los hechos cuando el relato ha sido alterado y disfrazado al punto que dicha concordancia desaparece, por la ignorancia de quien comunica la referencia, por el deseo de ganar el favor de los grandes y de los hombres de alta posición mundana, dedicándoles elogios y panegíricos y divulgando a esos relatos. Los humanos sienten gran inclinación a los elogios, todos procuran los bienes del mundo, la fama y las riquezas; pero muy pocos tienden a distinguirse por las buenas cualidades o se esfuerzan por alcanzarlas. ¿Cuántos relatos expuestos a tantas especies de alteraciones puedan concordarse con la verdad? Por todo ello las reputaciones comprenden a menudo motivos ocultos que no corresponden a la realidad. Así pues, todo lo que procede de causa oculta se llama «efecto del azar», tal como habíamos dicho. ¡Y Dios mejor lo sabe y de Él emana toda asistencia!

Capítulo XXXVIII

SOBRE LA CAUSA QUE HACE AUMENTAR O DISMINUIR LAS RENTAS DE UN ESTADO

En un reino recién fundado los impuestos suelen ser reducidos pero rinden mucho; más, cuando propende hacia su fin, se multiplican esos impuestos con poco rendimiento. He aquí la razón: si los componentes del reino proceden conforme a las reglas de la religión, se ajustan a las imposiciones autorizadas por la ley divina, es decir, el diezmo de caridad, el impuesto territorial («jaradj») y la capitación (pagada por los judíos y los cristianos). Pues el diezmo del dinero acuñado es de poca monta, como todos sabemos,[1] el de granos y ganados tampoco es pesado; igualmente es el de la capitación y el impuesto territorial. Así es, puesto que la tasa de estos impuestos está fijada por la ley y nadie puede excederla. Si el reino ha sido fundado sobre el espíritu de asabiya y del predominio, se hace inevitable la prevalecencia del carácter nómada en la iniciación, tal como ya se ha visto. Ahora bien, tal carácter tiene por efecto necesario conducir al gobierno a la indulgencia, la condescendencia, la modestia, el respeto a los bienes del pueblo y la indiferencia a la adquisición de riquezas, excepto casos raros. Por tanto las contribuciones y los impuestos individuales, cuyo monto formaría las rentas del Estado, son bastante ligeros, y, por ende, los súbditos se entregarían a sus actividades con ánimo y placer; el cultivo de las tierras toma grandes extensiones, yéndose en aumento a efecto de aprovechar las ventajas que los reducidos impuestos aseguran a los agricultores. Al incrementarse la producción aumenta el número de los contribuyentes en igual me-

dida y por consiguiente los ingresos del Estado. Si la dinastía persiste por algún tiempo, sucediéndose sus soberanos el uno al otro, caracterizados por la prudencia, y ya quedándose atrás el carácter del beduinismo, la sencillez de costumbres, la modestia y el desinterés que les distinguían hasta entonces, para dejar paso a la soberanía absoluta; la administración se vuelve severa y exigente; la civilización de la vida urbana, que requiere habilidad, desarrolla la inteligencia de los funcionarios públicos; entonces surge la pretensión de habilidades y, como se entregan a los goces del bienestar, adquieren los hábitos del lujo y sus propias exigencias, lo cual los induce a aumentar la tasa de los impuestos a trabajadores, agricultores y demás contribuyentes; procuran que cada tributo, cada impuesto rindieran lo máximo, a fin de acrecentar las rentas del Estado. Imponen asimismo cargas sobre las operaciones de ventas e instalan perceptores en las puertas de la ciudad; de esto habituemos más adelante. Los hábitos del lujo y el dispendio aumentan gradualmente en el Estado, y, como los menesteres del gobierno se multiplican, los impuestos se elevan en la misma proporción gravitando pesadamente sobre el pueblo. Esta carga toma el carácter de obligatoriedad permanente, debido a que el aumento de impuestos ha sido hecho gradualmente, sin que se hubiera notado con precisión quién lo había llevado más allá de la tasa antiguamente establecida y sin saber quién había sido el autor. De hecho esta nueva tasa permanece vigente entre el pueblo ya desmoralizado ante el raquítico beneficio que le queda en cambio de sus trabajos. Cuando compara el costo y las cargas que debe soportar con el provecho y las ventajas que puede esperar, ve perdidas sus esperanzas, y muchos de los elementos laborantes renuncian a sus actividades. El producto de los impuestos disminuye y, por consecuencia necesaria, mengua la renta del Estado. A veces, al notar los jefes del reino esa merma, creen poderla subsanar con nuevo aumento de los impuestos, y

rebasan así los límites de toda moderación, hasta el punto de que la tasa de contribuciones alcance un término más allá del cual no queda provecho alguno para los laborantes. Los costos de mano de obra y los impuestos ya absorben todo y hacen desvanecer toda ventaja que pudiera esperarse. Como la renta no cesa de disminuir, el gobierno continúa en sus medidas aumentativas con el ánimo de nivelar su hacienda; el desarrollo del país se detiene porque definitivamente se pierden las esperanzas en la utilidad del trabajo, y todo el mal resultante de ello recae sobre el Estado. En efecto, el beneficio de todo progreso redunda en provecho del gobierno. Al comprender el lector lo que acabamos de exponer reconocerá que el medio más eficaz para la prosperidad de un país estriba en aminorar en cuanto posible las cargas que el Estado impone a los laborantes; de esta suerte se entregarían con ánimo y gusto al trabajo, confiados en recoger la utilidad correspondiente. ¡Y Dios, exaltado sea, dispone de todas las cosas!

Capítulo XXXIX

LOS DERECHOS DE ENTRADA Y SALIDA SE ESTABLECEN A FINALES DE LA DINASTÍA

Puesto que los reinos que comienzan no tienen otra civilización que la de la vida nómada, los jefes del Estado ignoran el lujo y sus costumbres, y tienen pocos menesteres. Sus gastos son mínimos, los ingresos bastan para cubrir todo, y aun acusan un buen superávit. Sin embargo, bien pronto se hacen a los hábitos de la civilización sedentaria y a las costumbres del lujo, siguiendo, por esta vía, el ejemplo de las dinastías precedentes. Esto ocasiona necesariamente una considerable alza en las erogaciones del Estado y en especial del sultán, dadas sus obligaciones de mantener a las personas que componen su casa y de hacer dádivas. Como la renta del reino ya no puede satisfacer los haberes de las tropas y los gastos del soberano, el gobierno se ve forzado a remediar la situación aumentando la tasa de los impuestos, así como quedó indicado.

La necesidad de satisfacer los hábitos del lujo, y de mantener a un ejército para la defensa del país, hace aumentar gradualmente los gastos y acrecentar los menesteres del gobierno. La época de la decadencia avanza sobre la dinastía, y las fuerzas de su asabiya (o partido) ya no bastaban para hacer efectivas las contribuciones adeudadas por las provincias y las comarcas lejanas: los ingresos disminuyen, los hábitos del lujo aumentan y, con ellos, paralelamente, los haberes y dádivas que se conceden a las tropas. Entonces el soberano crea nuevos impuestos; fija ciertos tributos sobre el precio de todos los artículos vendibles en los mercados, y somete a una contribución a las mismas

mercancías, cuando se las introduce en la ciudad. Se ve compelido a tomar esas medidas porque los funcionarios públicos tienen menester de fuertes emolumentos a fin de poder sostener su tren de vida opulenta, y para poder mantener un ejército considerablemente aumentado. Cuando la dinastía se aproxima a su fin, el peso de los impuestos alcanza por lo regular su máximo límite, los mercados se paralizan a consecuencia de la desmoralización de los negociantes, lo cual presagia la ruina de la prosperidad pública, padeciendo el Estado el funesto efecto. Tal proceso continúa hasta la extinción de la dinastía. En los últimos tiempos de los abbasidas y los fatimitas, las grandes ciudades de Oriente ofrecían numerosos ejemplos de esos impuestos extraordinarios; se fijaron tributos inclusive a los peregrinos a la Meca; pero Slah-ed-Din (Saladino) Ibn Aiyub suprimió todos esos gravámenes y los compensó con buenas obras y medidas que contribuyeron al bien público. Otro tanto pasó en España, durante los régulos de Taifas; mas Yusof Ibn Tashifin, emir de los almoravides, puso fin a ello. Actualmente, los mismos abusos tuvieron lugar en el Djerid, provincia de Ifrikiya, cuando los jefes que gobernaban las ciudades de esta comarca se declararon independientes.[1]

Capítulo XL

EL SOBERANO QUE COMERCIA POR SU CUENTA PERJUDICA LOS INTERESES DE SUS SÚBDITOS Y ARRUINA LAS RENTAS DEL ESTADO

Sabed que cuando los ingresos del imperio ya no bastan para cubrir las erogaciones y menesteres del gobierno, resultantes del progreso del lujo y sus exigencias, el jefe de Estado se encuentra obligado a hallar nuevos recursos y descubrir fuentes excepcionales pata contar con numerarios y solventar sus compromisos. Entre tanto impone cargas sobre cuanta transacción mercantil efectuada por los súbditos y establece derechos de mercado, tal como dejamos asentado en el capítulo precedente; o bien aumenta los impuestos de toda especie ya existentes, o bien todavía apremia a los agentes del fisco y los receptores de renta a rendir nuevas cuentas, porque se supone que se han apropiado de una parte considerable de las recaudaciones, sin darle entrada en los asientos correspondientes. Otras veces se procura incrementar los ingresos mediante la creación de empresas comerciales y agrícolas que operan a nombre del sultán. Viendo que los negociantes y los agricultores recogen cuantiosos provechos de sus respectivas actividades, a pesar de la modicidad de sus recursos pecuniarios, e imaginando que la ganancia es siempre en relación directa con el capital invertido, el soberano adquiere bestias, y se emprenden trabajos agrícolas con la esperanza de lograr buenas cosechas, e invertirlas en mercancías para especular con ellas y aprovechar las fluctuaciones del mercado, pretendiendo acrecentar así los ingresos del Estado y alcanzar grandes utilidades. Mas eso es un grave y

nocivo error, bajo varios puntos de vista, a los intereses del pueblo: desde luego coloca a los agricultores y comerciantes en situación muy difícil para conseguir animales y mercancías, anulándoles los medios que facilitan a ello. Los hombres de estas clases, siendo más o menos de iguales posibilidades económicas, se hacen la competencia hasta los límites de sus medios; pero cuando tienen por competidor al mismo soberano, que dispone de sumas infinitamente mayores que las suyas, apenas alguno de ellos puede mantenerse en pie y seguir logrando un tanto de sus menesteres. Tal estado inunda los espíritus de tristeza y aflicción. Además, ocurre con frecuencia que el sultán se apropia de productos y mercancías por la fuerza, o a un precio irrisorio, puesto que nadie osa discutirle, lo cual redunda en fuerte pérdida para los vendedores. Por otra parte, cuando cosecha los frutos de sus cultivos, tales como granos, seda, miel, azúcar y otros productos de esta índole, o que ya se encuentre en posesión de una grande cantidad de diversas mercancías, al estar obligado a subvenir inmediatamente las necesidades del Estado, no puede esperar la temporada de los mercados, ni la demanda regular de esos artículos; por tanto, compele a los comerciantes de los respectivos ramos a comprárselos, y a un precio que excede regularmente el valor real de dichos artículos. De tal suerte se ven privados de su dinero contante, sobrecargados de mercancías que quedarán en su poder largo tiempo inactivas, y forzados a suspender las operaciones que les producían para vivir. Por esta razón, cuando la necesidad de dinero los apremia a vender una parte de esas mercancías, apenas le sacan un exiguo precio, debido al estado siempre languidecente del comercio.

Quizá suceda a menudo que un negociante o un agricultor se deshaga así de sus fondos gradualmente, hasta agotar su capital, y verse obligado a cruzarse de brazos. Casos semejantes se reproducen frecuentemente, con gran perjuicio para el público;

en consecuencia concluyen en no alcanzar ganancia alguna, en sentirse agobiados por una dura estrechez, y carentes de todo aliento para seguir bregando en sus ocupaciones. Los ingresos del país se resienten, puesto que consisten casi enteramente en contribuciones pagadas por los agricultores y los comerciantes. Sobre todo después del establecimiento de derechos de mercado para incrementar la renta del gobierno que ello se hace más sensible. Si los agricultores y los comerciantes renuncian a sus actividades, la renta deja de existir, o cuando menos sufriría una merma enorme. Si el soberano comparara las débiles utilidades (que derivan de sus empresas comerciales y agrícolas) con las sumas provenientes de los impuestos, las encontraría menos que insignificantes. Aun cuando estas operaciones le rindieran considerablemente, le causarían mucho mayor pérdida del lado de la renta, porque ordinariamente no se le obliga a pagar los derechos de entrada ni de venta, mientras que a los demás comerciantes se les exige siempre la cuenta del erario. Añádase a ello que esas empresas gubernamentales implican una vulneración a los intereses de los súbditos, cuyo quebranto se traduce en menoscabo del reino. En efecto, si los súbditos del Estado carecen de oportunidad para incrementar su dinero en el comercio y la agricultura, dicho dinero se va disminuyendo día con día, y, una vez consumido por los gastos, quedarán en la ruina. Eso es un hecho que debe considerarse detenidamente.

Los persas escogían siempre para rey a un miembro de la familia real distinguido por su piedad, su bondad, su instrucción, su liberalidad, su valentía y generosidad, y, además, le hacían tomar el compromiso de gobernar con justicia, de no ejercer ninguna profesión, que pudiera perjudicar los intereses de sus vecinos; no practicar el comercio, a efecto de no interesarse en el alza de los precios, y no tener esclavos a su servicio, porque jamás dan buenos ni útiles consejos. En conclusión, únicamen-

te las rentas del Estado pueden acrecentar la fortuna del soberano y aumentar sus medios. Nada fomenta mejor las rentas que el trato equitativo a los contribuyentes y su administración con justicia; de esta manera se sienten alentados y con disposición para trabajar tesoneramente a efecto de hacer fructificar sus dineros; de aquí el incremento de los ingresos del sultán. Toda otra fuente que un soberano pretendiera, la del comercio, por ejemplo, y la agricultura, perjudica de inmediato a los intereses del pueblo, a las rentas del Estado y al desarrollo del país.

Sucede a veces que un emir o el gobernador de un país conquistado se dedican al comercio, y obligan a los negociantes que llegan a su comarca a cederles sus mercancías, de productos agrícolas y otros artículos, a precios que ellos mismos fijan. Mercancías que almacenan hasta la temporada conveniente y las venden a precios bien altos a sus gobernados. Esto es peor todavía que el sistema adoptado por el sultán, y daña más gravemente los intereses de la comunidad. El soberano acoge en ocasiones los consejos de alguna de esas personas que manejan dichos ramos de comercio, es decir los negociantes o agricultores, porque cree que esas gentes, habiendo sido creadas en la profesión, la entienden bien. De acuerdo con el parecer de ese individuo, se compromete en el negocio y lo asocia a la empresa. Piensa que de este modo alcanzaría grandes ganancias rápidamente, sobre todo operando con exención de derechos y contribuciones. Esto es, seguramente, el medio más acertado e inmediato de acrecentar el dinero; pero semejantes personas parecen no sospechar del daño que sus ideas acarrean al sultán disminuyéndole sus ingresos. Los soberanos deben precaverse contra esos hombres y rechazar todas sus proposiciones, porque tienden a arruinar por igual la renta del príncipe y su autoridad. ¡Que Dios nos inspire para nuestra propia dirección, y nos beneficie con las buenas acciones! ¡Él es omnisapiente!

CAPÍTULO XLI

EL SULTÁN Y SUS FUNCIONARIOS NO VIVEN EN LA OPULENCIA SINO EN EL PERÍODO INTERMEDIO DE LA EXISTENCIA DE LA DINASTÍA

EN UN reino que comienza, las rentas del Estado se reparten entre las tribus y los jefes de los partidos (que han contribuido a su fundación), en proporción a la potencia de cada partido y los servicios que puede prestar. En esa época, como ya hemos dicho, su concurso es necesarios para el establecimiento de la propia dinastía y el buen orden. El príncipe que los acaudilla no se opone a sus deseos de participar en las sumas proporcionadas por los impuestos, porque espera obtener, en cambio de esta concesión, el derecho de regirlos con absoluta autoridad, pues tiene de ellos necesidad y así dispone sobre ellos de preeminencia, por tanto se conforma con una parte de los ingresos que apenas basta para lo mínimo de sus gastos. Durante ese tiempo los visires, los empleados de la administración, los clientes y demás funcionarios y dependientes del sultán permanecen en la pobreza, sin gloria, ya que la suya proviene de su señor, quien él mismo se halla en un estado bien escaso por las exigencias de los jefes de su asabiya. Mas cuando el reino haya desarrollado sus fuerzas naturales, el soberano hace plegar a todos los partidos bajo su férula, y les impide participar de las rentas del Estado, salvo indirectamente. (Las tribus), devenidas ahora menos útiles al gobierno, deben contentarse con porciones que el sultán quiera designarles. Mientras las tiene por la rienda, los libertos y clientes de la familia real participan con ellas en la tarea de sostener al reino y de mantener el orden. El

soberano, teniendo entonces a su disposición la totalidad, o mayor parte de los ingresos, acumula el dinero a fin de poder subvenir a asuntos importantes del gobierno. Sus riquezas se multiplican, sus arcas se repletan, el radio de su gloria se ensancha, y su preeminencia, en fin, sobrepuja al conjunto de su pueblo. Las personas agregadas a su servicio, visires, empleados civiles, hadjibes, libertos, hasta los soldados de su guardia, se convierten en personajes importantes; adquieren amplio renombre, ganan y amasan grandes fortunas.

Más tarde, al caer la dinastía en la decrepitud a consecuencia del aniquilamiento del espíritu de asabiya y la extinción de las tribus que habían instituido a dicha dinastía, el número de sublevados e insurrectos crece a un grado que hace temer una catástrofe. El jefe del Estado, teniendo necesidad de apoyo y de defensores, prodiga su dinero para asegurar los servicios de hombres de espada y de jefes de partidos. Agota sus caudales y medios a efecto de reparar las brechas abiertas en la integridad del reino. Los ingresos no bastan ya para cubrir los haberes de los soldados y demás erogaciones, como quedó apuntado anteriormente; el producto de las contribuciones territoriales disminuye en tanto los menesteres del gobierno aumentan; el bienestar y el lujo cesan de derramar su sombra sobre los cortesanos y demás funcionarios; el radio de la fama se estrecha para ellos lo mismo que para el amo del reino. La necesidad monetaria del soberano va agravándose día a día, mientras que los hijos de los antiguos cortesanos y servidores del Estado gastan las fortunas que sus abuelos habían amasado en cuanto medio, menos en socorrer al sultán, mostrando tendencias que desdicen de la devoción de sus antepasados. Por consiguiente el soberano se cree con mayor derecho que ellos a esas fortunas, porque se habían ganado bajo el reinado y la reputación de sus mayores. De tal suerte procede a despojárselas a esos individuos sucesivamente, según su rango y el resentimiento del go-

bierno hacia cada uno de ellos, quitándoselas poco a poco, sin testimoniarles el menor reconocimiento. Mas las funestas consecuencias de semejantes determinaciones repercuten invariablemente en la salud del reino, puesto que ello significa la desintegración de sus elementos constitutivos, de sus grandes funcionarios, sus palatinos y los representativos de su riqueza y bienestar, y así muchas de las realizaciones gloriosas de que habían sido autores y sostenes, se vienen abajo. Véase, por ejemplo, lo que sucedió a los visires de la dinastía abbasida, los Beni Qahtaba,[1] los Barmecida, los Beni Sahl,[2] los Beni Taher[3] y otros. Asimismo los Beni Shoheid,[4] los Beni Abi Abda,[5] los Beni Hodair,[6] los Beni Bord,[7] y otras familias que ocuparon el visirato en el imperio omeyada de España (cómo sus fortunas se derrumbaron), cuando España fue dividida en varios reinos independientes. He ahí igualmente lo que acontece en los reinos de nuestros días. «Tal fue la ley de Dios para con quienes les precedieron. ¡Nunca hallarás mudanza en la ley Dios!». (Corán, sura XXXIII, vers. 62).

OPÚSCULO

Muchos funcionarios públicos, previendo ese peligro, desearían abandonar sus puestos y sustraerse de la autoridad del sultán, a fin de refugiarse en cualquier otro país, con las riquezas que han acumulado al servicio del gobierno. Piensan que allí pudieran, disfrutar de su dinero más tranquilamente y gastarlo con menos riesgo que en su propio país. Esto es un grave error y una ilusión nociva, tanto para su fortuna como para ellos mismos. Se sabe desde luego cuán es difícil, por no decir imposible, abandonar una alta posición después de haberse estado

establecido en ella. Si es un rey el que forja ese proyecto, sus súbditos serán el principal obstáculo, igualmente sus rivales, los jefes del partido, y no podría sustraerse a su vigilancia, ni por un solo instante. Es más. Un simple rumor de semejante intención, le costaría el trono y aun la vida, tal como ocurre comúnmente en parecidos casos, pues es muy difícil liberarse del fardo de la soberanía, sobre todo cuando el reino, después de haber vivido la fase de su grandeza, ve reducirse sus límites, y que los hábitos del vicio han ahogado, en los corazones, los sentimientos del honor, de la moral y la virtud. Si es un hombre de la corte, un allegado del príncipe, un importante funcionario del Estado quien forja ese proyecto, apenas tendrá oportunidad para iniciarlo: los reyes miran a sus allegados, a las gentes de su séquito y a lodos los súbditos como esclavos suyos; acechan sus pensamientos y no les permiten desatar la coyunda que les sujeta al servicio, recelosos de que revelen a los extraños los secretos del gobierno y el estado del reino; les impiden, por celo, pasar al servicio de otros soberanos.

Los Omeya de España prohibían a los habitantes de su imperio dejar el país para hacer la peregrinación, porque temían que esos viajeros cayeran en manos de los Abbasida. Por eso, durante toda su dinastía, ningún funcionario del Estado obtuvo la autorización de visitar la Meca. Solamente después de la caída de su imperio y el establecimiento de los régulos de Taifas que dicha prohibición fue derogada. En segundo término, si el soberano consintiera en desligar a alguno de sus funcionarios, no sería tan descuidado para permitir la fuga del dinero que ese hombre tendría en su posesión. A sus ojos, ese dinero forma parte de su propia fortuna, igual que el individuo que lo posee hace parte de los súbitos del imperio; puesto que al servicio del Estado y bajo el renombre de la dinastía dicho oficial se ha enriquecido, por ello, el soberano no vacilaría en apropiarse de ese dinero o no dejarlo salir del país; pues, según él, es una par-

te de los fondos del Estado, cuyo usufructo le corresponde aprovechar. Inclusive supongamos que logre trasladarse con su fortuna a otro país, casos sumamente raros, pues el monarca de este territorio no tardará en fijar su mirada sobre los tesoros llevados por el extranjero y apoderarse de ellos, sea por la vía de intimidación, o abiertamente, por medio de la fuerza. Para justificar su conducta, dirá que ese dinero, habiendo sido extraído de los impuestos, pertenece realmente al gobierno, y que su mejor empleo sería en obras de utilidad pública.

Por lo demás, puesto que los soberanos codician generalmente los bienes de quienes se han enriquecido en los diversos medios normales (como el comercio) o ejerciendo una profesión cualquiera, con más razón, tratándose del dinero proveniente de las contribuciones, dinero público,[8] del cual pueden siempre apoderarse en virtud de un texto de la ley o apoyándose en la costumbre del país. Ejemplo de ello es el caso del sultán Abu Yahya Zakariya Ibn Ahmad Al Lihyaní, noveno o décimo soberano hafsida de Ifrikiya,[9] queriendo abandonar el trono y trasladarse a Egipto, a fin de escapar del señor de las provincias occidentales,[10] que se preparaba para marchar sobre Túnez, partió para Trípoli con el pretexto de restablecer allí el orden, y, embarcándose en éste puerto, se fue a Alejandría, llevando consigo todo el dinero y los objetos de valor que se encontraban en las arcas del tesoro público. Había vendido incluso todos los efectos conservados en los almacenes del gobierno, así como los inmuebles pertenecientes al Estado, las pedrerías y aun los libros.[11] Llegado a Egipto, el año 719 (1319 de J. C.) fue a alojarse en la residencia del sultán Al Malek-en-Naser Mohammad Ibn Calaoun.

Este príncipe lo acogió con grandes honores, pero no cesó de estarle sacando dinero hasta que lo dejó sin una blanca. De allí en adelante Ibn Al Lihyaní vivió de la pensión que el gobierno egipcio le había asignado. Murió en esa situación el año

728 (1327-1328 de J. C.) tal como lo mencionaremos en la historia de su reinado.[12] La idea de expatriarse de esa manera es una de esas sugestiones que padecen los hombres de alta posición cuando sospechan que el sultán quiere hundirlos. Si logran evadirse, apenas salvan a sí mismos. En cuanto a su temor de encontrarse necesitados, es una imaginación mal fundada; su simple reputación de hombres de estado bastaría siempre para asegurarles los medios de subsistencia; no les faltaría una pensión del soberano en cuyo país se refugien, o bien harán una vida honesta y cómoda dedicándose al comercio o a la agricultura. Los reinos son afines (unos de otros, y los hombres de estado no son allí jamás extraños); pero:

«La ambición es insaciable si se alienta; reducida a lo mínimo, con poco se contenta» (en verso).

«Y Dios es el sustentador por excelencia, tortísimo, inquebrantable». (Corán, sura LI, vers. 58).

Capítulo XLII

LA DISMINUCIÓN DE LAS REMUNERACIONES OCASIONA LA DISMINUCIÓN DE LA RENTA

El gobierno y el sultán constituyen el mercado principal de la nación,[1] mercado del cual procede toda la materia de la prosperidad pública. Por tanto, si el sultán careciera de dinero, o amasara los tesoros o las rentas del Estado sin intentar darles a esas sumas un empleo conveniente, las gentes de su corte y las guarniciones del reino estarían bien escasas; ya no podrían suministrar a sus dependientes ni a sus familias, y todos se verían obligados a disminuir sus gastos. Ahora la multitud que afluye a los mercados se compone, en gran parte, de esas personas, y son ellas las que, por sus compras, más contribuyen a las actividades del comercio. Por eso, cuando menguan sus gastos, los mercados languidecen, la utilidad de los negocios decrece, dada la escasez de dinero, causando por secuela una merma sensible en el rendimiento de los impuestos territoriales. En efecto, los impuestos en general y todas las fuentes de las rentas públicas, se nutren del incremento del dinero, de su inversión en cuanto desarrollo, de las transacciones comerciales, de la actividad de operaciones mercantiles, y los esfuerzos de los que trabajan con el aliciente de ganar y medrar. El mal que produce el estancamiento de esas actividades recae inevitablemente sobre el Estado, porque el sultán recibe menos dinero cuando la renta sufre una disminución. El gobierno, habíamos dicho, es el mercado principal, la fuente de prosperidad de todos los demás mercados, es el que les suministra la materia de ingresos y egresos; de suerte que, si se inmoviliza o bajan sus erogaciones, los mer-

cados que de él dependen han de resentirse necesariamente y aun en mayor grado. Por lo demás, el dinero no se ha hecho sino para estar pasando del sultán a sus súbditos y de los súbditos al sultán; si éste lo retiene en sus arcas, los súbditos carecerían de ese dinero. ¡Ley de Dios para con sus siervos!

Capítulo XLIII

UN GOBIERNO OPRESIVO OCASIONA[1] LA RUINA DEL PROGRESO PÚBLICO

El atropellar a los hombres con apoderarse de sus bienes, equivale a anularles la voluntad de laborar por los logros y el mejoramiento, porque ven que el fruto de sus afanes concluye en ser arrebatado. Al perder la esperanza en el beneficio, cesan de trabajar, y su desaliento se es siempre en proporción a las vejaciones padecidas; si los actos de opresión ocurren a menudo y afectan a la comunidad en todos sus medios de subsistencia, renuncian totalmente al trabajo, porque la desmoralización sería igualmente total. Si dichos actos se producen aisladamente, la abstinencia del trabajo sería en la misma relación. Ahora bien, el progreso social y la actividad de su desarrollo dependen del trabajo y de la aplicación de los hombres a los medios del lucro y el bienestar. Si el pueblo se limita al sustento cotidiano y carece de ánimo para procurar el mejoramiento, los recursos del desarrollo colectivo acaban por paralizarse, la situación social se trastorna y la gente se dispersa por distintos horizontes para buscar en otros países los medios de existencia que ya no encuentran en el suyo; la población del reino disminuye, los poblados quedan sin habitantes, las ciudades caen en la ruina. Tal estado de cosas trastorna la organización del gobierno, quien, siendo la «forma» de la prosperidad pública, debe necesariamente descomponerse cuando la «materia» de esa prosperidad se altera.[2] He aquí lo que Masudi[3] nos refiere al respecto, tratando de la historia de los persas. Dice del Mubazán,[4] o jefe de la religión, que vivía bajo el reinado de Behrám Ibn Beh-

rám: «Este mubazán se puso un día a reprochar al rey la injusticia de su gobierno y la indiferencia que mostraba a ciertos abusos cuyas consecuencias podían ser fatales para el imperio, dando a sus advertencias la forma de un apólogo, preferido por un búho». El rey, habiendo oído los gritos de un búho, preguntó lo que el animal decía, y el mubazán le respondió: «Un búho macho quiere desposarse con una hembra de su especie; ella consiente mediante una dote de veinte aldeas caídas en ruina bajo el reinado de Behrám, a efecto —agrega ella— "de que yo pudiera recorrerlas y gritar allí a mis anchas"». Él acepta la condición y le dice: «Mientras que este monarca siga reinando, podré poner a tu disposición mil aldeas, al cabo no me costaría trabajo encontrarlas». El rey, a quien estas palabras le habían despertado la atención, se retiró con el mubazán y le pidió la explicación. «Señor —comenzó a decir éste—, la grandeza de un reino sólo se culmina cuando se apoya en la religión, se resigna a la voluntad divina y se conforma, en todos los actos, a los mandatos y prohibiciones de Dios. La religión sólo se sostiene por el rey; el poderío del rey estriba en sus tropas; el mantenimiento de las tropas requiere dinero; el único medio para obtener el dinero es el desarrollo económico-social; ningún desarrollo se logra sin una justa administración; la justicia es una balanza que el Altísimo ha instalado en medio de su criaturas y a la cual ha designado a un administrador, que es el rey. En tanto tú ¡oh rey! has quitado las tierras a sus antiguos poseedores y cultivadores, a las gentes que pagaban el impuesto territorial y nutrían tus arcas; tú has concedido esas tierras a tus cortesanos y servidores, a individuos ociosos, que han descuidado toda labranza, a hombres sin previsión y carentes de las nociones elementales pertinentes a la buena administración de una finca rústica. Dada su afinidad al soberano, se les ha eximido del pago de impuestos y se ha obligado, injustamente, a los contribuyentes y labriegos a cubrir la diferencia. Ante tal iniquidad és-

tos dejaron sus tierras y abandonaron sus casas para ir a establecerse en tierras lejanas, de difícil manejo. Eso dio por resultado la declinación de la agricultura, la ruina del campo, la escasez del erario, la extenuación del ejército y la miseria del pueblo. Por tanto, los reyes vecinos tuyos ya acarician la idea de apoderarse de Persia, sabiendo que nuestra nación ha perdido todos los recursos esenciales al mantenimiento de una soberanía». «El rey, al escuchar esa disertación, se puso a examinar el estado del imperio; quitó las tierras a los cortesanos para devolverlas a sus antiguos dueños, quienes, ya restablecidos en las condiciones de antaño, renovaron sus actividades con brío. De tal modo, sobrevino un resurgimiento, recuperaron sus fuerzas los que se habían debilitado, el país se cubrió de mieses, el dinero afluyó a las cajas de los recaudadores, el ejército recobró su vigor, los abusos de autoridad[5] fueron extirpados, y las poblaciones fronterizas se colmaron de aprovisionamientos. El rey, ocupándose personalmente en dirigir la administración del Estado, gozó de un reinado feliz y nada turbó ya el orden del imperio». Esta anécdota nos hace ver que la injusticia acarrea la ruina del proceso social y que la secuela respectiva se traduce en gran perjuicio del gobierno, destruyéndole los recursos y precipitando su caída. No debemos prestar atención (a una objeción que uno pudiera hacerse; a saber, que) los actos de opresión han tenido lugar en las grandes urbes de diversos imperios, sin que ello les haya arruinado. La sinrazón que esas urbes han padecido tiene por medida la relación que existe entre dichos actos y los medios de que los habitantes pueden disponer, pues dada la importancia de la ciudad, de su numerosa población y sus abundantes recursos, el menoscabo que una administración inicua puede causarle sería leve al principio; ello no se desarrolla sino gradualmente y de una manera casi insensible, porque los vastos recursos de la ciudad y la abundancia de sus productos industriales impiden, por un tiempo bastante

largo, percibir los efectos desastrosos de la opresión. Inclusive, antes de que la ciudad se convierta en un montón de ruinas, quizá ese gobierno inicuo habría desaparecido, y un nuevo régimen, favorecido por la fortuna, vendría a restaurar la capital y remediar el mal secreto que la minaba y que apenas es perceptible. Sin embargo, esto acontece raramente. Se comprende de lo que acabamos de decir que la declinación de la prosperidad pública es una consecuencia necesaria de la opresión y que, mediata o inmediatamente, la padece el Estado. Tampoco hay que suponer que la opresión consiste únicamente en quitar el dinero o una propiedad a su posesor sin un justo motivo y sin conceder una indemnización, aunque eso sea la opinión generalmente aceptada. La opresión tiene una significación mucho más extensa, pues aquel que toma el bien ajeno, que impone al prójimo trabajos, que exige de él servicios sin derecho, que le somete a un impuesto ilegal, es un opresor; los recaudadores que exigen derechos no autorizados por la ley son opresores; los que infringen estos derechos, igualmente lo son; los autores de peculado, son opresores; opresores son también los que privan al pueblo de sus derechos; asimismo lo son los que arrebatan por la fuerza las pertenencias ajenas, y el mal que se origina de todo esto recae indefectiblemente sobre el gobierno, porque descorazona a la población y destruye el progreso, que es su propia esencia. Esto nos hace comprender la sabiduría del principio conforme al cual el Legislador se guiara cuando proscribió la opresión; porque ella es la principal causa de la desolación del progreso social y presagia la extinción de la especie humana. Principio que la ley divina no pierde de vista y se reconoce en la elección de los cinco puntos esenciales a que se reducen los designios de todas las leyes, a saber: la conservación de la religión, de la inteligencia (del hombre), de su vida, de la población y de la propiedad. Ahora bien, puesto que la opresión puede ocasionar la extinción de la especie arruinando el pro-

greso social, la ley ha tenido la sabia precaución de condenar ese abuso. Así, pues, la proscripción de la opresión ha sido de los más importantes esmeros del Legislador, lo cual está demostrado por los pasajes del Corán y de la Sunna tantas veces, que escapan a todo esfuerzo para poderlas puntualizar o enumerar. Si cada uno tuviera el poder de oprimir a los demás, la ley hubiera determinado una pena aplicable especialmente a este delito, así como ha hecho para todos los otros actos que dañan a la especie humana y que cada individuo puede cometer: tales como el adulterio, el homicidio y la embriaguez. Mas nadie tiene el poder de oprimir, excepto aquel sobre el cual los demás hombres carecen de todo poder: de hecho, la opresión es cosa de gente que posee el poder en la mano y ejerce la autoridad suprema. El Legislador se ha aplicado por tanto a vituperar, del modo más enérgico, todo acto de opresión, y reiterar las amenazas contra los hombres que en ello se hacen culpables con la esperanza de que los poderosos tuvieren en su propia conciencia un monitor que les retenga. «¡Y tu Señor no es injusto para con sus siervos!».

Que no se nos objete que la ley ha fijado una pena al bandolerismo, aunque este delito sea un acto de opresión cometido por un individuo con posibilidad para ello, porque el bandolero tiene realmente el poder cuando ejecuta su oficio. A esta objeción se puede responder de dos maneras: primero, declarando que la pena establecida por la ley en previsión de ese caso se aplica al bandolero por los delitos que ha cometido contra las personas y los bienes. Esta es la opinión sostenida por un gran número de legistas, porque —dicen—, la aplicación de la pena no tiene lugar sino después de someter al malhechor y llevar a cabo su proceso; pero, para el bandolerismo en sí, no hay pena alguna determinada. En segundo lugar, se puede replicar que el bandolero no puede ser calificado con el término de «poseedor de poder», porque se entiende por «poder», hablando de un

opresor, la mano que se extiende (hacia los bienes ajenos) sin que haya allí un poder mayor capaz de oponérsele, y eso es lo que acarrea la ruina (de la sociedad). Ahora el poder del bandolero consiste en el miedo que inspira y que le sirve de medio para apoderarse de los bienes del prójimo; mas el brazo de la comunidad puede destruir este poder; está autorizado por ambas leyes, la religiosa y la civil. Este no es, pues, un poder invencible que ocasione la ruina de la sociedad. ¡Y Dios es omnipotente para cuanto le place!

Uno de los tipos de opresiones más graves y nocivos al bien público, es la imposición de prestaciones y trabajos a los súbditos sin retribución. El trabajo del hombre cuenta dentro del carácter de las ocupaciones lucrativas. En nuestro capítulo referente a la subsistencia, mostraremos que, entre los hombres civilizados, la ganancia y la subsistencia representan el valor del trabajo. Por consiguiente sus esfuerzos y su trabajo son para ellos los medios de ganar y adquirir; incluso se puede decir que son sus únicos medios. La clase laborante no tiene otro ingreso para subsistir y lucrar que el fruto de su trabajo. Por tanto, si se la obliga a trabajar en provecho ajeno, o si se le imponen tareas que no le proporcionarán los medios de vivir, sería como privarla de su utilidad, o despojarle el valor de su trabajo, único medio de obtener su beneficio. De tal suerte, se vería presa de la penuria; falta de la mayor parte, o mejor dicho, de la totalidad de los recursos de su existencia; si esas prestaciones son requeridas con frecuencia, los hombres acaban por desmoralizarse completamente perdiendo la esperanza en todos sus afanes. Tal estado perturbaría el progreso social y conduciría a la ruina del país. ¡Y Dios, enaltecido sea, mejor lo sabe y de Él proviene toda asistencia!

Otro orden de opresión aún más grave y dañino a la prosperidad del pueblo y del Estado, es cuando el (gobierno) constriñe a los negociantes a cederle, mediante un exiguo precio, los

efectos y mercancías que poseen y obligarlos luego a comprarle otras mercancías a un precio elevado. Esto es (lo que se llama en jurisprudencia) comprar y vender por la vía de la violencia y la constricción. Obtienen a veces plazos para efectuar sus pagos, cosa que reanima un tanto su esperanza de poder aprovechar las fluctuaciones del mercado para vender con alguna ventaja aquellas mercancías que se les ha forzado a comprar y reparar así sus pérdidas. Pero sucede a menudo que la administración les exige el pago antes del término fijado, lo cual los coloca en la necesidad de realizar todo a precios bajos, y, por consiguiente, las dos operaciones les aportan la pérdida de una parte de sus capitales. Los negociantes de toda clase establecidos en la ciudad, los que allí llegan de diversos países para (comprar o vender) diferentes artículos, todas las gentes que se dedican al pequeño comercio en el mercado, los tenderos que expenden comestibles y frutas, los artesanos que fabrican herramientas y utensilios de menaje, en una palabra los comerciantes de todo género y de toda condición, padecen igual menoscabo. Tal situación va prevaleciendo gradualmente sobre los negocios menguando sensiblemente los capitales; de suerte que los comerciantes, habiendo agotado sus medios pecuniarios con la esperanza de reparar sus pérdidas, no les queda otro recurso que clausurar sus negocios a efecto de evitar una ruina completa. La propia causa impide a los extranjeros venir a la ciudad para efectuar operaciones de compraventa; el mercado se paraliza, y el pueblo, que en su mayoría vive del comercio, ya no halla la manera de conseguir su subsistencia. La inactividad de los mercados y la penuria del pueblo, al que se le ha privado de todos los recursos, hacen disminuir inevitablemente e incluso descaecer las rentas del Estado, cuya mayor parte, que proviene de los derechos sobre transacciones comerciales, es suministrada por las gentes de la clase media y de las clases inferiores. Situación tal conduce al reino hacia su ruina y perjudica el

progreso de la ciudad; mas como el mal se introduce lentamente, no se percibe de inmediato. He aquí pues lo que resulta cuando el jefe del Estado recurre a semejantes medios desviados para apoderarse del dinero. Pero cuando la administración, cediendo a una tendencia a la tiranía, lleva a cabo, deliberadamente, el atropello contra los bienes de los súbditos, sus inviolabilidades, su vida, su honor, sus intimidades personales, esto abre al punto una brecha en la estructura del reino y precipita su derrumbe, porque los ánimos se agitan, e impulsan a todo mundo a la insurrección. La ley, previendo esas causas desastrosas, y, con el fin de alejarlas, prescribe la cordura en las transacciones mercantiles, y prohíbe engullir, con pretextos haladles, los bienes del prójimo, a efecto de evitar todo acceso a los abusos que privan a la gente de sus medios de subsistencia y conducen a sediciones fatales a la prosperidad pública.

La causa de todas esas exacciones, es la necesidad en que se encuentra el gobierno o el sultán de tener siempre mucho dinero disponible, a fin de poder satisfacer sus hábitos del lujo y subvenir a sus múltiples gastos. Como los ingresos ordinarios ya no bastan para cubrir a tantos gastos, se crean nuevos impuestos y se procura incrementar la renta por cuanta vía factible, a efecto de equilibrar los ingresos con los egresos. Empero el lujo continúa en aumento y, por consiguiente, las erogaciones; el apuro del gobierno por los dineros del pueblo es cada día mayor, y en consecuencia la existencia del reino disminuye gradualmente, el círculo de sus fronteras se estrecha, su organización se trastorna y el país cae en poder de un pretendiente que ha acechado la ocasión para apoderarse de él. ¡Y Dios es más sapiente!

Capítulo XLIV

CÓMO SE ESTABLECE EL OFICIO DE HADJIB, OFICIO QUE ADQUIERE GRAN IMPORTANCIA CUANDO EL IMPERIO SE HALLA EN DECADENCIA

Una dinastía que se inicia se mantiene, invariablemente, alejada de las tendencias reales, como dejamos apuntado, porque debe necesariamente apoyarse en el espíritu de asabiya (coligación agnaticia y tribal) del pueblo que la ha fundado y conferido la autoridad. Ahora bien, el carácter distintivo de la asabiya, es la índole de la vida nómada. Por otra parte, si la dinastía se ha instituido para combatir por la causa religiosa, tampoco puede consentir en esas tendencias que predominan en la realeza; si debe su existencia al espíritu de conquista solamente, la propia característica del nomadismo a que debe su origen repugna a dichas tendencias y a los usos que prevalecen en un régimen monárquico. Como la dinastía que comienza no conoce otra civilización que la de la vida nómada, el soberano es naturalmente sencillo y condescendiente; es accesible a todo el mundo y se deja abordar fácilmente. Mas una vez consolidado su poder, y concentrada en él mismo toda la autoridad y ya con, la necesidad de aislarse del público para tratar con sus ministros sobre los negocios que le interesan, intenta, en cuanto posible, sustraerse del pueblo. A partir de entonces se hace indispensable, para llegar a presencia del príncipe, la autorización de uno de sus servidores, encargado de guardar la puerta del palacio y de interponerse (hadjib) entre el soberano y el públi-

co. Más tarde, cuando las tendencias y costumbres de la realeza han comenzado a prevalecer, el jefe del Estado cambia de carácter y se ostenta en rey. Ahora, es una cosa singular y extraña el carácter de los reyes; exige grandes miramientos y tratos enteramente especiales. Los que tienen asuntos con el soberano no siempre saben acomodarse a sus condiciones y hacen, sin premeditación, cosas que le disgustan y les atraen los reflejos de su inquina. Únicamente los cortesanos y las privanzas del príncipe conocen el comportamiento que deben observar en sus tratos con él y los únicos que admite en su presencia; no recibe a otras personas, para no exponerse a ver u oír cosas desagradables, y para evitarles el castigo que pudieran ocasionarse por su ignorancia de la etiqueta. Más tarde el acceso al soberano se vuelve más difícil todavía; adopta una medida de exclusión más estricta que la primera, no admitiendo cerca de sí más que a sus íntimos. En este segundo sistema, sólo los íntimos pueden entrar a las recepciones; todas las demás personas están excluidas. El primero se usa cuando la dinastía empieza a reinar, así como acabamos de exponer. Existía en tiempos de Mohawia, de Abd-el-Melik y otros califas omeyadas. Al oficial encargado de impedir la entrada al público (a presencia del califa) se le daba el título de hadjib (es decir, que se interpone), conservando este vocablo la acepción propia del verbo de que deriva.

Bajo la dinastía de los Abbasida, que sucedió a ésta, el imperio alcanzó un alto grado de riquezas y potencia, como todos sabemos, y el soberano reunió en sí mismo todos los caracteres de la monarquía. Habiendo eso determinado a establecer el sistema de exclusión de la segunda especie, el título de hadjib fue atribuido particularmente al oficial encargado de ponerlo en ejecución.

Se lee en la historia de esta dinastía que junto a la puerta del califa había dos salas para la recepción de los visitantes; una

destinada a las gentes de la corte y la otra al pueblo. Más tarde, en la época en que se intentaba tener al soberano en reclusión, un tercer sistema fue adoptado, sistema más exclusivo aún que los anteriores. He aquí cómo ello acontece: los ministros y los grandes del imperio, al instalar en el trono a un joven príncipe de la familia real, se proponen arrogar todo el poder. Con ese propósito, empiezan por alejar del nuevo soberano a los íntimos de su padre y a los adictos más fieles de la familia, haciéndole creer que comprometería su dignidad y menoscabaría la etiqueta si los admitía en su familiaridad. Con ello el ministro procura impedir al príncipe tener comunicaciones con nadie que no sea él, y habituarlo así a su sociedad y carácter, a efecto de que no fuera tentado a reemplazarlo. De esta manera logia asentar su influencia sobre el príncipe, resultando al caso este sistema de aislamiento de toda necesidad. La reclusión al soberano no ocurre por lo regular sino cuando la dinastía está cerca de su fin; la cosa en sí misma denota suficientemente que el imperio ha perdido sus fuerzas y cae en la decrepitud. Los soberanos temen (y con razón) que el poder les sea arrebatado de ese modo; porque los ministros se sienten naturalmente impulsados a atribuirse toda la autoridad cuando ven que el imperio está en declinación y que el sultán ha perdido su predominio. El amor al poder está profundamente arraigado en el corazón del hombre, y se manifiesta sobre todo en los individuos quienes, habiendo pasado su vida en los mandos, encuentren la ocasión y los medios (de satisfacer su ambición).

Capítulo XLV

CÓMO UN IMPERIO SE DIVIDE EN DOS ESTADOS SEPARADOS

El primer efecto de la senectud se advierte en un imperio cuando se divide en Estados separados. He aquí cómo ello ocurre. Cuando el imperio ha alcanzado su pleno desarrollo y goza de una prosperidad máxima, el soberano acapara para sí mismo toda la autoridad y rehúsa compartirla con quien sea. Aplicándose a hacer desaparecer, en cuanto posible, las causas que pudieran obligarle a ceder una parte de su poder, hace morir a los príncipes de la familia real que se habían criado para reinar y de cuyas intenciones sospecha. Sus parientes que se creen acreedores al mando, temiendo por su vida, se retiran a las provincias lejanas, y las personas de alta categoría, expuestas a las mismas sospechas, van a sumarse a ellos. Como las fronteras del imperio ya han comenzado a reducirse, y la provincia donde los refugiados se encuentran ha sido abandonada a su suerte, el príncipe que se ha retirado allí toma el mando y ve aumentarse gradualmente su potencia, hasta convertirse en amo de casi la mitad del imperio, cuya extensión ha sido en igual proporción disminuida.

Véase, por ejemplo, el imperio musulmán fundado por los árabes: mientras fue poderoso y unido, mientras se extendía a las lejanías y los (Qoraish) descendientes de Abd-Menaf impusieron su autoridad a todas las demás tribus procedentes de Módar, jamás hubo la menor tentativa de una rebelión, excepto las revueltas de los jaridjitas, quienes, por lo demás, habían afrontado la muerte, no para fundar un reino ni para apoderar-

se del poder, sino más bien para hacer triunfar sus opiniones heterodoxas. No tuvieron ningún éxito, habiendo sido abatidos por un partido más fuerte que el suyo.

Cuando los Abbasida quitaron la autoridad a los Omeya, el imperio, conservando aún su carácter arábigo, había alcanzado ya la meta en la carrera de conquistas y prosperidad y comenzó a no hacer sentir su potencia en los dominios lejanos. Entonces Abderrahmán «ed-dajil»[1] escapó para España, provincia la más lejana del imperio islámico, cercenó éste país al dominio de los Abbasida y fundó allí su imperio. De tal manera el imperio musulmán fue dividido en dos. Luego Edris refugiándose en el Magreb se levantó en asonada. Sostenido, lo mismo que su hijo después, por los Aoureba, los Maguila y los Zanata, tribus bereberes, se adueñó de los dos Magrebes.[2] Posteriormente, la integridad del imperio sufre nuevos quebrantos: la autoridad de los Aglabita es sacudida por las revueltas, el partido shiita, apoyado por los Kotama y los Sanhadja, se apodera de Ifrikiya y del Magreb. Conquista en seguida a Egipto, Siria y el Hidjaz, somete a los edrisitas y desmiembra de nuevo la autoridad de los Abbasida. De este modo, el imperio que los árabes habían fundado se encuentra dividido en tres: el primero, el que quedaba a los Abbasida, centro y fuente de la potencia árabe en otrora (el depósito que encerraba la materia del islamismo); el segundo, aquel que los Omeya fundaron en España, para restablecer el poder de su familia y el califato, que había perdido en Oriente; el tercero el de los Obeiditas (Fatimitas), que abarcaba Ifrikiya, Egipto, Siria y el Hidjaz. Estos imperios se mantuvieron bastante tiempo y cayeron casi en la misma época.[3] Varios otros Estados se desligaron del imperio abbasida: los Harndanita, y, después de ellos, los Ocailida, reinaron en Mosul; los Tulunida y, después de ellos, los Beni Togdj, dominaron Egipto; los Samanida poseyeron los países de allende el Transoxian y el Jorasán; los Alauitas gobernaron el Dailam y el Tabaristán; los

Dailamita se apoderaron más tarde de la provincia de Fares, los dos Iraques y Bagdad, en donde pusieron a los califas en reclusión; luego los Selyúcidas ocuparon estos Estados y formaron un imperio temible, que en seguida fue repartido también, según nos hace saber su historia. Los mismos hechos se produjeron igualmente en Magreb e Ifrikiya: Badis Ibn-el-Mansur había llevado al imperio de Sanhadja a un alto grado de poderío, cuando su tío Hammad, en franca rebeldía, le desmembró y se adjudicó todas las provincias occidentales, desde el Auras hasta Telmosan (o Telmcen) y Molouía.[4] Fundó la ciudad de Al-Calá[5] sobre Djebel Kíana, una de las montañas que dominan El-Mecila, en donde fijó su residencia. Se apoderó igualmente de Achir, ciudad que fue cuna de la dinastía y que está situada sobre la montaña de Titeri.[6] De tal manera instituyó un imperio que rivalizó con el de los badisitas, quienes siguieron conservando la ciudad de Katruan y las provincias que dependen de ella. Estos dos Estados permanecieron separados hasta que sucumbieron ambos. Otro tanto ocurrió al imperio Almohade: al debilitarse su poder, los Hafsida se rebelaron en Ifrikiya, y crearon un reino que transmitieron a su posteridad; mas, en el periodo en que su potencia había alcanzado su máximo límite, un príncipe de la misma familia, el emir Abu Zakariya Yahya, hijo del sultán Abu Ishaq Ibrahim, cuarto califa de esta dinastía, se sublevó en las provincias occidentales, de Bujía y Constantina, en donde constituyó un Estado que legó a sus hijos. De este modo, el imperio de los Hafsida fue partido en dos partes. Después la familia de Abu Zakariya se apoderó de Túnez, la metrópoli de los Estados hafsidas; luego el imperio se dividió todavía entre los emires de esta familia. Tiempo después se formaron del mismo varios Estados independientes, cuyos soberanos, antaño miembros de la estirpe hafsida,[7] no pertenecen a la familia real. La aparición de los reyes de Taifas en España es aún un hecho de la misma naturaleza, asimismo la de los príncipes ex-

tranjeros en Oriente. Iguales mutaciones tuvieron lugar en el reino de Sanhadja (Zirides), establecido en Ifrikiya: en los últimos tiempos de esta dinastía, toda plaza fuerte de Ifrikiya estaba en poder de un jefe que había proclamado allí su independencia, como lo diremos más adelante.[8] Poco antes de nuestra época, el Djerid y el Zab se habían desligado del imperio (hafsida), así como el lector lo verá en otra parte.[9] Tal es la suerte de todos los imperios cuando el lujo, la molicie y la extinción del espíritu de conquista les hacen caer en la decrepitud: los príncipes de la familia real y los grandes funcionarios del Estado se reparten las provincias para constituir reinos independientes. ¡Dios es el heredero de la Tierra y de todo lo que está sobre ella!

Capítulo XLVI

CUANDO LA DECADENCIA DE UN IMPERIO SE INICIA, NADIE LA DETIENE

Hemos señalado sucesivamente los diversos accidentes que anuncian la decadencia de un imperio y hecho notar las causas que los producen. Esos accidentes, habíamos dicho, le acontecen naturalmente, porque todos ellos están dentro de la categoría de las cosas que le son naturales. La decadencia de los imperios, siendo una cosa natural, se produce de la misma manera que todos los demás accidentes, como, por ejemplo, la decrepitud que afecta a la constitución de los seres vivientes. La decrepitud es una de esas enfermedades crónicas que es imposible curarla o hacerla desaparecer, porque es una cosa natural, y tales cosas no toleran cambios. Algunos soberanos, de bastante previsión política, al notar los accidentes y las causas que han ocasionado la decadencia de sus imperios, y creyendo en la posibilidad de hacerla cesar, han tratado de remediar al Estado y restablecerle su temperamento normal; tal decadencia, a su parecer, debía haber tenido por causa la incapacidad o la negligencia de sus predecesores, pero se equivocan, pues los accidentes en cuestión, repetimos, son naturales a toda dinastía o imperio, y lo que impide subsanarlos, son las costumbres introducidas. Así las costumbres son una segunda naturaleza: el príncipe, por ejemplo, que ve a su padre o a los jefes de su familia llevar siempre ropa de seda y de brocado, servirse de armas y arneses ornados de oro, y no permitir al público acercárseles cuando están en asamblea o asisten a la oración, ese príncipe no podría apartarse de los usos de sus predecesores para vestir-

se de ropa basta, renunciar a los ornatos y mezclarse con el público. La costumbre no se lo permite, y, si él lo intentara, se expondría a la repulsa general: se le trataría de loco o de visionario, porque abandonaría bruscamente los usos recibidos, e incluso podría acarrear serias consecuencias para su autoridad. Véase lo que sucedió a los profetas cuando condenaron las costumbres establecidas y rehusaron avenirse a ellas; pues si no fuera por la ayuda de Dios y el socorro del cielo (no habrían logrado éxito en su misión). Por otra parte, a veces, cuando el sentimiento de asabiya desaparece de un reino, el fasto y el aparato (de la realeza) le sustituyen por el efecto que producen en los ánimos, pero si, con la debilidad del vínculo de asabiya, el soberano renuncia a los hábitos de pompa, la cesación de tal prestigio haría que el pueblo se atreva contra el gobierno. Es por eso que el príncipe se ve obligado a rodearse de toda la pompa dable y no desistir de ella. Quizá a veces, cuando la dinastía está en el último período de su existencia, despliegue (de repente) bastante fuerza para hacer creer que su decadencia se ha suspendido; mas eso no es sino el último centelleo de una mecha que va a extinguirse. Tal como sucede a una lámpara que, estando a punto de apagarse, despide súbitamente un resplandor que hace suponer su encendimiento, mientras que la realidad es todo lo contrario. Considerad pues estas observaciones y meditad en qué vías secretas la sabiduría divina conduce a todas las cosas existentes hacia el fin que ella les ha predestinado; «y a cada época corresponde su código». (Corán, sura XIII, vers. 38).

Capítulo XLVII

CÓMO LA DESORGANIZACIÓN SE INTRODUCE EN UN REINO

La estructura de un reino debe apoyarse imprescindiblemente sobre dos bases: 1.º la fuerza y la asabiya, lo cual se designa con el término «djond» (fuerza armada, milicia); 2.º el dinero, medio que se emplea para el sustento de las tropas y subvenir los menesteres del soberano. La desorganización siempre se declara en estas dos bases. Mencionemos primero cómo ella acomete al reino en su fuerza y su asabiya; luego mostraremos cómo acarrea la merma a las fuentes del Estado y sus rentas.

Ya habíamos dicho que todo reino debe su creación y organización a su propia asabiya. Que en todo cuerpo político, se precisa de una asabiya (partido) mayor que reúna bajo su escudo a todas las demás parcialidades y las anexione a sus contingentes. Este partido es el clel jefe de Estado; le pertenece particularmente, y se integra de parientes suyos y de miembros de la tribu de que forma parte.

Al aparecer luego en el gobierno la índole y atributos de la realeza, el lujo hace su entrada, y el soberano inicia un reajuste en los privilegios de los jefes del partido, comenzando por sus propios parientes, que ocupan una alta posición en su familia y comparten con él los honores de la realeza. Se aplica a refrenarlos, aun con más rigor que a los otros jefes. El lujo hace presa de los parientes del soberano en particular, porque habían gozado las prerrogativas que ofrecen la realeza, la autoridad y el mando, pues se encuentran ante dos principios destructivos:

el lujo y la potencia coercitiva. El soberano al asegurarse el poder (en detrimento de ellos), y sabiendo que sus ánimos están indispuestos contra él, no se limita ya a oprimirlos: les quita la vida, porque los celos que les tenía de que le arrebataran la autoridad ahora se convierten en un verdadero temor. De tal suerte, les hace morir, o bien los agobia de humillaciones y les priva de los goces y el bienestar a que en gran parte se habían acostumbrado. La ruina y la muerte de esos jefes afecta sensiblemente a la fuerza de su partido, que es asimismo el del soberano. Aquel partido, que reunía bajo sus órdenes a todos los demás, y que los sumaba a sus filas, se desorganiza y pierde su energía; el jefe de Estado se apoya entonces en otro, integrado por los íntimos del palacio, es decir, los clientes y protegidos de la dinastía. Mas este partido está bien lejos de poseer el mismo vigor y la fortaleza que el otro, porque sus componentes carecen de ese vínculo agnaticio (de donde parte la asabiya de todo conjunto social) que los coligue y entrelace; es así —habíamos dicho—, porque Dios ha dispuesto que los lazos sanguíneos fuesen la verdadera fuerza de toda parcialidad. Cuando el soberano se halla así desligado de su propia tribu y de sus naturales auxiliares, los jefes de otros partidos reparan en ello por un sentir normal y osan hacerle frente, así como a sus familiares e íntimos; por ello los persigue con inquina y los hace matar uno tras otro, siguiendo su ejemplo su sucesor en el trono. Dichos jefes, viéndose a la vez víctimas de los funestos efectos del lujo, pierden su espíritu de asabiya, olvidan los sentimientos de solidaridad que este espíritu mantiene, y se resignan a prestar su servicio a la defensa del Estado. Pero al ser diezmados de esa forma su número se reduce en esta tarea, las provincias fronterizas y las plazas fuertes se verían débilmente guarnecidas, coyuntura que alienta a las poblaciones de esas comarcas a sublevarse, por alguna pretensión, contra el gobierno; los príncipes de la familia real y los demás individuos que se hallaban en pie

de rebeldía, se apresuran a sumarse a ellas, con la esperanza de aunarlas a su causa y la seguridad de que las tropas del sultán no vendrían en su busca. El movimiento se propaga, el territorio del reino se reduce, y los insurgentes avanzan hasta las localidades más próximas a la sede del gobierno. Semejante situación concluye ordinariamente en la división del reino en dos o tres Estados. El número de estos Estados depende de la fuerza primitiva del reino, tal como lo habíamos expuesto. A partir de entonces, el soberano tiene por sostenedores a gentes ajenas a su asabiya, pero, habituadas a ver en esta dinastía el carácter del predominio, la respetan todavía y la obedecen.

Ejemplo de ello nos ofrece el imperio fundado por los árabes en los primeros tiempos del islamismo; por un lado se extendía hasta España, por el otro, hasta la India y la China. El apoyo de los descendientes de Abd-Menaf aseguró a los Omeya la obediencia de todos los árabes a tal punto, que (el califa) Soleimán Ibn Abd-el-Melik habiendo expedido de Damasco la orden de quitar la vida a Abd-el-Aziz Ibn Musa Ibn Nosair, que se hallaba en Córdoba, fue cumplida su voluntad, sin la menor objeción. Los Omeya sucumbieron luego con su respectivo partido, enervados por los efectos del lujo; los Abbasida, que les sustituyeron, recortaron las bridas a los Beni Hashim, mataron y dispersaron a los descendientes de Abu Taleb. La asabiya que prevalecía entre los Beni Abd-Menaf al ser desintegrada así, los demás árabes empezaron a desafiar a la autoridad de los Abbasida, y, en las provincias lejanas de la metrópoli, se atribuyeron todo el poder. Tal hicieron los Aglabita en Ifrikiya, y los (Omeya) españoles. La unidad del imperio ya estaba quebrantada cuando los Edrisitas se sublevaron en el Magreb apoyados por los Bereberes, a quienes su ilustre origen se había impuesto, y que estaban convencidos de que las fuerzas del imperio no vendrían a combatirles. Los emisarios del partido de los Alides o Alauitas, habiéndose puesto luego en campaña, apoderáronse

de comarcas y provincias remotas de la capital, y fundaron allí misiones y reinos, lo cual significa nuevas desmembraciones del imperio.

En algunos casos, esas usurpaciones continúan hasta que la autoridad del imperio sea retrocedida (de los extremos) al centro, y, como las tropas locales suelen estar relajadas por el lujo, pronto se desbandan y desaparecen; el imperio ya dividido en varios Estados, padece una debilidad extrema en su totalidad. Sin embargo a veces un imperio, después de haber pasado por análogas pruebas, se sostiene largo tiempo sin apoyarse en partido alguno, la inveteración de su autoridad en el espíritu de sus súbditos le garantiza su obediencia. Ese arraigo, significa el hábito de sumisión y subordinación que ha prevalecido entre ellos a través de muchos años, hábito tan antiguo que nadie de dichos súbditos tiene idea de cuándo ni cómo ha sido introducido. Todo lo que saben es obedecer al soberano, lo cual le hace prescindir de partidarios particulares. Para mantener el orden en sus Estados, le basta un cuerpo de tropas mercenarias integrado por milicia regular y voluntarios enrolados. Lo que fortalece esa circunstancia es precisamente la profunda convicción que priva en el concepto general y que hace que el pueblo considere la sumisión a la autoridad suprema como un deber religioso; por eso apenas habrá allí alguien que conciba la idea de desobedecer al gobierno o de pronunciarse contra él. Además, todo el mundo censuraría al autor semejante tentativa, y se opondría a ella. Así, quien intente suscitar una sublevación no lograría su propósito, aun cuando agotara todos sus esfuerzos.

Posiblemente en ocasiones los imperios reducidos a esta situación se encuentren más que nunca al abrigo de insurrecciones y revueltas. Eso proviene necesariamente de aquel fuerte arraigo de los hábitos de obediencia y subordinación en los espíritus; de ahí que los súbditos son casi incapaces de forjar el

proyecto de una asonada; apenas podrían concebir la idea de desobedecer al gobierno. El imperio está por tanto bien garantizado contra los movimientos populares y las insurrecciones que tendrían lugar necesariamente si se apoyara en un partido o una tribu. Así continúa hasta que su vitalidad se extinga, tal como se extingue el calor natural del cuerpo cuando le faltan los alimentos. Finalmente su hora predestinada llega: «El término de cada cosa está escrito»; la duración de todo imperio está prefijada, «y Dios determina las noches y los días». ¡Y es el único omnipotente!

Hablemos del perjuicio que un Estado resiente de parte de sus finanzas. En un reino que comienza, la civilización —repetimos— es la de la vida nómada, y el carácter de su administración es la benevolencia para con los súbditos y la moderación en los gastos; respeta los bienes de sus gobernados; no procura exageradas rentas, no se ingenia ni recurre a la astucia para acopiar el dinero, y no controla con demasiado rigor las cuentas de sus empleados y receptores.

Como nada obliga al reino a hacer fuertes erogaciones en esa época de su existencia, no tiene necesidad de mucho dinero; mas, cuando surge la índole de la supremacía y el reino adquiere su pleno desarrollo y su potencialidad, aparece juntamente la condición del lujo, trayendo en su séquito las exigencias de mayores desembolsos. Por consiguiente, los gastos del sultán y de los grandes funcionarios del reino toman el derrotero ascendente e inclusive repercuten entre la población citadina, lo cual requiere ineludiblemente el aumento del gaje de las tropas y de los salarios de los empleados; las erogaciones se multiplican; la costumbre del despilfarro se propaga entre los dos súbditos del Estado: es sabido que los pueblos siguen siempre la religión y los usos de sus soberanos. Para acrecentar los ingresos, a efecto de subvenir sus propios gastos y la soldada de las tropas, el sultán somete a derechos todo lo que se vende en los mercados,

porque se imagina que el lujo desplegado por los citadinos es una prueba de su opulencia.

Como el lujo sigue en aumento, los derechos de mercado ya no bastan, y el soberano, habiendo tomado el carácter del despotismo y la violencia en su proceder para con sus súbditos, se propone allegar el dinero a detrimento de éstos; (impone nuevos) derechos; (se embarca él mismo) en el comercio; (osa incluso) infringir la ley abiertamente despojándoles en ocasiones su dinero contante, ya con algún pretexto o ya sin él. Al propio tiempo, el gobierno da muestras de desfallecimiento por la decadencia del partido que le sostenía, y se percata de que el ejército comienza a menospreciar su autoridad. Tal situación era de preverse, y, para procurarle un sedativo, se hace necesario prodigar a las tropas los dones y las gratificaciones. En ese período del reino, los recaudadores de rentas suelen haber adquirido grandes riquezas, porque los impuestos han producido mucho y todo ese dinero ha pasado por sus manos. Además, dichas riquezas se dejan traslucir a través del amplio fasto que estos empleados despliegan. Luego unos denuncian a otros por rencor o envidia, y todos sufren sucesivamente las injurias y las confiscaciones hasta quedarse sin fortuna y ver derrumbada su alta posición. Su fasto y su suntuosidad habían contribuido al esplendor del reino y al incremento de las rentas del Estado, y el gobierno, hallándose ahora privado de esa fuente, arruinando a los financieros va aún más lejos, y alarga la mano sobre las fortunas de sus demás súbditos. Durante ese periodo, la fuerza de que el gobierno disponía se encuentra de tal modo débil, que el soberano no puede ya continuar sus acciones de despotismo y de coerción. Su política en lo sucesivo se limita a manejar su posición con discreción prodigando dinero (aun a disgusto); esto le parece más ventajoso que el empleo de la espada, cuya poca utilidad ya tiene comprobada. Teniendo sin cesar una necesidad extrema de dinero, puesto que debe subvenir a los gastos

siempre crecientes de la administración y al sueldo de las tropas, se esfuerza, pero en vano, por alcanzar la finalidad que se propone. El gobierno se debilita al último grado; las provincias desconocen su autoridad; en tanto la desorganización que ha venido padeciendo a través de esos periodos, concluye en hacerle sucumbir. El reino, expuesto así a las tentativas de los ambiciosos, cae en poder del primero que intenta arrancarlo a sus gobernantes, o bien, si el adversario lo deja tranquilo, continuará consumiendo sus fuerzas hasta fenecerse por agotamiento, tal como se extingue la mecha de una lámpara al acabar su aceite. ¡Y, Dios dispone de todas las cosas, rige a todos los seres; y no hay más dios que Él!

En los primeros tiempos de un imperio, sus fronteras tienen toda la extensión que son capaces de tomar. Luego se contraen gradualmente, hasta que el imperio sea reducido a nada y se aniquile.[1]

En el capítulo VII del tercer libro de estos *Prolegómenos*,[2] habíamos hecho observar, tratando del califato y de la realeza, que cada imperio tiene, por su parte, cierto número de principados y provincias, y que no puede abarcar más. Ello queda evidente cuando consideramos que el imperio debe proporcionar la defensa a las comarcas y regiones que lo integran, distribuyéndoles las tropas suficientes. Cuando el gobierno ha dispuesto de esta manera de todos sus efectivos militares, la línea hasta donde ha llevado sus guarniciones forma la frontera; la cual rodea al imperio de todos lados, como un cinturón. En algunos casos, el imperio lleva sus fronteras tan lejos como el que ha reemplazado; otras veces las empuja más lejos y alcanza así mayor extensión. Esto sucede cuando el nuevo imperio posee mayor número de tropas que el anterior.

Lo que acabamos de decir tiene lugar mientras que el nuevo imperio conserve el sello de la civilización nómada, y la energía austera que se contrae en el desierto. El imperio alcanza en se-

guida el pináculo del esplendor y de la potencia; las fuentes de ingresos, fluyen con abundancia, y multiplican los bienes y las riquezas; la avalancha del lujo presta a desbordarse; la civilización de la vida sedentaria ha hecho allí un gran progreso; las nuevas generaciones se amoldan al bienestar en que han sido creadas. Las costumbres de los soldados se pulimentan; gozan de los atractivos de la vida, y eso comunica a sus ánimos un cierto grado de molicie e indolencia; la vida sedentaria los enerva plegándolos a sus usos. Esta manera de vivir induce a quienes la adoptan a despojarse de su carácter simple y austero, a renunciar a la rudeza del nomadismo para entregarlos a las ambiciones, pasión que los arrastra a procurar el mando y a combatir por obtenerlo. El sultán pone un término a los conflictos empleando medidas que dan por resultado la muerte de los glandes y el aniquilamiento de los jefes. Los emires y los principales desaparecen del mundo, dejando tras sí una multitud de dependientes y subordinados. Esos trastornos perjudican a la potencia del imperio mellando su soberanía. He ahí el primer revés causado a la integridad del Estado, lo cual resiente en sus fuerzas armadas, así como habíamos apuntado. A eso se añaden las erogaciones excesivas hechas (por el soberano) para satisfacer el amor a la ostentación que está apoderado de él, y a la prodigalidad sin límites a que se entrega a efecto de rivalizar (con los otros reyes). Procura tener una mesa que revele todo el esmero, lucir elegantes vestidos, magníficos palacios, bellas armas y poseer establos llenos de excelentes corceles. Por eso los ingresos del gobierno no cubren ya los gastos y, de ahí, un segundo menoscabo que sufre el imperio por concepto de las finanzas, lo cual, sumado al primero, conduce a la exterminación y la decadencia. Además, los jefes ya se disputan el poder, aunque carezcan de capacidad para luchar contra los pueblos vecinos que amenazan el territorio, o para reprimir las tentativas de rebeldía de la familia reinante. Las poblaciones de las pro-

vincias fronterizas aprovechan asimismo la debilidad del gobierno para independizarse, y el soberano no tiene la fuerza necesaria para hacerlas volver a la obediencia. Entonces comienza el encogimiento de los límites a que el imperio había alcanzado en su desarrollo. Para facilitar la administración del Estado, se le traza una nueva frontera dentro de la anterior; mas la debilidad de las tropas, su inercia, la falta de dinero y la escasez de las rentas hacen, respecto a esta frontera, lo que se había hecho tocante a la primera. El soberano se decide a modificar los reglamentos que se habían observado hasta entonces para la administración del ejército, de las finanzas y las provincias; cree poder regenerar el Estado si consigue establecer el equilibrio entre los ingresos y los egresos, dar al ejército una buena organización, reformar la administración de las provincias, y cubrir los haberes de las tropas y los sueldos de los empleados mediante una mejor distribución de los productos de impuestos. Para llegar a su, finalidad, sigue, en todos sus detalles, los reglamentos observados en los primeros tiempos del imperio; pero, a pesar de esas mutaciones, las causas del mal persisten y amenazan al Estado de todas partes. En este periodo, el imperio padece todavía lo que le había sucedido en el precedente, y el soberano está obligado a luchar contra las mismas dificultades que se habían presentado entonces. Emplea las medidas de que ya se había servido; espera alejar un mal que reaparece aún, y que vulnera de todos lados la integridad del imperio; en fin, establece una, nueva frontera detrás de la segunda. Sin embargo, los mismos desórdenes que habían ocurrido en el periodo precedente se muestran en éste. Todos los soberanos que cambian los reglamentos políticos adoptados por sus predecesores fundan, por decirlo así, un nuevo reino, y establecen un nuevo imperio. Ese imperio sucumbe; los pueblos vecinos intentan apoderarse de él por vía de la conquista, a fin

de establecer allí su propia autoridad, y, al fin, acontece lo que Dios ha predestinado.

Véase, por ejemplo, el imperio fundado por los musulmanes, cómo ensanchó sus confines por las conquistas y las victorias alcanzadas sobre los demás pueblos. A partir de entonces los efectivos militares tomaron un enorme incremento, porque se gozaba de buenos salarios y de un gran bienestar. Aquello continuó hasta la caída de los Omeya y el triunfo de la dinastía abbasida. De aquí en adelante el lujo tomará la vía ascendente, la civilización de la vida sedentaria alcanzará su apogeo, los gérmenes de la desorganización no tardarán en introducirse en el Estado, y las fronteras pronto se reducirán por la parte de España y del Magreb, en donde los Omeya meruanitas y los Alides (edrisitas y fatimitas) erigirán sus respectivos imperios amputando estas dos provincias del cuerpo del imperio. Luego surge la lucha entre los hijos de Harán Ar-Rashid (Alamin y Almamún); los emisarios alauitas (partidarios de Alí) aparecen en todas las provincias y fundan Estados independientes. Más tarde (el califa) Al Motawakkel es asesinado; los emires (de la guardia turca), habiéndose apoderado del poder supremo, mantienen en reclusión al califa; los gobernadores de las comarcas fronterizas proclaman su independencia y ya no pagan impuestos, mientras tanto el lujo va en aumento. Luego asciende al trono califal Almotadid, quien cambia la organización política del imperio y concede a los gobernadores rebeldes las provincias de que se habían apoderado. Los Samanida tuvieron la Transoxian, los Tahirita conservaron el Iraq y Jorasán, los Safarida se quedaron con el Sind y Persia, los Tulunita reinaron en Egipto y los Aglabita en Ifrikiya. La potencia de los árabes al quedarse así destrozada, triunfaba la de los persas; los Buid y los Dailam se adueñaron del imperio musulmán, y retuvieron a los califas en reclusión; los Samanida conservaron su poder en la Transoxian; los Fatimitas del Magreb ambicionaron la pose-

sión de Egipto y Siria, y se apoderaron de estos dos países. Luego los Selyúcidas, familia turca, fundaron su dinastía apoderándose de Estados que formaban el imperio musulmán, y dejaron a los califas en reclusión como estaban anteriormente. Las cosas permanecieron en ese estado hasta la caída de la dinastía. Desde el advenimiento de An-Naser,[3] el imperio de los califas ya no tenía ni siquiera la dimensión del halo que rodea la luna, puesto que apenas se componía del Iraq árabe hasta Isfahán, de Fares y del Bahrien. Con todo, poco tiempo se mantuvo así, habiendo sido derribado el califato por Houlagou, hijo de Toulin Ibn Douchi-Khan y rey de los tártaros y los mogoles, cuando venció a los Selyúcidas y les quitó las provincias del imperio musulmán de las que se habían apoderado. Es así, pues, como todo imperio ve estrecharse gradualmente su extensión primitiva, hasta que sucumbe. Es cosa que acontece a todos los reinos, tanto grandes como pequeños, «conforme a una ley dispuesta por el Altísimo» para con ellos; luego viene la destrucción, sino que Él ha predestinado a sus criaturas; «todo perecerá, excepto la faz de Dios». (Corán, sura XXVIII, vers. 88).

Capítulo XLVIII

CÓMO SE FORMAN LOS IMPERIOS

Los imperios que se inician mientras que el imperio ya establecido se halla en su periodo de decadencia se forman de dos maneras. Cuando los gobernadores de las provincias lejanas ven que la autoridad del gobierno cesa de alcanzarles, cada uno de ellos se arroga el mando supremo en su jurisdicción, y constituye para su pueblo un nuevo imperio, un reino que iega a su familia, y que se convierte en herencia de sus hijos o de sus libertos, y aumenta gradualmente en potencia. En ocasiones éstos se disputan la autoridad soberana, y, en su lucha, el caudillo más fuerte la arrebata a sus rivales. En la época en que el imperio abbasida iniciaba su decadencia y ya no podía hacer sentir su autoridad en las comarcas remotas, la dinastía de los Samanida se estableció en la Transoxian, la de los Hamdanida se adueñó de Mosul y Siria, y la de los Tulunida se apoderó de Egipto. Por otra parte, cuando el imperio de los Omeya españoles cayó en la declinación, los gobernadores de las provincias que repartieron los restos, y se formaron reinos que pasaron a sus parientes o sus libertos. En parecidos casos, estos jefes establecen su independencia sin hacer la guerra a la vieja dinastía; dueños de sus entidades, no intentan apoderarse del imperio, que aún se mantiene. (Obtienen el poder) de una forma muy sencilla: ese imperio, estando en plena decadencia, no puede ya extender su brazo hasta las regiones lejanas, y no posee suficiente fuerza para hacer sentir allí la acción de su potestad.

La segunda manera de formar un imperio consiste en que, de los pueblos o tribus que se ubican en las cercanías del imperio

establecido, surja un individuo que tome las armas para atacarle, ya sea con el pretexto de hacer triunfar una causa política o religiosa, en torno de la cual ha logrado reunir a su pueblo, así como ya habíamos indicado; o bien, viéndose sostenido por un poderoso partido, y ocupando un alto rango entre los suyos, se siente muy fuerte y aspira a fundar un reino con el concurso de sus partidarios. Éstos, por su parte, nutren la esperanza de establecer su dominio en el territorio de dicho imperio cuyo decaimiento ya han advertido y desafían su autoridad. Este pretendiente y su pueblo, viendo que el imperio se les ofrece como una presa fácil, lo fustigan sin cesar y acaban por apoderarse de él. Así fue como los Selyúcidas despojaron a los descendientes de Sebokteguin (los Gaznevides), y los Benimerines reemplazaron a los Almohades.[1]

Capítulo XLIX

SÓLO A LA LARGA UN IMPERIO QUE COMIENZA LOGRA LA CONQUISTA DE OTRO IMPERIO ESTABLECIDO; DE (INMEDIATO) NO LA CONSIGUE POR LA FUERZA DE LAS ARMAS

Todos los imperios nacientes pueden colocarse, decíamos, en dos categorías. La primera corresponde a los reinos instituidos por los gobernadores de provincias, cuando el gobierno (del cual dependen) ha cesado de hacer sentir allí su autoridad[1] y de enviar las corrientes (de su potencia). Habíamos advertido que estos funcionarios no pretenden comúnmente adueñarse del imperio, porque se conforman con las entidades que ya regían y que constituyen el límite de sus fuerzas. La segunda categoría es la de los imperios fundados por los partidarios de una causa política o religiosa o por individuos que se pronuncian contra la antigua dinastía. Los caudillos de estos insurgentes deben, necesariamente, atacar al imperio directamente, porque las fuerzas de que disponen son ampliamente suficientes. Estas insurrecciones son, por lo regular, encabezadas por jefes pertenecientes a una familia que goza del apoyo de un fuerte partido cuyo espíritu de asabiya asegura la solidaridad suficiente y por ende el éxito de la empresa. De tal suerte la guerra estalla entre ellos y el gobierno del imperio establecido, las victorias alternan con los reveses, las expediciones se renuevan repetida y continuamente hasta que los insurgentes alcancen la supremacía. Sin embargo, no solamente con el factor tiempo se logra efectuar la conquista del imperio, pues raramente sucede

que se obtenga éxito a resultas de un primer choque. He aquí la razón: en las guerras, la victoria depende ordinariamente de causas psíquicas que influyen en el espíritu y la imaginación; el gran número de tropas, la excelencia de las armas y la intrepidez del ataque bastan a veces para conseguirla, mas estos medios son mucho menos eficaces que las impresiones morales, tal como habíamos dicho.[2] Por eso el empleo de la estrategia en la guerra es lo más ventajoso y lo que depara con mucha frecuencia la victoria. El Profeta ha dicho: «La guerra consiste en ardides». En un imperio establecido desde largo tiempo, las costumbres que han llevado a todos los súbditos a considerar la obediencia como un deber esencial, así como dejamos apuntado en otro pasaje de esta obra, constituyen un gran obstáculo a los designios del jefe que encabeza el nuevo imperio, y conducen al desaliento de sus tropas y sus partidarios. Si bien que sus íntimos y allegados tengan la intención de cumplir todas sus voluntades y sostenerlo lealmente, pero los demás, (que se mantienen a distancia y) que son la mayoría, se muestran descorazonados y abandonados a la inercia porque persisten en mirar como un artículo de fe el deber de obedecer al antiguo régimen. De lo cual resulta cierta frialdad en su conducta; sin embargo, su primitivo jefe, escasamente apoyado, apenas puede emprender una lucha abierta con el nuevo régimen y adopta una táctica de paciencia y de asaltos aislados, hasta que la decadencia de ese imperio se vuelve evidente para todo el mundo, y el pueblo que permanecía bajo su autoridad haya cesado de considerar la obediencia a su antiguo soberano como un deber irrevocable. Por otra parte, el lujo ha tomado arraigo entre ellos, a consecuencia de los hábitos que la realeza ha introducido en su seno; los glandes se abandonan a los goces de la opulencia y los placeres, y, reservando para sí los productos de los impuestos, llenan sus establos de hermosos caballos, se proveen de excelentes armas y, para desarrollar un fasto casi real, prodi-

gan las dádivas que el soberano les concede, sea de buen grado, sea a fuerza. Todo eso amedrenta al enemigo del imperio quien, reciente fundador de un reino, desconoce todavía los disfrutes del bienestar. Habituado a la vida nómada, la pobreza y las privaciones, que excluyen toda disposición al lujo, cede a vanas aprensiones todas las veces que oye hablar del estado (floreciente) del imperio establecido y de los vastos recursos de que puede disponer, circunstancia que le impide atacarle. El jefe del reino en cuestión se arma de paciencia y espera; pero una vez que el imperio se halla en plena declinación, proceso indefectible, y que haya resentido profundos menoscabos en sus fuerzas armadas y sus rentas, dicho jefe, después de haber esperado largo tiempo, aprovecha la ocasión para realizar la conquista: «ley de Dios para con sus criaturas». Por lo demás el pueblo del flamante imperio difiere del antiguo tanto en su origen como en sus usos y tendencias; siente para con él cierta ufanía, y, mientras acechaba la ocasión de acometerle, le iba tomando aversión y nutría constantemente la esperanza de subyugarlo. El aborrecimiento recíproco de las dos naciones se vuelve tan acérrimo que deja de ser un secreto para nadie: toda comunicación cesa entre los dos imperios, de suerte que, en el recién formado, no se recibe ningún informe sobre el estado del otro de que se pudiera aprovechar para atacarlo abierta o sorpresivamente. Durante este período de expectativa, el pueblo del nuevo imperio se detiene y evita las hostilidades abiertas; mas cuando la voluntad de Dios se ha manifestado, y que el antiguo imperio esté a punto de sucumbir, tras haber alcanzado el término de su existencia y hallarse desorganizado en toda su estructura, su debilidad y su agotamiento atraen la atención de sus adversarios, cuya potencia, en cambio, ya se ha hecho temible por la adjudicación de las provincias que le habían arrebatado. Alentados por esa coyuntura, los componentes del nuevo imperio se lanzan al ataque como un solo hombre; los peligros imagina-

rios que habían conmovido su resolución hasta entonces desaparecen, la etapa de las agresiones aisladas llega a su fin y la conquista se efectúa por la fuerza de las armas. Ejemplo de ello nos ofrece el caso del imperio abbasida, durante el primer período de su existencia: los shiitas (o partidarios) que esta familia tenía en el Jorasán, habiéndose organizado en una misión[3] y puestos todos de acuerdo, persistieron en sus pretensiones durante diez o más años antes de acometer abiertamente y derribar a la dinastía de los Omeya. Otro tanto hicieron los alauitas de Tabaristán: al establecer su misión en el Dailam, permanecieron en sus hostilidades aisladas hasta que se les presentó la ocasión de adueñarse de esa provincia. Después de la caída de su poder, los dailamitas, aspirando a la conquista de Persia y los dos Iraques, continuaron en pos de su proyecto a lo largo de bastantes años, hasta el momento en que pudieron despojar a los Abbasida la ciudad de Isfahan y el país de Persia. Más tarde señorearon sobre la persona del califa, en Bagdad.

Algo parecido sucedió con los obeiditas (fatimitas): su misionero, Abu Abadallah el Shiita, permaneció más de diez años entre los Kotama, tribu bereber del Magreb, antes de encontrar la oportunidad de desbaratar el poder de los Aglabita en Ifrikiya. Los obeiditas ya convertidos en soberanos del Magreb entero, codiciaron la posesión de Egipto y pasaron unos treinta años haciendo cuanta tentativa para apoderarse de él. Repetidas veces enviaron allí tropas y flotas, y el gobierno abbasida, por su parte, expedía desde Bagdad y Siria, por tierra y por mar, ejércitos para repelerlos. Finalmente ocuparon Alejandría, El-Fayum y el Saíd, extendieron desde allí su dominio hasta el Hidjaz, y establecieron su autoridad en el Bahrein. Su general, Djauhar -el-Kateb, se presentó entonces delante de Misr (el viejo Cairo) con su ejército, y, adueñándose de esta ciudad, derribó a la dinastía de los Beni Togdj y fundó la ciudad de El-Cahera (el Cairo). Su califa, Maadd el-Moezz-li-din-Illah ejer-

ció sus funciones en esta ciudad durante unos sesenta años después de la toma de Alejandría por los fatimitas.[4] Igualmente ocurrió con los Selyúcidas, reyes turcos: después de haber derrotado a los Sasanida o Samanida y pasado el Oxus, estuvieron a la expectativa durante treinta años para vencer a los hijos de Sebokteguin[5] en el Jorasán. Al apoderarse de su reino, marcharon sobre Bagdad y se adueñaron de esta capital y de la persona del califa que allí residía. Por el estilo fue el caso de los tártaros: en el año 617 (1220 de J. C.) este pueblo salió de sus desiertos; pero debían esperar cuarenta años para imponer su dominio. En el Magreb, los almoravides de la tribu de Lemtuna marcharon contra los soberanos magrauitas,[6] y aguardaron varios años antes de poderlos derrotar. Luego los almohades proclamaron su doctrina religiosa y se sublevaron contra la dinastía lemtunita. Le hicieron la guerra durante treinta años antes de apoderarse de Marruecos, capital del imperio almoravide. Los Benimerines, pueblo zanatí, atacaron al gobierno almohade, permanecieron hostilizándole durante treinta años hasta que lograron arrebatarle la ciudad de Fez y varias provincias del imperio. Le siguieron combatiendo todavía otros treinta años[7] antes de apropiarse de la ciudad de Marruecos, capital del imperio; así como lo mencionaremos en las historias de estas dinastías. He ahí pues cómo los nuevos imperios proceden respecto a los antiguos empleando tanto tiempo para lograr su conquista. «Ley de Dios para con sus siervos. ¡Nunca hallarás mudanza en la ley de Dios!».

Que no se nos objete las conquistas realizadas por los primeros muslimes, y cómo vencieron a los persas y los griegos en el tercero o cuarto año después de la muerte del Profeta. Aquello era todavía uno de sus milagros, que encerraba por efecto misterioso, principalmente la abnegación de los verdaderos creyentes, que no vacilaban en desafiar la muerte con el fin de hacer triunfar la fe combatiendo a los infieles; además el terror y

la consternación con que Dios llenaba los corazones de los incrédulos. Aquello pertenecía a acontecimientos enteramente extraordinarios y muy distinto del método de contemporización adoptado por los imperios nacientes para con los imperios establecidos; era una de esas cosas portentosas, uno de los milagros de nuestro Profeta, lo cual, según la opinión general, operó en el islamismo (después de su muerte). Ahora bien, ninguna analogía existe entre un milagro y un acontecimiento ordinario; por tanto no debe citarse un milagro para refutar (un principio general). ¡Y Dios mejor lo sabe; y de Él procede toda asistencia!

Capítulo L

CUANDO UN IMPERIO SE HALLA EN EL ÚLTIMO PERIODO DE SU EXISTENCIA, LA POBLACIÓN ES MUY NUMEROSA Y LAS HAMBRES, ASÍ COMO LAS GRANDES MORTANDADES, SON FRECUENTES

El lector ya ha visto que, en los imperios nacientes, el gobierno se distingue necesariamente por su indulgencia y su moderación. Estas cualidades dimanan de la religión, si el imperio debe su existencia al triunfo de una doctrina religiosa, si no derivan de un sentimiento de condescendencia y nobleza determinado por la influencia de la vida nómada y que se reproduce naturalmente en los nuevos imperios. Bajo una administración justa y benévola, los corazones se abren a la esperanza y se entregan con entusiasmo a todas las actividades que favorecen al desarrollo social. La población, ya numerosa, toma un gran acrecentamiento; mas como ello se realiza gradualmente, no se percibe sino después de una o dos generaciones. Al iniciarse la tercera, el imperio se aproxima al término de su vida,[1] la población ha alcanzado su máximo. Que no se nos objete lo que habíamos dicho que, en los últimos tiempos de un imperio, el gobierno suele ser malo y oprime a los súbditos (y que, en consecuencia, la población disminuye). Nuestra observación en sí mismo es exacta, sin embargo, no se opone a lo que acabamos de decir. Es verdad que el pueblo sufre en esa época, y que las recaudaciones no reportan bastante, pero los malos efectos que resultan de tal estado de cosas no se hacen sensibles

sino al cabo de cierto tiempo, de hecho, en todas las cosas del mundo, los cambios se efectúan gradualmente.

Las hambres y las grandes mortandades son frecuentes cuando el imperio se halla en la última etapa de su existencia. En esa época, las hambres tienen casi siempre por causa la suspensión de los trabajos agrícolas. El pueblo ya no quiere cultivar la tierra porque el gobierno le quita su dinero, lo agobia de impuestos y lo fuerza a pagar derechos de venta ilegales. Los disturbios causados por el empobrecimiento de los súbditos y por las numerosas revueltas a que la decrepitud de la dinastía da lugar contribuyen asimismo al desaliento general, lo cual conduce ordinariamente a la merma de la cantidad de granos que se guarda en los almacenes. Por otra parte, el cultivo de la tierra no prospera de un modo constante ni proporciona generalmente abundantes productos. La atmósfera, al estar naturalmente sujeta a grandes variaciones, puede suministrar copiosa lluvia o muy poca, y esto influye directamente sobre la cuantía de los granos, los frutos y los ganados. El pueblo se imagina que habrá siempre cereales en los almacenes para alimentarse, pero cuando esas reservas faltan, crece su temor del hambre. Entonces el precio de esos cereales sube, y los pobres, no teniendo los medios para comprarlos, mueren de inanición. Sucede asimismo que en algunos años no se consigue almacenar esos granos, cosa que conduce a un hambre general.

En cuanto a las grandes mortandades, éstas tienen por causas, 1.º el hambre; 2.º la frecuencia de las sublevaciones que acontecen durante la desorganización del régimen, lapso en que los disturbios estallan a cada momento y cuestan la vida a mucha gente; 3.º la invasión de epidemias. Estas calamidades tienen ordinariamente por origen la alteración de la atmósfera por los focos de corrupción y los vapores malignos provenientes de una población superabundante, pues al ser el aire la nutrición del espíritu vital y su concomitante inseparable, todo

daño que recibe es transmitido a la constitución de éste. Si el daño es fuerte, produce una enfermedad en los pulmones que es, en realidad, la peste, azote cuyos efectos deletéreos obran especialmente sobre estos órganos. Si el daño no es bastante grave para que la corrupción asuma un gran desarrollo, se traduce en fiebres y enfermedades que causan la muerte al atacar la constitución del cuerpo. La causa de esa corrupción y de esos vapores perniciosos es el exceso de la población en los últimos tiempos del imperio, exceso que proviene de la benevolencia y las virtudes del gobierno en el primer período de su existencia, y del cuidado que pone en proteger a sus súbditos y no recargarlos de impuestos. Eso está manifiesto. Es por ello que, en los tratados de filosofía se encuentra enunciado, en su lugar correspondiente, que las comarcas habitadas deben estar separadas por zonas vacías y parajes desiertos, a efecto de que la ondulación de la atmósfera se opere más fácilmente, porque tal movimiento trae el aire puro y desvanece el aire viciado, los principios de corrupción que había absorbido a través de su contacto con los seres animados. Es, pues, por la razón ya expuesta que la mortandad es siempre mayor en las ciudades que, como El Cairo, en Oriente, y Fez, en Occidente, poseen una numerosa población. ¡Y Dios dispone lo que le place!

Capítulo LI

LA SOCIEDAD NO PODRÍA EXISTIR SIN UN GOBIERNO («SIASA») QUE PUDIERA MANTENER EL ORDEN

Habíamos dicho varias veces que la reunión en sociedad es de necesidad absoluta para los hombres. La sociabilidad de los hombres es lo que se designa con el término «omran» (civilización), materia de la que tratamos en esta obra. Los hombres, al adoptar la vida social, se precisan de un moderador o magistrado a quien han de tener recurso (en sus impugnaciones). En ciertas sociedades, la autoridad del magistrado se apoya en una ley que Dios ha hecho descender del cielo y a la cual se someten, en la creencia de que serán recompensados o castigados (según su conducta) para con ella, creencia introducida por quien ha hecho conocer esa ley. En otras sociedades, el magistrado procede de acuerdo con un sistema administrativo (siasa) basado en la razón, y al cual los hombres se someten con la esperanza de obtener una recompensa de ese magistrado, cuando conocerá su buena conducta. El primer sistema es benéfico a los hombres en este mundo y en el otro, porque el legislador sabía de antemano lo que podría haber (para ellos) de resultados favorables en esta vida, y quería asegurarles su salvación en la vida futura. El segundo sistema sólo les proporciona ventajas en este mundo.

La «siasa» (o régimen) «cívico»,[1] del cual el lector sin duda ha oído hablar, no tiene nada en común con el régimen que acabamos de mencionar; ya que, según los filósofos, todos los

individuos pertenecientes a esta sociedad ideal deben conformarse, no solamente en su conducta, sino también en su carácter, a fin de que pudieran inhibirse completamente de magistrados. Una sociedad de hombres que llenen esas condiciones se llama «la ciudad perfecta», y el régimen que allí se observa lleva el nombre de «sisa cívica». Se ve que, entre los filósofos, el término «siasa» no indica el género del régimen que los hombres reunidos en sociedad adoptan bajo la influencia de ciertas leyes hechas dentro del interés general, pues el uno es muy diferente del otro. Según los mismos filósofos, la «ciudad perfecta» no ha de existir sino muy raramente o difícil del todo, y si la toman por tema de sus discusiones, es únicamente como una hipótesis y una simple suposición.

El sistema de gobierno «siasa» fundado en la razón se aplica de dos maneras. En la primera, se tiene desde luego en consideración los intereses del público, luego los del soberano, cuyo dominio se precisa sostener. Este sistema filosófico fue el de los persas; el califato no tuvo necesidad de seguirlo, Dios nos había eximido de emplearlo dándonos la ley musulmana. En electo, las máximas de ésta ley bastaron para el mantenimiento del bien público y privado y para la corrección de las costumbres; en ella se encuentran también todos los principios que se observan en la administración de un reino temporal. En la segunda manera, se vela en primer lugar por los intereses del soberano, y se procura consolidar su autoridad otorgándole la fuerza de predominar sobre todos; el bien público sólo tiene allí un interés secundario. Tal es el sistema seguido por todos los soberanos del mundo, tanto musulmanes como otros; los primeros, ciertamente, lo aplican observando los preceptos de la ley divina conforme a su esfuerzo de elaboración personal (de bases escriturarias) en el texto del Islam o de bases espirituales, pues entre los muslimes, es una colección de reglamentos fundados en la ley de Dios, de ordenanzas de normas morales, de leyes

determinadas por la naturaleza misma de la sociedad humana, y de prescripciones concernientes al poderío y al espíritu de solidaridad, factores indispensables. (Para redactar esa compilación) se obtuvo primero recurso a los textos de la ley, y luego a los preceptos de moral dados por los sabios y a las reglas administrativas adoptadas por los reyes.

Uno de los tratados más interesantes y cabales que se han formulado sobre el tema es la célebre epístola dirigida por Taher Ibn-el-Hosain (general de Almamún) a su hijo Abdallah Ibn Taher, a quien éste califa había nombrado gobernador de Racca (en Mesopotamia), del viejo Cairo y de todas las provincias situadas entre ambas ciudades. En esa ocasión, Taher le escribió la citada misiva en la que dióle sanos consejos y le hizo todas las advertencias de que podía tener menester en su carácter de virrey y el mantenimiento del respeto a su autoridad. Le recordaba las reglas de conducta que debía observar, las máximas morales y los principios de la administración civil y religiosa que había de adoptar, recomendándole distinguirse por las buenas virtudes y los nobles sentimientos que se exigen igualmente de los príncipes y de las gentes del pueblo.

He aquí el texto de ese escrito, que tomamos de la obra de Tabarí: «En el nombre de Dios ¡clemente y misericordioso! Acógete siempre al temor de Dios único, que no tiene ningún asociado en su poder; humíllate ante su potencia, observa su ley, procura eludir su cólera, y guarda con cuidado, día y noche, el rebaño que te ha confiado. Gozando de la salud con que te ha dotado, no olvides jamás tu día final, y recuerda que tendrás que comparecer ante Él para responder de tus acciones. Cumple con todos tus deberes de suerte que merezcas del Todopoderoso el favor de su protección y la gracia de liberarte de su venganza y de un castigo terrible, el día de la resurrección. Dios, ¡cuyo nombre sea glorificado! te ha tratado con benevolencia; mas te ha impuesto el deber de la piedad para con aque-

llas criaturas suyas que ha puesto bajo tu guardia. Guíalos con justicia y no te olvides que Dios tiene derechos sobre ellos, derechos que tú has de hacer valer infligiéndoles las puniciones determinadas por su ley. Protégelos en sus personas y sus bienes; haz respetar el honor de sus mujeres; no seas ligero en verter su sangre; vigila la seguridad de sus caminos y proporciónales la tranquilidad. En toda tu conducta has de esmerarte por cumplir los deberes y obligaciones que te impone tu propio cargo, porque serás interrogado sobre tus actos pasados y futuros, y recibirás la justa retribución. Consagra a esta tarea tu pensamiento, tu inteligencia y tus reflexiones, sin que ocupe tu mente ninguna otra preocupación; ello debe ser para ti el asunto capital, la única manera de asegurar tus verdaderos intereses, y, de todos los medios que Dios te ha suministrado, es el mejor para guiarte. La primera cosa que debe ocupar constantemente tu atención y orientar tus acciones es la exacta observancia de tus deberes hacia el Altísimo, efectuando regularmente las cinco oraciones diarias y la del viernes a la cabeza de tu pueblo. Para cumplir con este deber, has de hacer de antemano las abluciones prescritas por la Sunna. Comienza por meditar sobre la grandeza de Dios; recita las lecciones coránicas con una voz clara y precisa; haz las genuflexiones, las prosternaciones y la profesión de fe con gravedad y la sincera intención de agradar al Señor; incita a ello (con tu ejemplo) a tus gentes y todos los que están puestos bajo tus órdenes, y corrígelos, si es necesario, "porque la oración preserva de la obscenidad y de lo ilícito", tal como Dios lo ha dicho (en el Corán, sura XXIX, vers. 44); luego confórmate a las prácticas (sunna) adoptadas por el Profeta de Dios; procura formar tu carácter conforme al suyo, e imita la conducta de los hombres virtuosos que él dejara tras sí. Todas las veces que te sobrevendrá algún asunto, acude en su solución con humildad a la ayuda de Dios, y revela todos tus juicios de acuerdo a lo que Él ha revelado en su Libro, en órde-

nes y prohibiciones, señalando las cosas lícitas y las cosas vedadas, y guíate por las indicaciones proporcionadas por las Tradiciones relativas al Profeta. Empéñate en examinar ese asunto sin perder jamás de vista los deberes que el Señor te ha impuesto; que la parcialidad o la prevención no te desvíen nunca de la justicia, y no te lleven a hacer una distinción entre tus parientes y los extraños. Respeta la ciencia de la ley y a los hombres que se ocupan de ella, la religión y a los que la sustentan, el Libro de Dios y a los que se conforman a él en sus acciones; porque el más bello ornato de un hombre es ser sabio en las ciencias religiosas, estudiarlas con pasión, estimular a los demás a aprenderlas, y adquirir un conocimiento que pudiera hacer a uno merecedor del favor del Altísimo, pues la religión es el guía que conduce al bien: ella nos lo ordena y ella nos prohíbe todo acto de desacato, todo pecado mortal. Mediante el conocimiento de la religión, el hombre, secundado por la gracia divina, logra conocer mejor al Ser Supremo y apreciar su grandeza; asistido por ella, alcanzará el primer sitial el día de la resurrección. Además, mostrando a los hombres tu celo por la religión, infundirás en ellos la veneración a tu persona, el respeto a tu autoridad y la confianza en tu justicia. En todos tus procederes, no te apartes jamás de los límites de la moderación; nada hay tan evidentemente útil, tan rápido a fortalecer el espíritu, tan ventajoso como esta virtud, pues la moderación orienta hacia el buen sendero; el hallarse en el buen sendero es un signo de la asistencia divina; la asistencia divina conduce a la dicha eterna y mantiene (el corazón en su apego) a la religión y la sunna, guías que reintegran a los hombres en el sendero de la moderación.

»En todos tus intereses mundanos sigue con preferencia esta senda, y trabaja sin interrupción para merecer la felicidad de la vida futura realizando buenas obras, formándote hábitos loables, y colocando así los hitos para la dirección de tu conducta.

Uno debe hacer múltiples esfuerzos para perfeccionarse en virtud, cuando desea ganar la benevolencia de Dios, y acompañar a sus santos en la morada de la gracia divina. Sabe además que, en los negocios de este mundo, la moderación acarrea el esplendor e impide cometer grandes faltas. Para conservar tu reputación y tu rango, y para obtener éxitos en tus empresas, la moderación es el mejor medio que pudieras emplear. Tómala pues por norma y guía, a efecto de poder llevar tus asuntos a feliz término, acrecentar tu consideración y contribuir al bienestar de tus allegados y tus administrados. Procura fortalecer tu confianza en el Señor, a fin de que persista su gracia sobre ti.

»No admitas sospechas desfavorables tocante a los hombres a quienes has confiado los empleos: antes de dudar de ellos, haz las averiguaciones pertinentes, porque es un delito sospechar de los inocentes y tener, respecto de ellos, una opinión desventajosa. Que para ti sea una obligación el juzgar favorablemente a todos los que te rodean, y desechar toda idea de suspicacia que pudieras concebir acerca de ellos. Esto te ayudará a ganar su devoción y su obediencia. No permitas que Satanás, el enemigo de Dios, encuentre en tu proceder la menor falta de que pudiera aprovechar; una simple negligencia de tu parte bastaría para darle la ocasión de infundirte desconfianzas que te llenarían de inquietud y perturbarían la dicha de tu vida. Sepas que con la confianza se tiene la fuerza y la tranquilidad; ayudado por ella, podrás llevar a feliz meta todos los negocios que emprenderás y guiar a tus gobernados a estimarte y bien servirte. El buen concepto que tú tendrás de tus amistades y la indulgencia que mostrarás hacia tus subordinados no deben sin embargo impedirte examinar bien los asuntos de la administración, ocuparte de la conducta de tus oficiales y atender al pueblo en sus problemas y menesteres. Esto es el mejor medio de hacer florecer la religión y de dar una nueva vida a las prescripciones de la sunna. Procede en todo ello con una sincera con-

vicción; luego, haz una introspección a efecto de autocorregirte, cual toda persona consciente de su responsabilidad, y que espera ser interrogada sobre sus acciones, y ser recompensada o castigada, según la índole de sus actos, pues Dios, al instaurar la religión como una fortificación para proteger a los hombres y ennoblecerlos, eleva a aquel que la respeta y lo asciende a la cúspide de la grandeza. Sigue, por ende, para con los que gobiernas y administras, la senda de la religión, y la vía de la más recta orientación; aplica las penas fijadas por el Altísimo, pero normándolas conforme a la posición y la culpabilidad del individuo. No discontinúes esta práctica; no la descuides y ni difieras la punición de los culpables; tu negligencia, a este respecto, debilitaría la confianza que puedes tener en ti mismo. Decídete en el cumplimiento de tus deberes ajustado estrictamente a los preceptos recibidos y basados en la sunna; apártate de las innovaciones y las presunciones; de esta manera mantendrás tu fe y tu integridad a salvo. Observa fielmente tus compromisos; si prometes un favor, cumple con tu palabra; recibe a (los solicitantes) con bondad, o bien despídelos cortésmente; cierra los ojos a los defectos de tus administrados. Guarda tu lengua de hablar falsedades y embustes; ten en repulsión a los intrigantes, porque, acogiendo a los embusteros o a quienes osan serlo, sería atraerte un serio daño, tanto inmediato como mediatamente, en todas tus empresas; porque el embuste tiene por principio el pecado y la falacia y acaba en la doblez y la intriga. Por otra parte, el intrigante no es jamás sincero; el que da oído a las intrigas pierde la confianza de sus amigos, y no logra nunca éxito alguno. Acoge a los hombres probos y veraces; apoya a los nobles en sus justos derechos, sé bienhechor para con los débiles y respeta los vínculos del linaje; obra así con el deseo de agradar a Dios, de hacer triunfar su causa, de merecer su recompensa y gozar de la dicha en la vida futura. Reprime tus malas pasiones y los abusos; aparta de ellos tu pensamiento y

muestra a tus súbditos que, sobre este particular, eres irreprochable. Apégate a la equidad en su administración; gobiérnalos conforme al buen derecho e inspirado en la conciencia que conduce hacia la senda de la sana orientación. Sé dueño de ti mismo al primer instante de cólera, y procura siempre proceder con dignidad y prudencia; en todos tus asuntos, no te dejes descarriar por el arrebato ni por la petulancia. No digas jamás, "puesto que yo mando, puedo hacer lo que me place"; pues esto lesionaría prontamente tu concepto y debilitaría tu confianza en el Señor, ¡enaltecido sea! Sirve al ser Supremo con sincera devoción, con firme convicción y sepas que el reino es de Él; lo concede a quien quisiera, y lo suspende a quien le pluguiera. Nada cambia más rápidamente que la benevolencia de Dios, nada lesiona más prontamente que su venganza cuando quiere castigar a los hombres poderosos, los ingratos que ocupan una alta posición en el Estado y que, desagradecidos de los favores del Señor, gozan orgullosamente de los bienes que Él les ha deparado en su bondad. Aparta tu alma de la codicia, y, si quieres amasar tesoros, que sean los de la virtud, de la piedad, de la justicia, de los esfuerzos para mejorar las condiciones de tus gobernados e incrementar la prosperidad de su país, de averiguaciones hechas a fin de conocer bien su situación, y de cuidados que tú habrás puesto para no verter su sangre y socorrer a los afligidos. Sepas que las riquezas que uno acumula en sus arcas no fructifican; más bien, crecen y aumentan cuando uno las emplea por el bien de los súbditos, para pagarles lo que les es legalmente debido y aligerar sus cargas. He ahí cómo se establece la prosperidad pública; he ahí lo que efectúa la buena disposición de un gobierno; con un tal jefe el pueblo puede contar con venturosos días; un estado parecido traerá consigo tiempos dichosos durante los cuales la potencia del país y su prosperidad están asegurados. El tesoro que más debes estimar, es tu posibilidad de invertir el dinero por el progreso del Islam y de

los muslimes. Destina de ello partes a los amigos de emir-el-muminin (príncipe de los creyentes) —antes que la tuya—, para con los cuales tú tienes obligaciones. Haz cuanto pueda contribuir a su bienestar y su decorosa subsistencia: si tal hicieras se afirmaría la gracia divina sobre ti; merecerás mayores bienes del cielo, y tendrás todas las facilidades para cobrar las recaudaciones y recoger los impuestos suministrados por los súbditos y el país que tú administras. El pueblo, viéndose rodeado de tu justicia y benevolencia, será más sumiso a tu autoridad y resignado a tus disposiciones. Esfuérzate en ejecutar lo que te he prescrito sobre este capítulo y que tus méritos respectivos sean señalados. De todo el dinero que se adquiere, nada es durable, excepto aquel que se gasta en aras del Señor. Sepas apreciar, incluso recompensar, el reconocimiento de las personas a quienes has hecho algunos servicios, cuídate bien de que el mundo y sus vanidades no te hagan olvidar los terrores del día del juicio final y no te lleven a menospreciar el cumplimiento de tus deberes. El menosprecio acarrea la negligencia, la negligencia ocasiona la perdición. Que tu labor sea por el servicio y el amor a Dios, con la esperanza en una amplia recompensa, porque el Señor ha derramado ya sobre ti sus favores en este mundo y ha mostrado para contigo una gran benevolencia. Que la gratitud por sus bondades sea tu amparo y tu apoyo, a fin de que te añada todavía las gracias y los bienes con que te ha colmado, pues el Altísimo concede a los hombres agradecidos los premios proporcionales al grado de su gratitud; retribuye a los hombres virtuosos según sus acciones; mas exige estrictamente lo que le es debido por los beneficios que les otorga y por el favor que les demuestra. No desestimes ningún pecado; no condesciendas con el envidioso; no muestres indulgencia al corrupto; no admitas al infiel; no finjas con el enemigo; no creas al intrigante; no confíes en el traidor; no tomes por amigo al licencioso; no sigas al extraviado; no loes al hipócrita; no desprecies a na-

die; no rechaces al pobre que te demanda socorro; no favorezcas al frívolo; no prestes atención al bufón; no quebrantes tus compromisos; no temas al fanfarrón; no manifiestes cólera; no cedas al orgullo; no alejes la esperanza; no te exhibas jactancioso; no apruebes las acciones del estólido; no cejes de bregar por la vida futura; no pases tus días refunfuñando; no cierres los ojos a la conducta del injusto, sea por cautela, sea por temor a su poder; no intentes obtener en este mundo la recompensa que te espera en el otro.

»Consulta a menudo a los doctores de la ley; obra con prudencia; toma la opinión de los hombres experimentados, de los dotados de inteligencia, entendimiento y sabiduría. No admitas en tus consejos a individuos que llevan una vida blanda o son notorios por su avaricia; no les escuches, porque sus pareceres hacen más mal que bien, pues nada perjudica tan inmediatamente a tu plan de proporcionar la dicha a tus súbditos como la avaricia. Si tienes avidez de dinero, recibirás mucho y darás poco, cosa que te impedirá, frecuentemente, lograr éxito en tus negocios, porque solamente podrás contar con el afecto de tus subordinados en tanto no tocas su dinero y no los oprimes.

»Trata siempre con bondad a tus colaboradores que te sirven con abnegación; concédeles favores y buenas dádivas, evitando la cicatería. Sabe que la avaricia fue la que indujo al hombre al primer acto de desobediencia para con su Señor, y el hombre desobediente tendrá por posición la ignominia. Por ello Dios ha dicho: "Y a quienes el Altísimo preserva de la avaricia serán bien aventurados". (Corán, sura LXIV, vers. 16).

»Despeja la vía de la liberalidad con equidad; haz que todos los muslimes compartan tu sombra y estés seguro que la liberalidad es la más bella cualidad del hombre. Que ella devengue para ti una segunda naturaleza; sé generoso por placer y por sistema. Pasa revista a tus soldados inspeccionando sus divanes y sus situaciones; págales sus haberes y abastécelos ampliamen-

te de subsistencias, a fin de que, con la ayuda de Dios, se liberen de la pobreza, adquieran mayor vigor en apoyo tuyo y se entreguen a servirte con el corazón más animoso, y mejor dispuesto que nunca. Para un hombre investido de una autoridad como la tuya, casi soberana, bástale la dicha de ser misericordioso para con sus tropas y sus súbditos, haciéndoles gozar de su justicia, su protección, su equidad, solicitud, simpatía, bondad y liberalidad.

»Renuncia definitivamente a los hábitos censurables de esta vida para ceñirte a la excelencia de la virtud; obra constantemente de acuerdo con este principio y hallarás, con el favor del Señor, el éxito, la salud y la felicidad. Sepas que el ejercer la justicia es la cosa más primordial a los ojos de Dios; es la balanza por medio de la cual Él regla las desavenencias que tienen lugar entre los hombres. Sustentando esta balanza con inteligencia y equidad, se estabilizan las condiciones de los súbditos en buen estado, se mantiene la seguridad de los caminos, se alivia la situación de los oprimidos, la gente obtiene sus derechos, la vida se mejora, todo el mundo cumple con sus obligaciones y con el deber de obediencia. Cuando la justicia se administra con ecuanimidad, Dios concede salud y paz, la religión florece, la influencia de la ley revelada y de la sunna fluye en su curso. Sé tenaz por la causa del ser Supremo; evita la depravación; aplica las penas prescritas por el Señor, pero sin precipitación; hazlo sin hastío ni excitación; sujétate al juramento; aprovecha de la experiencia; escucha con atención; habla acertadamente; da justicia a los litigantes; detente ante la duda; se exigente en cuanto a las pruebas; que la deferencia y la condescendencia no tengan sobre ti ningún influjo, a fin de que tu conducta esté al abrigo de reproches. Procede con reserva y lentitud; examina, reflexiona, considera bien antes de tomar una decisión y humíllate ante el Señor. Sé clemente para con tus administrados, su-

miso a las leyes y reflexivo en derramar la sangre; no la viertas sin razón, porque es de un gran valor a los ojos de Dios.

»Atiende al impuesto territorial al que los súbditos están sujetos; Dios lo ha instituido para entronizar al islamismo, contribuir al bien y la elevación de los musulmanes, para consolidar su defensa, entristecer y afligir a sus enemigos y los enemigos de la religión, para humillar y rebajar a los incrédulos tributarios.[2] Distribuye los productos respectivos con justicia, con equidad y de una manera que todos participen en ellos por igual. No eximas a nadie de pagarlo; que el noble sea obligado a ello a pesar de su nobleza, el hombre rico, no obstante sus riquezas; que tu secretario Jo pague asimismo tus allegados, los oficiales de tu casa y los domésticos; pero no impongas a la gente más de lo que pueda soportar; no le recargues excesivamente. Como la recaudación del impuesto debe siempre seguir su curso, obliga tú a todos a satisfacerlo; de este modo obtendrás la aprobación general. Sepas que al nombrarte en el cargo que desempeñas se ha querido que fueras un tesorero, un guardián y un pastor de rebaño (raíi). He aquí por qué se designa con el término “raía” (grey, súbditos) al pueblo sometido a tu autoridad. En efecto, tú eres el pastor y el guardián de tus súbditos. No tomes pues nada de ellos, excepto lo que te dén espontáneamente, y empléalo en su beneficio, su bienestar y la corrección de sus costumbres. Desígnales administradores hábiles, prudentes, plenos de experiencia y conocimientos adquiridos por la práctica administrativa, hombres versados en el arte de gobernar y plenos de honestidad. Auméntales sus ingresos, cuestión que se incluye en los deberes indispensables que te son impuestos y que te obligan de una manera especial; nada debe distraerte o desviar tu mente de ello. Si le das una preferencia particular cumpliéndola dignamente, obtendrás de tu Señor nuevos dones; gozarás de una bella reputación y te granjearás el afecto de los pueblos. Con ello contribuirás al bien pú-

blico y se derramará la abundancia en tu país; el progreso experimentará su incremento en tus ámbitos y una prodigalidad de mieses cubrirá el suelo de tus provincias; el producto de los impuestos se multiplicará, las riquezas abundarán en tus arcas y, por las dádivas hechas a cuenta de tu tesoro particular, conseguirás asegurar la conformidad de tus tropas y la tranquilidad del pueblo. Esto hará encomiar tu administración y ponderar tu justicia, incluso por tus enemigos. En todas tus empresas serás distinguido por la justicia, la potencia, los medios eficaces de tu acción y la fuerza de tus numerosas tropas. Empéñate pues preferentemente en este objetivo que te rendirá, si Dios quiere, loables resultados.

»Destina en cada una de las provincias que componen tu gobierno a un hombre de confianza que te tenga al corriente de los actos de tus subalternos y te haga saber, por escrito, lo que hacen y cómo se comportan. De tal modo te encontrarás como si estuvieras con cada uno de esos empleados tuyos y espectador de todos sus procederes. Si deseas dirigirles una orden, reflexiona primero sobre las consecuencias que pudiera tener, si te parecen favorables y útiles, ya se trate de rechazar a un enemigo, o de dar consejo o de determinar medidas administrativas, expídela; de lo contrario, espera hasta que hayas consultado a hombres avezados e instruidos, luego tomarás las medidas para la ejecución de tu designio. Sucede a veces que una persona habiendo reflexionado sobre un asunto en que tiene algún interés, lo ejecuta con todo el éxito que esperaba; seducido por este resultado, cede a la ufanía, obra sin prevención, falla su objetivo y se pierde.

»En todos tus proyectos, actúa con resolución; dirígelos personalmente y de una manera vigorosa, contando con la ayuda de Dios y sujetándote a su divina voluntad.

»Expide con regularidad y tú mismo los quehaceres cotidianos, y no los difieras para mañana, porque otros asuntos y nue-

vos sucesos pueden presentarse y te impiden terminar lo que habrías aplazado. El día que acaba de pasar está perdido con todo lo que en él se debía hacer; si tú has diferido para el día siguiente lo que habías de hacer en aquél, tendrás ante ti doble tarea que te agobiaría al punto de perder el ánimo. Expidiendo puntualmente tu trabajo diario, ahorrarás fatigas a tu cuerpo y tu espíritu, y conseguirás organizar sólidamente la administración del Estado que riges.

»Atiende a los hombres honorables y escoge de entre ellos a aquellos en quienes habrás reconocido el carácter virtuoso, la amistad que te profesan y los servicios que son capaces de aportarte con sus consejos. Admítelos en tu intimidad y trátalos generosamente. Protege a las honestas familias cuya fortuna ha venido a menos; proporciónales socorros y mejora su situación, a efecto de preservarles su decoro. Ocúpate personalmente de velar por los indigentes y los afligidos; busca a aquellos que carecen del medio de hacer llegar sus quejas hasta ti y a los que, sumidos en la miseria y el desprecio, no tienen ni idea de cómo reclamar sus derechos. Confía a los hombres de bien el deber de recoger los informes acerca de esta gente; que lo hagan de la manera más discreta comunicándote los datos sobre la situación de esos desdichados y sus menesteres, a fin de que tú tomarás en seguida las medidas pertinentes para aliviarles, con la ayuda del Señor, sus condiciones aflictivas. Vela asimismo por los desamparados, y sobre todo las viudas y los huérfanos; asígnales pensiones a cargo del tesoro público. Imita en esto la bondad y la caridad del Príncipe de los creyentes, ¡que Dios lo realce!, y depárales un vivir más benigno; Dios te concederá en cambio su bendición y multiplicará tus bienes.

»Destina a los ciegos pensiones pagaderas por el erario; da prelación y mayor cuota a los que de entre ellos portan el Corán y mejor lo saben de memoria. Establece casas de asilo para los musulmanes enfermos; dótalas de personal para que los cui-

de y de médicos para tratarlos; obséquiales sus gustos, en tanto ello no signifique despilfarro del dinero público. Aun concediendo a los hombres lo que les corresponde y satisfaciéndoles sus anhelos legítimos, uno no logra contentarlos: jamás se resignan a quedar tranquilos antes de haber expuesto sus menesteres a sus administradores; esperan constantemente obtener más de lo que uno les ha dado, y alcanzar mayores favores que los ya recibidos. Por eso los administradores, viéndose abrumados de tantas solicitudes que desvían su atención de asuntos que son más importantes, soportan a veces con impaciencia los quehaceres y las fatigas que experimentan.

»El hombre que quiere ser justo porque sabe que ello le será benéfico en esta vida y le depara una bella recompensa en la otra no se compara con aquel que se preocupa únicamente por lo que puede acercarle a Dios y atraerle la misericordia divina; por eso yo te recomiendo ser de fácil acceso, muéstrate de buen grado a los que vienen a tratar contigo sus asuntos. Recibe a esas gentes con amabilidad y complacencia; háblales en tono suave y domina tus emociones al interrogarlos; escúchales con benevolencia y manifiéstales tu afabilidad; sé bondadoso para con ellos y, al concederles una gratificación, hazlo con generosidad y buena voluntad, a fin de ganar el mérito de una acción virtuosa y obtener la recompensa correspondiente. No desluces las dádivas que confieres, mencionándolas cada rato; el dar por el simple gozo de dar, es un acto siempre provechoso, si Dios quiere.

»Sírvete de las lecciones que este mundo proyecta ante tus ojos y de la historia de soberanos y jefes que han vivido en épocas pasadas y en pueblos ya extinguidos; luego, en todo lo que te atañe, toma por amparo la obediencia al Altísimo, la resignación a su divina voluntad, la fiel observancia a las prescripciones de su ley, el celo por el mantenimiento de la religión y el respeto para el libro revelado. Evita todo lo que se aparta de

ello todo lo que a ello se opone y todo lo que puede ocasionar la cólera de Dios.

»Toma conocimiento de las sumas de dinero recogidas por tus empleados, asimismo de las que gastan; impídeles allegarlas por vías ilícitas o gastarlas con despilfarro. Procura tener frecuentes deliberaciones con los ulemas; consúltalos y admítelos en tu familiaridad. Que tu pasión sea encauzada siempre por los preceptos de la sunna, por hacerlos respetar y distinguirte por las nobles y elevadas cualidades.

»Que entre tus cortesanos y tus privanzas sea distinguido particularmente aquel que, al verte cometer una falta no tema advertírtela secretamente y señalarte el mal de tu conducta, pues los individuos como éste son los más leales de tus amigos y partidarios.

»Asigna a los oficiales de tu corte y a tus secretarios una hora fija, de cada día, para que se presenten ante ti con sus expedientes, los resultados de sus deliberaciones y los informes que hayan recabado sobre los menesteres del país que tú gobiernas, y los asuntos de tus súbditos. Presta un oído atento a lo que ellos te exponen, estudia detenidamente los documentos que te presentan, aplicándoles todo tu espíritu y toda tu inteligencia; examínalos repetidamente. Aquilata las disposiciones que piensas tomar; procede en seguida, apoyado en el Señor, a poner en ejecución lo que coincide con los principios de la justicia y la prudencia. Si algunas de las medidas que te proponen no responden a estos principios, obra con toda circunspección y demanda nuevos informes fehacientes. No aludas nunca un favor que hayas hecho a un súbdito o un extraño; no aceptes nada de nadie, excepto la lealtad, la rectitud y la devoción al Príncipe de los creyentes y sus intereses; que estas cualidades sean las únicas que inspiren tus favores.

»Comprende bien lo que te escribo en esta carta; releela frecuentemente, y tómala por regla de tu conducta. En todas tus empresas invoca la ayuda de Dios, y ampárate en su voluntad, porque Él está siempre dispuesto a sostener el bien y a los que lo practican. Que todas tus acciones tengan por finalidad primordial la aquiescencia del ser Supremo, el mantenimiento de su religión, el realce de sus profesantes, la afirmación de su posición, el impartir justicia a la nación, sean musulmanes, sean tributarios, y acrecentar su bienestar. Ruego al Todopoderoso ampararte, guiarte y tenerte en su santa guarda. Salud».

Los historiadores refieren que cuando este escrito fue publicado, suscitó la admiración general, y que Almamún, al escuchar su lectura, exclamó: «Ciertamente Abu-et-Tayeb (es decir, Taher) no ha omitido nada aquí de lo que concierne al mundo, a la religión, la dirección de los negocios, la prevención, el arte administrativo, el bien del reino y el de los súbditos. Enseña a hacer respetar la autoridad del soberano, a mostrar obediencia a los califas y a consolidar su imperio. En estos consejos todo se encuentra; nada falta». En seguida hizo expedir copias de esta misiva a todos sus gobernadores de las provincias, a efecto de que les sirviera de guía y regla. Este es el mejor tratado que he conocido sobre esta materia, y ¡Dios más sapiente!

Capítulo LII

SOBRE EL FATIMÍ (QUE HA DE APARECER HACIA EL FIN DEL MUNDO). DIVERSAS OPINIONES QUE SE PROFESAN AL RESPECTO. LA VERDAD SOBRE EL TEMA PUESTO EN CLARO

Es bien notoria la opinión sostenida por los musulmanes a través de los tiempos, de que, hacia la consumación de los siglos, debe necesariamente aparecer un hombre de la familia del Profeta, a fin de apoyar a la religión y hacer prevalecer la justicia. Incorporados a su séquito los verdaderos creyentes, se convierte en amo de los reinos islámicos y se intitula «Al Mahdí» (el dirigente). Entonces vendrá Ad-Daddjal (el Anticristo), y tendrán lugar los acontecimientos que han de señalar la proximidad de la hora final (del mundo), acontecimientos indicados en las compilaciones de las Tradiciones auténticas. Después de la venida del Daddjal, Jesús desciende (del cielo) y lo mata, o bien (según otra opinión) desciende con el (Mahdí) para ayudarle a matar al Daddjal, y, al hacer su oración, tendrá a el Mahdí por imam (jefe de la oración). A este respecto, los muslimes citan la autoridad de ciertas Tradiciones reproducidas[1] por los imames (o doctores en esta materia), mas cuya autenticidad ha sido impugnada. Se intenta corroborar a estas Tradiciones mediante algunas crónicas (recogidas de otra parte). Los sufistas de ulteriores tiempos adoptan un sistema particular en lo que se refiere al Fatimí, y una manera propia, para demostrar (su venida); acaso apoyen sus argumentos en las revelaciones extáticas que sirven de base a su doctrina.

Vamos a citar las Tradiciones que se han coleccionado a ese propósito; indicaremos las objeciones que se han hecho al particular, y daremos a conocer las autoridades en quienes se apoyan para negar su autenticidad. En seguida mencionaremos la doctrina de los sufistas, y su opinión sobre ese punto. De esta manera esperamos poner al lector en posición de conocer la verdad.

Digamos pues que varios imames han divulgado Tradiciones relativas a el Mahdí, y que, entre ellos se cuentan Tormodzí,[2] Abu Dawoud,[3] Albazzar,[4] Ibn Madja,[5] Al Hakim,[6] At-Tabaraní[7] y Abu Yaala-el-Mauselí.[8] Hacen remontar estas Tradiciones a los Compañeros del Profeta, tales como Alí Ibn Abbas, Ibn Omar, Talha, Ibn Masud, Abu Horéira, Anás, Abu Saíd-el-Jodrí, Omm Hobaiba, Omm Salama, Thaubán, Qorra Ibn Iyas, Alí-el-Hilalí y Abdallah Ibn-el-Harith Ibn Djazí. La validez de los «isnades»[9] juntamente con estas Tradiciones ha sido impugnada por algunos doctores, tal como lo indicaremos. Las personas que se ocupan en el estudio de las Tradiciones saben, además, que la «improbación» precede a la «justificación»,[10] y que, si descubrimos que algunos de los hombres citados en el «isnad» de una Tradición han sido tachados de negligencia, o de mal memoria, o de inexactitud, o de debilidad (como autoridad), o de falta de dictamen, ello afecta a la autenticidad de la Tradición y perjudica a su valor.

Si se nos objetaría que semejantes imputaciones desfavorables pueden alcanzar a los referidos autores de los dos «Sahihes», responderemos que los doctores en Tradiciones reconocen unánimente la exactitud de lo que Al Bujarí[11] y Moslem[12] han relatado en esas colecciones, y que el pueblo musulmán siempre ha estado de acuerdo en aceptar dichas obras y reglar su conducta conforme a las indicaciones que ellas contienen, pues, el consenso general constituye el fundamento más eficaz para el mantenimiento y la defensa (de todo principio).

Desde este punto de vista, ninguna otra obra puede emparejarse con los dos «Sahihes», y sin embargo sabemos, según se ha transmitido, que los «isnades» de estas dos compilaciones han dado lugar a observaciones críticas de parte de los doctores versados en la ciencia de las Tradiciones.

Abu Bakr Ibn Abi Jaithama[13] ha tratado el tema a fondo, a juzgar por (los pasajes) que Sohailí[14] asienta sobre la autoridad de ese doctor, en la compilación que encierra el conjunto de las Tradiciones relativas a el Mahdí. Una de estas Tradiciones[15] es notable por el carácter extraño de su «isnad» Abu Bakra-el-Iskaf[16] la cita en su obra intitulada «Fauaíd-el-Ajbar» (noticias útiles), diciendo que Malik Ibn Anas[17] la recibió de Mohammad Ibn-el-Monkader,[18] quien la había recibido de Djaber.[19] Hela aquí: «El Enviado de Dios ha dicho: "El que es incrédulo respecto a el Mahdí es un infiel; el que es incrédulo tocante al Daddjal es infiel". Hasta donde me acuerdo, ha dicho la misma cosa acerca de la salida del sol, que debía efectuarse por el lado de occidente. La singularidad de todo esto salta a los ojos».[20] Sólo Dios sabe si la vía por la que se hace remontar esta Tradición hasta Malik sea buena o mala, pero lo cierto es que, según los doctores, Al Iskaf es sospechoso (como autoridad) y tiene la reputación de un inventor (de Tradiciones).

Tormodzí y Abu Dawoud han reproducido (acerca de el Mahdí) una Tradición que hacen remontar hasta Ibn Masud.[21] Declaran haberla obtenido de Asem Ibn Abi-n-Nodjud,[22] uno de los siete «lectores»,[23] que decía haberla recibido de Zirr Ibn Hobaish,[24] a quien había sido comunicada por Abbdallah Ibn Masud. Yo oí —dice éste— al Profeta pronunciar estas palabras: «Aun cuando no quedara de la existencia del mundo más que un solo día, Dios prolongaría ese día hasta que hubiere enviado un hombre mío, o un miembro de mi familia, cuyo nombre será homónimo del mío, y cuyo padre llevará el mismo nombre que mi padre». He ahí el texto de Abu Dawoud, que dio sin agregar-

le palabra. «Por otra parte, ha dicho, en su famosa epístola:[25] Lo que (Abu Dawoud) ha insertado en su libro, sin agregarle ninguna observación, es (para él) irreprochable». Tormodzí refiere la misma Tradición bajo esta forma: «El mundo no desaparecerá hasta que un hombre de mi familia reine sobre los árabes; cuyo nombre coincidirá con el mío». La cita también con esta variante: «Hasta que un hombre de mi familia gobierne». Luego añade: «Ambas Tradiciones son buenas y auténticas». En otra ocasión la narra apoyado en la autoridad de Asem, quien la hace remontar hasta Abu Horeira.[26] Según el Hakim, la misma Tradición ha sido relatada por (Sofyan) Ath-Thaurí,[27] Shóba,[28] Záida,[29] y otros imames del pueblo musulmán, basados en Asem. Añade: «Todas las Tradiciones que Asem hace remontar a Zirr, y éste a Abdallah (Ibn Masud), son "sanas" auténticas.[30] Según he podido comprobar por las pruebas deducidas de lo que conocemos de la vida de Asem, éste era realmente uno de los grandes imames del pueblo musulmán».[31] Ahmad Ibn Hanbal[32] ha dicho, sin embargo, respecto de Asem: «Era un hombre de bien, lector asiduo del Corán, virtuoso y digno de fe, pero Al-Aamash[33] tenía mejor memoria que él». Shóba prefería a Al Aamash, como tradicionista más exacto, y Al-Idjlí[34] titubeaba en admitir las Tradiciones que Asem decía tener de Ziri y de Abu Wáil,[35] dando a entender así que consideraba como débil el valor de las Tradiciones que Asem había referido según estos dos personajes. Asem, dijo Mohammad Ibn Saad,[36] era digno de confianza; si bien que incide a menudo en errores en sus relatos. Según Yaaqub Ibn Sofyan,[37] había incorrección en lo que refería. Abderrahmán Ibn Abu Hatem,[38] se expresaba así: «Yo hice observar a mi padre que Abu Zaraa[39] había declarado que Asem era digno de confianza»; pero él me respondió: «Ese no es su carácter (o "sitio"). Ibn Oleya[40] decía hablando de aquél: "Todos los llamados Asem tienen mala memoria". Para mí, dice Abu Hatem,[41] yo lo

considero como verídico, y acepto sus Tradiciones como buenas; mas, con todo, no era el "hafidh" (un buen memorista). An-Nesaí[42] difiere de parecer acerca de Asem. Según Ibn Harrash,[43] había reparo en lo que Asem narraba. Abu Djafar-el-Aqilí[44] declara que Asem sólo adolecía de mala retentiva. «En lo que sabía de memoria, dice Daraqotní,[45] había cierta falla». Yahya Ibn-el-Qattan[46] afirmaba: «Nunca he conocido a un hombre llamado Asem que no tuviere mala retentiva». Contaba asimismo que había oído a Shóba expresarse así: «Asem Ibn Abi-n-Nodjud nos refería Tradiciones, mas hay que desconfiar de las fallas humanas». Adz-Dzahabí[47] decía del mismo: «Es de un talento sólido como lector coránico, no lo es completamente como tradicionista; aunque verídico, está sujeto a equivocarse. Sus Tradiciones son pasables». Si se objeta a todo esto que los dos jeques (Al Bujarí y Moslem) han reproducido las Tradiciones suministradas por él, responderemos que éstos no las dan únicamente sobre su autoridad, sino sobre la de otro tradicionista junto con la suya.

Abú Dawoud ha publicado basado en el mismo sujeto una Tradición que remonta a Fitr Ibn Jalifa,[48] a Qasim Ibn Abi Morra o Bezza,[49] a Abu Tofail,[50] a Alí, que declara haber oído decir al Profeta (su suegro): «Aun cuando no quedara del tiempo más que un día de existir, Dios enviará a un hombre de mi familia que llenará la (tierra) de justicia tanto como está llena de iniquidad». Si bien que Ahmad (Ibn Tanbal) y Yahya Ibn-el-Qattan e Ibn Moín,[51] y Nesaí, y otros doctores hayan declarado a Fitr digno de confianza, Al-Idjlí ha dicho de éste: «Sus Tradiciones son pasables, pero hay en él algo de parcialidad (shiismo) Ibn Moín ha afirmado en una ocasión: "Es digno de confianza y shiita". «Pasábamos muchas veces junto a Fitr sin detenernos —dice Ahmad Ibn Abdallah Ibn Yunis;[52] era rechazado (por todo el mundo) y no escribimos jamás sobre su dictado». En otra ocasión dijo: «Pasaba yo junto a él sin detenerme, y lo dejaba

allí como a un perro». «No podía servir de prueba a un narrador» —dice Daraqotní—. «Yo cesé de relatar Tradiciones basadas en su autoridad» —afirma— Abu Bakr Ibn Aayash,[53] porque pertenecía a una mala secta. «Es un descarriado; indigno de confianza», —dice— Al Djordjaní.[54]

La Tradición siguiente ha sido reproducida por Abu Dawoud haciéndola remontar a Alí mediante la serie siguiente: de Harún Ibn-el-Mogaira, de Amr Ibn Abi Qais, de éste a Shoaib, y de Shoaib a Abu Ishaq-en-Nasafí (o As-Sabiaí).[55] Este refiere que él había oído decir a Alí, mientras miraba a su hijo Al Hasan: «Este hijo mío es un "sayed" (jefe), tal como el Profeta lo intituló, y de su médula saldrá un hombre que llevará el nombre de vuestro Profeta, y le asemejará por el carácter, mas no por la figura». En seguida Alí añadió: «y que llenará la tierra de justicia».

Harún declaró que él tenía la Tradición siguiente de Amr Ibn Abi Qais, que la recibió de Motarref Ibn Taríf,[56] que la tenía de Abul Hasan, que la recibió de Hilal Ibn Amr, que había dicho: «Yo oí a Alí declarar que el Profeta había manifestado: «Un hombre vendrá de allende el río (el Oxus); se llamará Al-Hareth, y su vanguardia estará bajo las órdenes de uno llamado Mansur. Este allanará y afirmará (el camino) ante la familia de Mahoma, tal como la tribu de Qoraish lo afirmó ante el Enviado de Dios. Todo creyente debe ayudarle y obedecerle. A esta Tradición Abu Dawoud no añadió ninguna observación.[57] En otro lugar, el mismo (doctor) dijo de Harún que era un shiita. Soleimán[58] ha dicho que esto es cuestionable. Según el propio Abu Dawoud, Amr Ibn Abi Qais era sin reproche, pero había error en sus Tradiciones. "Era verídico —dice Adz-Dzahabí— pero incidía en equivocaciones, y, en cuanto a Abu Ishaq As-Sebiaí, si bien que se hayan citado Tradiciones apoyadas en su autoridad en los dos sahihes, se sabe, sin embargo, de una manera positiva que, en los últimos tiempos de su vida, padecía de tras-

tornos, y, por lo que respecta a las palabras transmitidas por él como provenientes de Alí, la indicación de la serie por la que habían llegado está trunca. Igualmente sucede con la Tradición referida por Abu Dawoud, basada en Harún Ibn-el-Mogaira". En cuanto a la serie de la segunda Tradición, diremos que tanto Abul Hasan como Hilal Ibn Amr son personas desconocidas; no se sabía nada de Abul Hasan, si no es que Motarref Ibn Taríf lo ha citado como una de sus autoridades.[59]

La Tradición siguiente fue reproducida por Abu Dawoud, Ibn Madja y Al-Hakim, en su «Mostadrak». Les había llegado por la vía que sigue: de Omm Salma[60] a Saíd Ibn-el-Mosayab, [61] de éste a Alí Ibn Nafil, y de Ibn Nafil a ellos. Omm Salina refirió que ella había oído decir al Profeta: «Al Mahdí será de mi posteridad y de los descendientes de Fátima». Abu Dawoud anuncia así la Tradición, y sin agregar ninguna observación. Ibn Madja la presenta bajo esta forma: «Al Mahdí es de los descendientes de Fátima», y Al Hakim la refiere de este modo: (Omm Salina ha dicho): «He oído al Profeta hacer mención del Mahdí», y añadió: «Sí, es (un personaje) real, un descendiente de Fátima». (Al Hakim) la comunica, sin declararla auténtica y sin desecharla; pero Abu Djafar Al Aqilí ha declarado que era débil, que no se conocía sino por Alí Ibn Nafil, y que no podría aceptarse bajo la palabra de este personaje.

Abu Dawoud ha reproducido otra Tradición que hace remontar a Omm Salma; la recibió de Saleh Abul Jalil, quien la había aprendido de uno de sus amigos, el cual decía haberla aprendido de Omm Salma que ella había oído decir al Profeta: «A la muerte de un cierto califa, habrá desacuerdos, y uno de los habitantes de Medina saldrá para refugiarse en la Meca, y algunas gentes de la Meca irán adonde él y lo harán abandonar la ciudad contra su voluntad; luego le prestarán el juramento de fidelidad, entre el Rokn y el Maqam,[62] y se enviará de Siria contra él un cuerpo de tropas que será tragado por el desierto

en un punto situado entre la Meca y Medina. Cuando los hombres vean aquello, los Abdal[63] de Siria y los bandos de los habitantes de Iraq vendrán a buscarle y le prestarán el juramento de fe y homenaje. En seguida surgirá un qoraishita, cuyos tíos maternos pertenecerán a la tribu (himyarita) de Kalb; luego éste enviará contra ellos un ejército, y alcanza la victoria. Eso es (lo que se llamará) la expedición de Kalb. Y grande será la desilusión de los que no habrán asistido a la toma del botín de los kalbitas. En seguida repartirá esas riquezas, y, para con el pueblo, conformará sus acciones a la Sunna de su Profeta, y el islamismo se estabilizará sólidamente sobre la tierra. Permanecerá siete años, luego morirá, y los musulmanes rogarán por él. Abu Dawoud añade: «Algunos dicen, basados en la autoridad de Hisham,[64] que permanecerá nueve años, o, según otro relato, siete años». Da todavía esta Tradición apoyado en la autoridad de Abul Jalil (Saleh, precitado), quien la tenía de Abdallah Ibn-el-Hareth,[65] el cual la había recibido de Omm Salrna. Con esto se ve que este tradicionista había advertido la poca certitud del primer «isnad» (aunque) los hombres citados allí sean del número de los cuya autoridad está comprobada por los dos Sahihes, y cuyo carácter jamás ha sido censurado ni desestimado. Algunas personas han dicho que esta Tradición provenía de Qatada,[66] quien la había aprendido de Abul Jalil. Qatada era, sin embargo, un fullero,[67] y había dado esta Tradición con un «isnad» imperfecto;[68] ahora, ninguna Tradición puede ser aceptada de un fullero, excepto casos especificados por Abu Dawoud.

Abu Dawoud, seguido por Al Hakim ha reproducido, apoyado en la autoridad de Amran-el-Qattan, una Tradición que Abu Saíd-el-Jodrí[69] había transmitido a Abu Nadra,[70] quien la había enseñado a Qatada, el cual la había comunicado a Qattan, Hela aquí: «El Enviado de Dios ha dicho: "Al Mahdí es uno de los míos; tendrá la frente luciente y la nariz aguileña; llenará el

mundo de equidad y justicia tanto como ha sido lleno de iniquidad y opresión. Reinará siete años". Tales son los términos en que Abu Dawoud la ha narrado, sin agregar ninguna observación. Al Hakim la da bajo esta forma: "Al Mahdí será un miembro de nuestra casa; tendrá la nariz saliente, aguileña, luciente; llenará la tierra de equidad y justicia tanto como ha sido llena de iniquidad y opresión. Los años de su vida serán tanto. (El Profeta) abrió entonces la mano izquierda y extendió el pulgar y el índice de la mano derecha, manteniendo cerrados los otros tres dedos". "Esta Tradición —dice Al Hakim—, es sana, si se examinara conforme a las normas puestas por Moslem, sin embargo él no la reprodujo, tampoco Al Bujarí". Los doctores difieren de dictamen sobre el valor que había de asignar a las Tradiciones provenientes de Amrán-el-Qattan. Al Bujarí no cita nunca nada de él, a menos que su declaración se halle confirmada por la de otro tradicionista. Tampoco menciona la autoridad de Yahya-el-Qattan, como tradicionista. Yahya Ibn Moín dice (de Amrán): "Su autoridad carece de fuerza", y en otra ocasión: "No vale nada". «Yo quisiera —dice Ahmad Ibn Hanbal— que sus Tradiciones fueran "sanas". Según Yazid Ibn Zoraiaa,[71] era de la secta Haruríya,[72] y juzgaba como lícito pasar a filo de espada a las gentes del "Qibla"».[73] «Es una autoridad débil», dice Nesaí. «Yo interrogué a Abu Dawoud sobre ese sujeto — dice Abu Obeid-el-Adjirí—[74] y me respondió: Fue uno de los partidarios de Al Hasan (nieto de Mahoma), y no he oído acerca de él más que el bien». En otra ocasión le oí decir (de Amrán): «Su autoridad es débil; en vida de Ibrahim Ibn Abdallah Ibn Hasan,[75] emitió varias decisiones jurídicas muy severas, por las cuales autorizaba (a las gentes de su partido) derramar la sangre (de los musulmanes)».

Tormodzí, Ibn Madja y Al Hakim han reproducido una Tradición de Abu Saíd-el-Jodrí, la que les había llegado por la vía siguiente: de Al Jodií a Abi-s-Sieldiq-an-Nadjí, de éste a Zaid-

el-Aam,[76] quien la había en seguida comunicado. Al Jodrí dice: «Temiendo que después (de la muerte de) nuestro Profeta, alguna cosa grave pudiera suceder, interrogámosle sobre el particular. Y él nos respondió: “Ciertamente, entre mi pueblo se encontrará Al Mahdí; aparecerá en el mundo y vivirá cinco o siete o nueve; que se añade allí el complemento”.[77] Nosotros preguntámosle qué eran esas cifras, y él aclaró: años. Luego dijo: «Un hombre vendrá entonces a encontrarle y le dirá: “Dadme algo, ¡oh Mahdí! y éste le verterá en el faldón de su manto tanto (dinero) cuanto aquel podrá cargar”. En tales términos Tormodzí relata la Tradición, y aclara que está pasable. A veces la hace remontar a Al Jodií por otra vía, y de éste al Profeta. Ibn Madja y Al Hakim la reproducen en esta forma: «Al Mahdí será de mi pueblo; si fuere breve (su permanencia entre ellos), quedará siete (años); si no nueve. Mi nación gozará, durante ese tiempo, de un bienestar tal que jamás se ha oído de algo semejante; la tierra producirá todas las cosas comestibles, y nada de ello se conservará; el dinero circulará entonces a montones, y un hombre se presentará y dirá: “¡Oh Mahdí! dadme”; y el Mahdí responde: “Toma”. Aunque Daraqotní y el imama Ahmad Ibn Hanbal y Yahya Ibn Moín hayan declarado que la autoridad de Zaid-el-Aammí como tradicionista es buena, y que Ibn Hanbal lo coloca por encima de Yazid-ar-Raqashí[78] y de Fadl Ilm Isa, sin embargo, Abu Hatem ha dicho de él: “Es débil (como tradicionista); pone por escrito las Tradiciones (en vez de aprenderlas de memoria), y no se puede apoyar en él como autoridad”. Ibn Moín, hablando de otro tradicionista, manifiesta que la autoridad de Zaid-el-Aammí no vale nada. Dice en otra ocasión: “Pone sus Tradiciones por escrito y es de débil autoridad”. “Peca de bien retener”, dice Al Djordjaní —“No es sólido, expresa Abu Zaraa, es endeble, débil como tradicionista”. Abu Dawoud declara, no obstante, que ello no es así; por otra parte, Shóba ha dado Tradiciones basadas en su autoridad. “Es de una autori-

dad débil", dice Nesaí». —«Todo lo que relata, dice Ibn Aadí,[79] es de endeble valor, asimismo la autoridad de los que él cita, y, si bien que Shóba haya dado Tradiciones según ese hombre, puede decirse que jamás ha citado una autoridad más débil». Se ha dicho que la Tradición dada por Tormodzí sirve para explicar la que Moslem ha relatado en su Sahih, y que proviene de Djaber.[80] Este refiere que el Profeta había dicho: «En los últimos tiempos de mi nación habrá un califa que verterá el dinero sin cómputo». Esta Tradición explica también —dicen—, la que proviene de Abu Saíd (el Jodií), y que es conocida así: «El Profeta ha dicho: Habrá uno de vuestros califas que repartirá el dinero vertiéndolo (a puñados)». Se sabe, por otra vía, que éstos dos personajes (Djaber y Abu Saíd) han comunicado esta última Tradición bajo la forma siguiente: «El Profeta ha dicho: Hacia el fin del tiempo habrá un califa que distribuirá el dinero sin cálculo».[81]

En la compilación de Tradiciones publicada por Moslem, no se encuentra mención alguna de Al Mahdí, y nada que pruebe que ese personaje sea designado por las Tradiciones (dadas arriba). Al Hakim refiere, bajo la forma siguiente, una Tradición suministrada por Aauf-el-Aarabí,[82] que la daba basada en la autoridad de Abi-s-Siddiq An-Nadji, quien la atribuía a Abu Saíd-el-Jodrí: «El Profeta ha dicho: La hora final (del mundo) no llegará hasta que la tierra esté llena de opresión, iniquidad y violencia. Entonces aparecerá un miembro de mi familia que la llenará de equidad y justicia tanto como había sido colmada de opresión y violencia». Al Hakim dice a propósito de esta Tradición: «Es sana si se le juzga conforme a las normas establecidas por los dos jeques (Al Bujarí y Moslem); sin embargo, éstos no la han reproducido». Al Hakim la refiere todavía de acuerdo con Soleimán Ibn Obeid, quien la había recibido de Abi-s-Siddiq An-Nadji, que la aprendió de Abu Saíd-el-Jodrí: —«En los últimos tiempos de mi pueblo —ha dicho el Profeta—, Al Mah-

dí aparecerá. Dios le derramará la lluvia; la tierra producirá para él sus plantas; repartirá el dinero a manos llenas; los ganados se multiplican y la población alcanza gran desarrollo. Vivirá siete u ocho… La palabra año es sobrentendida». Esta —dice Al Hakim— es una Tradición cuyo «isnad» es sano; los jeques, con todo, no la han reproducido. Además, ninguno de los seis (principales compiladores de Tradiciones) cita a Soleimán Ibn Obeid; pero Ibn Habban[83] lo cuenta en el número de los tradicionistas dignos de confianza, y nadie, según sabemos, ha mencionado nada acerca de él.

Al Hakim da de nuevo la misma Tradición según Asad Ibn Musa,[84] quien la había aprendido de Hammad Ibn Sálama,[85] el cual la había recibido de Matr-el-Warraq[86] y de Abu Harún-el-Abdí. Estos dos últimos la habían referido apoyados en la autoridad de Abi-s-Siddiq An-Nadji, quien la había recibido de Abu Saíd (el-Jodrí). Según éste, el Profeta había dicho: «La tierra será colmada de iniquidad y opresión; entonces aparecerá un hombre de mi linaje que reinará siete o nueve; llenará la tierra de justicia y equidad tanto como estaba llena de injusticia y opresión». «He ahí, dice Al Hakim, una Tradición sana, si se la juzga conforme a las reglas establecidas por Moslem». Ha hecho esa aclaración porque éste doctor ha dado las Tradiciones basado en la autoridad de Hammad Ibn Sálama y de Matr-el-Warraq, preceptor de éste. En cuanto al otro jeque mencionado por Al Hakim y llamado Abu Harún-el-Abdí, nadie se ha apoyado nunca en su autoridad; es bastante débil (de reputación) y sospechoso de embustero; mas no nos detengamos a referir todo lo que los doctores han dicho en desventaja suya. Por cuanto respecta a Asad Ibn Musa, que tenía esta Tradición de Hammad Ibn Sálama, y que la había comunicado a Al Hakim, se le designa por el apodo de «Asad-es-Sunna» (el león de la Sunna, del cuerpo de Tradiciones). Aunque Al Bujarí haya dicho de él: «Sus Tradiciones son "notorias", y que lo haya citado en su

Sahih, y que Abu Dawoud haya citado su autoridad en argumento contra Nesaí, ese mismo (Abu Dawoud) ha dicho de él, en otra ocasión: "Es un tradicionista digno de confianza, pero haría bien si dejara de componer" (colecciones de Tradiciones)».[87] Según Abu Mohammad Ibn Hazm, las Tradiciones de éste son recusables.

At-Tabaraní,[88] en su «Modjam mediano», relata la misma Tradición según Abu-s-Siddiq An-Nadji, quien la había aprendido de Al Hasan Ibn Yazid-es-Saadí, de la tribu de Bahdala, quien la había oído de boca de Abu Saíd-el-Jodrí, el cual la refería así: «Yo oí al Enviado de Dios decir estas palabras: Un hombre de mi nación aparecerá el cual profesará (las doctrinas de) mi Sunna. Dios hará descender para él la lluvia del cielo; la tierra le ofrecerá sus más bellos productos, y, gracias a él, ella se colmará de equidad y justicia tanto como estaba colmada de injusticia y opresión. Gobernará la misma nación durante siete años, y habitará Bait-el-Maqdes (Jerusalén)». Tabaraní dice de esta Tradición: «Varias personas la han dado basadas en la autoridad de Abu-s-Siddiq (An-Nadji); mas ninguna de ellas ha insertado otro nombre entre sí Abu-s-Siddiq y Abu Saíd (el-Jodrí). Vemos sin embargo que Abul Wasil la ha dado según Al Hasan Ibn Yazid, quien la había tenido de Abu Saíd». «Intaha» (fin). El hijo de Hatem[89] ha hecho mención de este Al Hasan Ibn Yazid; pero no nos proporciona ningún dato acerca de él, excepto lo que se encuentra en el «isnad», a saber, que había recibido Tradiciones de Abu Saíd, y las había transmitido a Abu-s-Siddiq. Adz-Dzahabí ha dicho, en su «Mizan», que es un personaje desconocido, mas Ibn Habban lo cuenta en el número de los tradicionistas fidedignos. En cuanto a Abul Wasil, el que refiere la Tradición basado en la autoridad de Abu-s-Siddiq, ninguno de los seis (compiladores de Tradiciones) lo cita; mas Ibn Habban hace mención de él, y lo incluye en el número de los tradicionistas veraces de la segunda generación. «Daba las Tra-

diciones, agrega, apoyado en la autoridad de Anas, Shoba, Attab y Bishr».[90]

Ibn Madja, en su «Sunan» (colección de Tradiciones), ha dado una Tradición proveniente de Abdallah Ibn Masud. La había recibido de Yazid Ibn Abi Ziad, quien la tenía de Ibrahim,[91] el cual la había aprendido de Alqama,[92] quien la había recibido de Abdallah. Hela aquí: «Mientras estábamos con el Profeta —dice Abdallah— se presentaron unos jóvenes de la familia Hashim. Al verlos el Enviado de Dios, sus ojos se rasaron de lágrimas y cambió de color. Yo le dije: "Aún observamos en vuestro semblante algunas cosas que nos causan pena. A lo cual él respondió: A los miembros de nuestra casa, el Señor ha querido concedernos la dicha de la otra vida. Después de mí, los pertenecientes a mi familia experimentarán desventuras; se les dispersará y expulsará hasta que vengan gentes del lado de oriente, trayendo consigo enseñas negras. Demandarán el bien, y no lo obtendrán; entonces combatirán, y vencerán y obtendrán lo que habían demandado. Mas ellos no aceptarán sino para darlo a un hombre de mi familia, el cual colmará la (tierra) de equidad tal como ha estado colmada de injusticia. Los de entre vosotros que verán tal suceso deben acudir a reunirse a ellos aun cuando fueren obligados a arrastrarse sobre Ja nieve (Intaha, fin)". Fue Yazid Ibn Abi Ziad quien refirió ésta Tradición, la cual es generalmente conocida de los tradicionistas bajo el nombre de la "Tradición de las enseñas". Según Shóba, Yazid era un "remontador", es decir, que hacía remontar hasta el Profeta varias Tradiciones de las que se ignoraba la filiación. "Yazid fue uno de los grandes imames de la secta shiita", dice Mohammad Ibn Fodail.[93] Según Ahmad Ibn Hanbal, no era un "hafidh", y en otra ocasión dijo de él: "Las Tradiciones que ha relatado no merecen ese nombre". —"Su autoridad es débil", dice Yahya Ibn Moín. —"Sus Tradiciones pueden ser aceptadas, dice Al Idjlí, y en los últimos tiempos de su vida las enseñaba". "Frá-

gilmente escribía sus Tradiciones, dice Abu Zaraa, y no se las debe nunca citar como pruebas auténticas". —"Su autoridad no es del todo fuerte", dice Abu Hatem. —"Yo he oído declarar —dice Al Djordjaní—, que sus Tradiciones eran de un valor débil". —"Yo no conocí a nadie que las haya desechado —dice Abu Dawoud— y, sin embargo, yo prefiero a otros tradicionistas". —"Es uno de los shiitas que habitan en Kufa —dice Ibn Aadí—, y, además de la debilidad de su autoridad, pone sus Tradiciones por escrito". —Moslem ha referido una Tradición ajustándose a Yazid, pero la ha apoyado en la autoridad de otro tradicionista. En resumen, la mayoría de los doctores está de acuerdo en tratar a Yazid como un tradicionista de poca autoridad, y los más destacados entre ellos han invalidado la "Tradición de las enseñas", la que se ha narrado según Ibrahim, Alqama y Abdallah. "No vale nada", dice Wakii Ibn-el-Djarrah,[94] y Ahmad Ibn Hanbal la juzga de la misma manera. Abu Qodama[95] ha dicho: «Yo oí a Abu Qsama[96] expresarse en estos términos respecto a la "Tradición de las enseñas", relatada por Yazid, basada en la autoridad de Ibrahim: «Si me jurara Yazid cincuenta veces (de que tenía esta Tradición de Ibrahim) no le creería. ¿Se advierte acaso, en esta Tradición, la doctrina de Ibrahim, o la de Alqama o la de Abdallah? Al Aqilí ha insertado esta Tradición en la lista de las consideradas como de autoridad débil, y Adz-Dzahabí ha declarado terminantemente que no es auténtica.

Ibn Madja ha reproducido una Tradición que se hace remontar a Alí, y que Yasin-el-Idjlí ha relatado según Ibrahim, quien la había recibido de Mohammad Ibn-el-Hanafiya, el cual la había aprendido de su abuelo[97] por mediación de su padre Alí. Yasin refiere que el Profeta había dicho: «Al Mahdí será uno de nosotros que somos miembros de la casa (del profeta); Dios lo santificará en una noche». Si bien que Ibn Moín haya dicho a propósito de Yasin que no tenía nada censurable, Al Bujarí ha manifestado, acerca de la misma persona, que su au-

toridad era discutible; ahora, esta expresión, en la terminología de Al Bujarí, equivale a «extremadamente» débil. Ibn Aadí ha citado esta Tradición de Yasin-el-Idjlí, en su «Kamel» y Adz-Dzahabí la ha incluido en su «Mizan», pero la señala como rechazada. «Se conoce, dice (Dzahabí), bajo el nombre de "Tradición de Yasin".

At-Tabaraní ha reproducido, en su «Modjam» mediano, una Tradición que hace remontar a Alí, quien dijo que había dirigido al Profeta la pregunta siguiente: «¡Oh Enviado de Dios! ¿Al Mahdí será de nosotros o de otra familia?» y que el Profeta le había respondido: «Ciertamente será de nosotros. En nosotros concluirá Dios su obra, tal como la ha comenzado por nosotros. Por nosotros los hombres serán liberados de su politeísmo; por nuestro medio Dios establecerá la concordia entre ellos, después de haberse estado en hostilidad abierta, tal como, por nuestro medio, ha infundido la armonía en sus corazones después de haberse estado en enemistad a consecuencia de su politeísmo». Entonces Alí dijo: «¿Serán verdaderos creyentes o infieles?» y el Profeta respondió: «Uno estará en la tentación y el otro será infiel». El nombre de Abdallah Ibn Lohaiaa[98] figura en el «isnad» de esta Tradición, pero la autoridad de éste doctor es débil, y su condición (como chocho) es bien conocida. Omar Ibn Djaber-el-Hadramí está citado allí también; pero su autoridad es aún más débil que la del anterior. Ahmad Ibn Hanbal ha dicho: «Omar ha relatado, basado en la autoridad de (su padre) Djaber, cosas inadmisibles. He sabido incluso que tenía el hábito de mentir». —«No es digno de confianza», dice Nesaí, quien añade en seguida: «En cuanto a Ibn Lohaiaa, era un anciano necio, de débil intelecto. Decía que Alí se hallaba en las nubes, y, cuando venía a sentarse con nosotros, fijaba su mirada en el firmamento, y decía: "Allá va Alí; acaba de pasar llevado sobre esa nube".

At-Tabaraní ha reproducido la Tradición siguiente como proveniente de Alí, quien había referido que el Profeta había dicho: «A finales de los tiempos, habrá anarquía en la cual los hombres se hallarán aprisionados como el oro en su ganga. No maldigan a las gentes de Siria; mas denigrad a los malos de entre ellas, porque en su seno habrá Abdal.[99] Pronto el cielo enviará contra las gentes de Siria un torrente que los dispersará a tal punto que si los zorros les atacaran no tendrán gran trabajo para vencerlos. Entonces surgirá un miembro de mi familia portando consigo tres enseñas. Se dice que (sus contingentes) serán de quince mil a lo más, o de doce mil a lo menos, y su grito de guerra: ¡mata!, ¡mata! Encontrarán siete insignias, debajo de cada una de ellas un hombre que reclama el imperio. Luego Dios los mata a todos, y restituye a los muslimes la concordia, el bienestar, su territorio y su (libertad de) opinar». El nombre de Abdallah Ibn Lohaiaa aparece en el «isnad» de esta Tradición, mas su autoridad es bastante débil y su condición bien conocida. Al Hakim, quien la refiere en su «Mostadrak», ha declarado que el «isnad» es sano; pero los dos doctores (Al Bujarí y Moslem) no la han acogido. En la forma en que Al Hakim la presenta se encuentra esta variante: «En seguida aparecerá el Hashimí, y Dios hará volver los hombres a la armonía, etc.», lo cual no se encuentra en la lección de Ibn Lohaiaa. El «isnad» de esta última forma es sano, tal como (Al Hakim) ha dicho.

Al Hakim ha reproducido en su «Mostadrak» una Tradición relatada por Abu Tofail, y se remonta a Alí. Abu Tofail la da basada en la autoridad de Mohammad Ibn-el-Hanafiya, el cual había dicho: «Estábamos en casa de Alí, cuando un hombre le preguntó acerca de Al Mahdí, y él respondió: ¡Cosa remota! Luego indicó con los dedos de la mano el número siete, y dijo: ¡Eso es! Él aparecerá hacia el fin del tiempo y en una época en que todo hombre que invocara el nombre de Dios será muerto. El Altísimo reunirá en torno de aquel un pueblo tan numeroso

y ligero cual los copos (de vapor) que forman las nubes; Dios infundirá la concordia en sus corazones. No sentirán nostalgia por nadie; no les causará alegría aquel que se incorporara a sus filas. Su número será el de los muslimes que combatieron en "Badr";[100] no los aventajaron los primeros, ni los alcanzarán los posteriores. Cuyo número será el de los amigos de Talut (Saúl) que pasaron el río con él».[101] Según Abu Tofail, Ibn-el-Hanfiya le dijo entonces: «¿Estás en pro de (Al Mahdí)? "Sí" —le contesté—. A lo que Ibn-el-Hanfiya agregó: "Saldrá de entre esas dos montañas"». —«Ciertamente manifesté yo—, no me alejaré de aquí nunca hasta el día de mi muerte». Y allí murió, es decir, en la Meca. Conforme a Al Hakim, esta Tradición es sana, si se la juzga de acuerdo a las normas seguidas por Al Bujarí y Moslem; mas, a nuestro parecer, no es auténtica sino conforme a las reglas de Moslem únicamente puesto que, en el «isnad» se encuentran los nombres de Ammar Adz-Dzahabí y de Yunis Ibn Ishaq,[102] personajes sobre la autoridad de los cuales Al Bujarí jamás ha dado Tradiciones. En el propio «isnad» se encuentra también el nombre de Amr Ibn Mohammad-el-Abqarí o Anqazí,[103] personaje del cual Al Bujarí jamás cita testimonio como definitivo, a menos de poderlo apoyar por el de otro tradicionista. Añádase a ello que Ammar era shiita. Si Ahmad (Ibn Hanbal), Ibn Moín, Abu Hatem, Nesaí y otros doctores han declarado que Ammar era una autoridad fidedigna, no es menos cierto que Alí Ibn-el-Madaní,[104] me ha referido, según Sofyan, que Boshr[105] Ibn Meruán le cortó los jarretes. —«Y ¿por qué?» —le pregunté yo—. «Porque él era shiita».

Ibn Madja ha reproducido una Tradición que remonta a Anas Ibn Malik[106] y que había pasado de éste a Abdallah (Ibn Masud), a Ishaq,[107] a Aakrama Ibn Animar,[108] a Alí Ibn Zaid-el-Yamamí, a Djafar, a Saad Ibn Abd-el-Hamid, de quien (Ibn Madja) la había recibido. Hela aquí tal como la relata Ibn Anas: Yo oí al Profeta decir: «Nosotros hijos de Abd-el-Mottaleb, es

decir, yo, Hamza, Alí, Djafar, Al Hasan, Al Hosain y Al Mahdí, seremos los señores de las gentes del paraíso». Si bien que Moslem haya referido alguna cosa según Aakrama Ibn Ammar, más bien lo hizo considerándolo como una autoridad secundaria. Algunos doctores lo han declarado débil (como autoridad), pero otros lo han señalado digno de confianza. «Es un tramposo, dice Abu Hatem Ar-Razí, y no debe aceptarse de él (ninguna Tradición) mientras no haya declarado positivamente que la ha aprendido auditivamente». En cuanto a Alí Ibn Ziad, Adz-Dzahabí, dice de él en su «Mizan»: «No se sabe quien sea», luego añade: «Su verdadero nombre era Abdallah Ibn Ziad». Por cuanto respecta a Saad Ibn Abd-el-Hamid, su autoridad ha sido declarada buena por Yaaqub Ibn Abi Shaiba,[109] y Yahya Ibn Moín ha dicho de él: «Nada se le puede reprochar». Pero Thaurí ha comentado sobre su carácter, parece que —dicen— lo había visto pronunciar erróneamente decisiones sobre cuestiones de derecho. «Era de los que cometían errores exagerados —dice Ibn Habban—, y no puede servir de autoridad». Ahmad Ibn Hanbal ha dicho: «Saad Ibn Abd-el-Hamid pretende haber oído explicar los libros de Malik en presencia del autor,[110] pero nadie quiere creer esta declaración. Él está aquí, en Bagdad, sin haber hecho jamás la peregrinación; ¿cómo pues los habrá podido oír explicar (puesto que Malik profesaba en Medina)?». Según Adz-Dzahabí, era de aquellos en quienes las palabras de los críticos no hacían ninguna mella.

Al Hakim ha reproducido, en su «Mostadrak», una Tradición que se hace remontar hasta Modjahed,[111] y de éste a Ibn Abbas,[112] sin nadie más. He aquí como la cuenta Modjahed: Abdallah Ibn Abbas me ha dicho: «Si yo no supiera que tú estás considerado como un miembro de la familia (del profeta) no te contaría las siguientes palabras del Profeta». —«Ciertamente —le dije yo— eso será para mí un secreto; sólo lo revelaré a quienes tú querrás». Entonces habló así: «De nosotros, gentes de la

casa (profetal), surgirán cuatro personajes (notables): As-Saffah, Al Mondzer, Al Mansur y Al Mahdí». —«Explícame por favor qué serán esos cuatro» —le dije yo—. «En cuanto a As-Saffah —aclaró él— quizá estará en el caso de matar a sus partidarios y perdonar a sus enemigos; por lo que respecta a Al Mondzer, dará (a los demás) mucho dinero, sin enorgullecerse de ello, y no conservará para sí más que una corta porción de lo que por derecho le corresponde; referente a Al Mansur, la victoria que alcanzará sobre sus enemigos le proporcionará la mitad de lo que el Profeta obtenía: —los enemigos del Profeta, hasta la distancia de dos meses de camino, han tenido pavor de él; los de Al Mansur, hasta la distancia de un mes, le temerán—; en cuanto a Al Mahdí, es aquel que llenará la tierra de justicia tal como ha estado llena de iniquidad (bajo su dominio) los animales vivirán en paz con las fieras, y la tierra arrojará (de su seno) trozos de su hígado»[113] —¿Qué es eso? —le pregunté y él me respondió: «Trozos de oro y de plata tan grandes como columnas». Según Al Hakim, el «isnad» de esta Tradición es sano, mas Al Bujarí no la ha reproducido, tampoco Moslem. Fue narrada por Ismaíl Ibn Ibrahim y nieto de Mohadjer, quien la había aprendido de su padre. Ahora bien, Ismaíl es débil (como autoridad) y, aunque Moslem haya reproducido (Tradiciones) siguiendo a Ibrahim, la mayoría de los doctores están de acuerdo en declarar que éste era asimismo (de una autoridad) débil.

Ibn Madja ha reproducido la Tradición siguiente según Thaubán:[114] «El Profeta ha dicho: Ante vuestros graves pecados tres personajes, todos hijos de califas, se combatirán, pero ninguno de ellos obtiene el poder. En seguida las enseñanzas negras se levantarán del lado de Oriente, y os matarán como jamás pueblo alguno haya sido sacrificado». —Luego mencionó algunas cosas de las cuales ya no recuerdo; en seguida añadió —: «Y, cuando vosotros lo veréis, prestadle el juramento de fidelidad, aun cuando debierais arrastraros sobre la nieve, por-

que se tratará de Al Mahdí, el vicario de Dios». Los individuos mencionados en el «isnad» de esta Tradición forman parte de aquellos cuya autoridad está citada en el Sahih, pero se ve allí también el nombre de Abu Qilaba-al-Djarmí,[115] personaje a quien Adz-Dzahabí y otros doctores consideran como tramposo; igualmente aparece el nombre de Sofyan Ath-Thaurí, cuyos disimulos son asimismo bien conocidos; cada uno de ambos daba los «isnades» incompletos,[116] sin declarar nunca netamente que los había aprendido por la vía auditiva. Por tanto esta Tradición no podría ser admitida. Se ve todavía allí el nombre de Abd-er-Razzaq Ibn Hammam,[117] personaje cuyos vínculos con la doctrina shiita eran notorios. Perdió la vista a finales de su vida, y sufrió trastornos mentales. «Relató Tradiciones acerca de las virtudes (del Profeta) —dice Ibn Aadí—, pero ninguno de sus datos concuerda con los de los demás tradicionistas. Se le ha reputado como partidario de la secta shiita».

Ibn Madja reproduce la Tradición siguiente como proveniente de Abdallah Ibn-el-Hareth Ibn Djaz-iz-Zabidí.[118] Este la había aprendido de Ibn Lohaiaa, quien la tenía de Abu Zaraa Omar Ibn Djaber-el-Hadramí, el cual la había recibido de Abdallah Ibn-el-Hareth. Este refiere que el Profeta había dicho: «Saldrán hombres del Oriente y allanarán el camino de Al Mahdí, es decir, a la soberanía. Según At-Tabaraní, esta Tradición no tiene otro garante que Ibn Lohaiaa, y ya habíamos dicho, a propósito de la Tradición de Alí, que At-Tabaraní ha reproducido en su "Modjam mediano", que Ibn Lohaiaa era débil (como autoridad) y su maestro Amr Ibn Djaber era aún más débil que él.

La Tradición que sigue ha sido reproducida por Al Bazzar, en su «mosnad»,[119] y por At-Tabaraní, en su «Modjam mediano»; nosotros la damos tal como la ha expresado este último: «Abu Horeira refiere que el Profeta había dicho: "Al Mahdí surgirá en mi pueblo; el menor tiempo que permanecerá será

de siete (años), o de ocho, o bien de nueve. Durante ese período, mi pueblo gozará de un bienestar que jamás había disfrutado; el cielo le enviará abundantes bienes; la tierra no escatimará especie alguna de sus frutos, y el dinero correrá a pilas. Un hombre se presentará y dirá: ¡Oh Mahdí! dadme, y éste le contesta: Tomad". Según At-Tabaraní y Al Bazzar, es por un solo individuo, Mohammad Ibn Meruán-el-Idjlí, que esta Tradición ha sido relatada. Al Bazzar agrega: "No se sabe si alguno lo hubiera continuado en ella". Abu Dawoud ha declarado a este tradicionista digno de confianza; Ibn Halaban es de la misma opinión, puesto que lo ha colocado en la lista de los tradicionistas fidedignos, y Yahya Ibn Moín ha dicho de él: "Es un hombre sano", y en otra ocasión: "No tiene nada reprochable". A pesar de estos testimonios, no se ha estado de acuerdo acerca del carácter de Ibn Meruán: "Yo no soy del concepto (de Ibn Moín)" —dice Abu Zaraa—. —"Yo vi a Mohammad Ibn Meruán-el-Idjlí —dice Abdallah, hijo de Ahmad Ibn Hanbal—; relataba Tradiciones en mi presencia, pero me abstuve decididamente de ponerlas por escrito, aunque algunos de mis compañeros escribieron bajo su dictado". Según eso, parece que el hijo de Ahmad Ibn Hanbal conceptuaba débil la autoridad de dicho tradicionista.

Abu Yahya-el-Mauselí ha reproducido, en su «Mosnad», la Tradición siguiente: Abu Horeira se expresa en estos términos: «Mi amigo Abul Qasim[120] dirigiéndome la palabra dijo: No sonará la última hora del mundo antes de que surja contra ellos un hombre de mi familia. Les fustigará hasta que retornen a la verdad». —¿Cuánto tiempo reinará? —preguntóle yo—. Cinco y dos —me respondió—. ¿Qué quiéren decir cinco y dos? —No lo sé, me contestó. Aunque el nombre de Bashir Ibn Nahik figure en el «isnad»; de esta Tradición; y que Abu Hatem haya dicho, «no se le puede citar como autoridad», los dos jeques (Al Bujarí y Moslem) lo han aceptado. Por tanto se ha considerado a Bashir como digno de confianza, haciendo caso omiso del

concepto de Abu Hatem. En el mismo «isnad» se ve el nombre de Mardja Ibn Radja-el-Yashkorí, personaje acerca de cuya veracidad no se está de acuerdo. Según Abu Zaraa, es digno de confianza; según Yahya Ibn Moín, es débil (como autoridad), y Abu Dawoud es también de ésta opinión, pero dice en otra parte que era un hombre sano. Al Bujarí inserta en su Sahih una sola Tradición basada en la autoridad de Mardja.

Abu Bakr-el-Bazzar ha reproducido la Tradición que sigue en su «Mosnad», y At-Tabaraní la ha insertado en sus dos «Modjames», el grande y el mediano, apoyados en la autoridad de Qorra Ibn Ayas:[121] «El Profeta ha dicho: Ciertamente, la tierra se colmará de opresión e iniquidades, y, entonces, Dios enviará un hombre de los míos, que tendrá el mismo nombre que el mío, y cuyo padre se conocerá por el mismo nombre que el de mi padre. Él la llenará de justicia y equidad tal como fue colmada de opresión e iniquidad; el cielo no negará sus lluvias y la tierra no reservará ninguna de sus plantas. Permanecerá entre vosotros siete, u ocho, o nueve, es decir, años». En el «isnad» de esta Tradición se encuentra el nombre de Dawoud Ibn-el-Mohabbi o Mohabber Ibn-el-Mohrim o Qahrem, quien la da como proveniente de su propio padre. Pues bien, la autoridad del uno y del otro es excesivamente débil.

At-Tabaraní reproduce, en su «Modjam mediano» la Tradición siguiente: Omm Habiba[122] refiere: «Yo oí decir al Profeta: Saldrán hombres del lado de Oriente en busca de un hombre (que pertenecerá) a la casa profetal; mas cuando se hallaran en un cierto desierto, la tierra los tragará. Los que quedarán atrás irán a juntarse con ellos y sufrirán igual suerte». Yo le dije: «¡Oh Enviado de Dios! ¿Qué sucederá a los que se les habrá hecho marchar a pesar suyo? —experimentarán la misma suerte que aquéllos —me respondió—; en seguida Dios suscitará a todos (y los juzgará) conforme a su intención». El «isnad» de esta Tradición contiene el nombre de Sálama Ibn-el-Abrash,[123] au-

toridad muy débil, y el de Mohammad Ibn Ishaq,[124] tradicionista falaz y que ha dado «isnades» falsos; además, lo único que se recibe de sus Tradiciones es lo que él dice expresamente haber aprendido por la vía auditiva.

At-Tabaraní inserta, en su «Modjam mediano», la Tradición siguiente, que proviene de Ibn Omar:[125] «El Enviado de Dios se hallaba con un grupo de partidarios suyos, tanto emigrados de la Meca como medinenses; Alí Ibn Abi Taleb, a su izquierda, y Al Abbas a su derecha. Una disputa surgió entre Al Abbas y un medinense, y éste dirigió a aquél palabras groseras. El Profeta tomó entonces la mano de Al Abbas y la de Alí, y dijo: De la médula de éste saldrá (un hombre) a fin de que la tierra sea colmada de opresión e iniquidad; de la médula de éste otro saldrá (otro hombre) a efecto de que la tierra sea colmada de justicia y equidad. Cuando vosotros veáis eso, unios al joven de la tribu de Tamim, porque vendrá del lado de Oriente, y será el portaestandarte de Al Mahdí». El «isnad» de esta Tradición encierra los nombres de Abdallah Ibn Omar-el-Omarí y de Abdallah Ibn Lohaiaa, personajes cuya autoridad es bien débil.

At-Tabaraní reproduce en su «Modjam mediano», la Tradición siguiente que proviene de Talha Ibn Abdallah:[126] «Este cuenta que el Profeta había dicho: Habrá una discordia durante la cual apenas se calmará un bando cuando otro iniciará su agitación, hasta que una voz haga oír desde lo alto del cielo estas palabras: "Vuestro emir es fulano"». En el «isnad» de esta Tradición se encuentra el nombre de Mothanna Ibn-es-Sabbah,[127] tradicionista cuya autoridad es muy débil. Además, ésta Tradición no menciona específicamente a Al Mahdí, y, si se la ha insertado en los capítulos y artículos biográficos dedicados a éste personaje, no es sino por una simple afinidad.

He ahí pues el conjunto de las Tradiciones que los imames han divulgado respecto a Al Mahdí y su aparición hacia el fin

del tiempo. Escasamente hay entre ellas, como acabamos de ver, un pequeñísimo número que está al abrigo de la crítica.

Los doctores que no crean en la venida de Al Mahdí se atienen a una Tradición relatada por Mohammad Ibn Jaled-el-Djondí, quien la había recibido de Abban Ibn Saleh,[128] el cual la había aprendido de Abu Aayash, quien la había dado sobre la autoridad de Al Hasan-el-Basrí,[129] el cual la tenía de Anas Ibn Malik, quien declaraba haber oído al Profeta decir estas palabras: «Ningún Mahdí, excepto Isa Ibn Mariam (Jesús, hijo de María)». Yahya-Ibn-Moín considera a Ibn Jaled como fidedigno. Al Baihaqí[130] advierte que esta Tradición no ha sido relatada más que por Ibn Jaled. Según Al Hakim, Ibn Jaled es un personaje desconocido. El «isnad» de esta Tradición ofrece variantes; a veces se da la Tradición tal como la hemos presentado, así como ha hecho —dicen— Mohammad Ibn Edris Ash-Shafií,[131] y a veces se dice que esas palabras del Profeta fueron relatadas por Mohammad Ibn Jaled según Abban, quien las había aprendido de Al Hasan (el-Basrí), el cual las atribuía al Profeta, sin mencionar al intermediario de quien las había recibido. Al Baihaqí ha dicho, censurando la lección de Mohammad Ibn Jaled: «Es un personaje del cual no se sabe nada, y que dio esta Tradición sobre la autoridad de Abban, quien la había aprendido de Abu Aayash, tradicionista que hoy día se deja a un lado, el cual la tenía de Al Hasan (el-Basrí), quien la atribuía al Profeta; el "isnad" está por tanto interrumpido. En suma, la Tradición es débil y trastornada». Algunas personas han dicho que las palabras: «Ningún Mahdí, excepto Isa», deben entenderse de la manera siguiente: «Ningún niño ha hablado en pañales excepto Isa».[132] Interpretan así la Tradición, a fin de que no se cite para probar que no habrá un Mahdí y para impedir que se la combine con otras Tradiciones (para llegar a esta conclusión). Por lo demás, la Tradición de Djoraidj[133] nos impulsa a rechazar esto, y otras cosas semejantes por extrañas.

Por lo que respecta a los sufistas: éstos en los primeros tiempos no se habían nunca aplicado a examinar estas cuestiones; en sus discursos se limitaban a enseñar cómo se mantiene la lucha espiritual por las prácticas (de la devoción), y a dar a conocer los estados de éxtasis y cambios de conceptos resultantes. Los shiitas imamitas y los de la secta rafidita discurrían (por su lado) sobre la preeminencia de Alí, sobre su derecho al imamato, dignidad que el Profeta, a lo que pretendían, le había legado, y sobre la obligación de repudiar la autoridad de los dos jeques (Abu Bakr y Omar), tal como lo hemos dicho.[134] Más tarde, surge entre ellos el dogma de la impecabilidad del imam, y las obras que tratan de sus doctrinas se multiplican. Los ismailitas, del propio seno de los shiitas, profesan luego la deificación del imam, por un acto de unción; otros pretenden que los imames ya muertos retornarán al mundo, sea en persona, sea por una especie de transmigración; otros esperan la vuelta del imam que la muerte les había arrebatado, y otros, en fin, creen que la autoridad suprema volverá a las «gentes de la casa» (o miembros de la familia de Mahoma). En apoyo de estas opiniones citan las Tradiciones que acabamos de exponer relativas a Al Mahdí, y algunas otras todavía. Después, entre los sufistas ulteriores, se puso a discurrir acerca de la revelación extática y lo oculto detrás del velo de los sentidos. Muchos de ellos profesaron, de una manera absoluta, ya la infusión de la divinidad en el cuerpo del imam, ya la identidad completa del imam con Dios. En ello concordaron con los imamitas y los rafiditas, que admitían la divinidad real de los imames, o bien la infusión de Dios en los cuerpos de estos personajes. La doctrina de la existencia del «Qotb»[135] y de los «Abdales»[136] empezó asimismo a enseñarse entre ellos, doctrina similar a la profesada por los rafiditas respecto al imam y los «naqibes».[137] Embebiéronse de las enseñanzas shiitas, y profundizáronse en la observancia de sus prácticas al punto que, para justificar su costumbre de usar la

«jirqa»,[138] decían que Alí había revestido con ella a Al Hasan-el-Basrí al hacerle tomar el compromiso de seguir exactamente la «vía»,[139] y que ellos tenían esta práctica de Al Djonaid,[140] uno de sus principales doctores. Pues no se posee ninguna Tradición auténtica que nos autorice a creer que Alí haya hecho eso. Por lo demás, esa «vía» no era peculiar de Alí; pertenecía igualmente a otros Compañeros del Profeta, todos eran camaradas en la vía de la religión. Además, esta particularización de Alí a exclusión de los demás, junto a otras circunstancias, huele fuertemente a shiísmo, y da a entender que los sufistas se habían ingresado a esta secta y militaban en sus filas. Los libros escritos por los rafiditas-ismaílitas y por los sufistas de tiempos posteriores están llenos de cosas concernientes al «Fatimí esperado», y semejan a las que acabamos de referir. Los sectarios de los dos partidos se enseñaban mutuamente sus respectivas historias, aunque, de ambos lados, no descansan sobre base sólida. Algunos de ellos apoyan sus relatos en la tesis expuesta por los astrólogos tratando de las conjunciones (de los planetas), tesis de la misma especie que la que tiene por tema los «Malahim» (grandes catástrofes). Hablaremos de las. Malahim en el capítulo siguiente.

Entre los sufistas de los tiempos posteriores, los que más han escrito sobre el Fatimí son: Ibn-el-Arabí-el-Hatimí,[141] quien habla de ello en su «Aanqá Mogrib»;[142] Ibn Qassí,[143] el cual lo menciona en su «Kitab Jali-n-Naalain»; Abd-el-Haqq Ibn Sabín,[144] y su discípulo Ibn Abi Wasil, en su comentario sobre este último libro. Lo que ellos dicen acerca del particular se compone casi enteramente de enigmas y alegorías, apenas ellos o sus comentadores dan alguna explicación. Según Ibn Abi Wasil, su doctrina, sobre ese punto, se resume así: «Es por medio de la profecía que la verdad y la buena dirección se han manifestado a continuación de la ceguera y el extravío. En seguida viene el califato, luego la monarquía, luego se degenera en despotismo,

orgullo y vanidad. Ahora bien, puesto que se sabe, por experiencia, que está en la vía de Dios hacer retornar todas las cosas a su punto de partida, se precisa que la profecía y la verdad retornen de nuevo mediante el buen gobierno (wilaia); luego vendrá (todavía) un califato, luego el "dadjal" (embuste, falsedad), que reemplazará a la realeza y la soberanía. En seguida volverá la infidelidad al estado en que estaba antes de la profecía». Con estos términos hacen alusión a lo que sucedió con la misión (de Mahoma): allí hubo primero la profecía, luego el califato, en seguida la monarquía; tres órdenes de una misma escala. Igualmente habrá el gobierno del Fatimí que será seguido por el «dadjal», es decir, la falsedad, que se designa metafóricamente por «la aparición del Daddjal» (el Anticristo), luego vendrá la infidelidad. Esto forma asimismo una escala de tres órdenes que corresponde a la primera. «Puesto que el califato —dicen— ha pertenecido por derecho a los Qoraish, conforme a una máxima fundada en el consenso general, derecho que la denegación de quienes lo ignoran no podría debilitar, se precisa que el imamato permaneciera en el qoraishí más próximo al Profeta. Si es en sentido manifiesto, esta dignidad corresponde a la posteridad de Abd-el-Mottaleb; si queda oculta, pertenecerá a uno de aquellos que hacen realmente parte del "ál" (la familia); ahora el "ál" (el familiar), es aquel que cuando se presenta no ignora a los suyos». En «Aanqá Mogrib» de Ibn-el-Arabí-el-Hatimí, ese personaje (el imama) es denominado «sello» (jatim) de los santos (auliá). Se le designa así para simbolizar el «ladrillo de plata», una alusión a una Tradición relatada por Al Bujarí, en el capítulo que trata del «sello de los profetas». —«El Profeta — dice— se expresó así: Mi caso es, con respecto a los profetas mis predecesores, como el de aquel hombre que construyó una casa, y que, para terminarla, sólo le quedaba el espacio de un solo ladrillo; yo soy ese ladrillo». Así pues, explican la expresión «sello de los profetas» por el ladrillo que sirve para com-

pletar el edificio. El personaje tal llamado es el profeta que ha obtenido el don de la profecía perfecta. Relacionan los diversos grados de santidad a los de la profecía, y dan a quien posee la santidad cabal el título de «sello de los santos», indicando con ello que ha alcanzado el grado que se denomina la «perfección (játima) de la santidad», tal como aquel que era el «sello de los profetas» había ocupado el grado que es la «perfección de la profecía». Y puesto que, en la Tradición precitada, el Legislador (inspirado) ha representado la perfectibilidad de la profecía como el «ladrillo de la casa», y al haber una analogía cabal entre los grados de la profecía y los de la santidad, se deduce figurativamente un mismo ladrillo: en la profecía, se conceptúa de oro, y en la santidad de plata, ya que la diferencia entre esos dos grados es como la que existe entre el oro y la plata. Es por ello que emplean el término «ladrillo de oro» para designar al Profeta, y que, por el vocablo «ladrillo de plata», indican a aquel santo (walí), el Fatimí esperado; el primero era el sello (játima) de los profetas, y el segundo el sello de los santos. He aquí, según Ibn Abi Wasil, lo que dijo Ibn-el-Arabí: «El imam esperado pertenecerá a la casa (del Profeta) y será uno de los descendientes de Fátima. Su aparición tendrá lugar en una época posterior a la héjira, por el equivalente de estas tres letras j f dj». Al emplear estas letras —dice Ibn Abi Wasil— entendía su valor numérico. La je, con un punto diacrítico encima, representa 600; la fe, hermana de la qaf, indica 80, y la djim con el punto abajo designa 3. Eso hace 683 años, o sea finales del siglo VII. Pues bien, como Al Fatimí no apareció a la expiración de ese periodo, unos de sus devotos secuaces pretendieron que esa era la fecha en que nacía, y que, por la palabra «aparición», hay que entender «nacimiento». Añaden que dicho Fatimí se mostraría hacia el año 710, y que sería el imam cuya aparición debía realizarse del lado de Occidente. Dicen también: «Puesto que debe nacer el año 683, tal como sostiene Ibn-el-Arabí, tendrá enton-

ces veintiséis años cuando se muestre». Agrega: «Y esta gente supone que la venida del "Daddjal" (el Anticristo) ocurrirá el año 743 del día mahometano; día que, según ellos, empieza a partir del de la muerte del Profeta, y que se completará a la expiración de mil años». Ibn Abi Wasil se expresa de este modo en su comentario sobre «Jali-n-Naalain»: «El Walí esperado, el sostenedor de la causa de Dios, es aquel que se designa con los nombres de "Mohammad-el-Mahdí y sello de los santos". No es un profeta, sino un santo (walí). Es su espíritu y su amigo quienes lo han enviado. El Profeta ha dicho: "El sabio es para su pueblo lo que un profeta para su nación". Y ha dicho también: "Los sabios de mi pueblo son como los profetas de Beni Israel". No se ha cesado de anunciar la venida del Fatimí, desde el comienzo del día mahometano hasta poco antes del año 500, que es la mitad de dicho día. Los jeques han continuado en proclamar, con celo siempre creciente que la hora de su venida está próxima, y que el tiempo de su aparición no tardará en llegar. Tal anuncio se hace sin interrupción (desde el fin de la primera mitad del día mahometano) hasta nuestra época. Dice en otra parte: «Según Al Kindí,[145] este walí será el mismo que oficiará la oración del mediodía a la cabeza del pueblo; él renovará el islamismo, desplegará la justicia, hará la conquista de la península española, y avanzará hasta Roma. Al apoderarse de ésta ciudad, irá a subyugar el Oriente, se adueña de Constantinopla y obtiene el imperio de toda la tierra. Los musulmanes adquieren una gran potencia, el Islam preponderará y la religión ortodoxa se manifestará resplandeciente; porque el espacio de tiempo que separa la oración del mediodía de la plegaria vespertina es un lapso de oración. En efecto, el Profeta ha dicho: "El intervalo entre esas dos horas es un decurso de deprecación". Al Kindí ha dicho también: «Las letras del alfabeto árabe, a excepción de las que llevan puntos diacríticos —se trata aquí de las letras aisladas que encabezan varios suras del Corán— tienen por valor

numérico la cifra de 743, hay además siete (años) daddjalya.[146] Luego, Jesús descenderá del cielo, a la hora de la plegaria vespertina; la paz se establecerá sobre la tierra, y marchará la oveja junto al lobo. Los pueblos no arábigos, habiéndose convertido al islamismo por mediación de Jesús, constituirán un reino cuya duración será de ciento sesenta años, suma de valores numéricos atribuidos a las letras (aisladas del Corán) que llevan puntos diacríticos, y que son "qaf", "ye" y "nun". El reino de la justicia, en este período, será de cuarenta años». «La expresión del Profeta que nos ha sido transmitida —agrega Ibn Wasil— y que está concebida así: "No hay Mahdí (dirigido) excepto Jesús", significa que no hay nadie cuya dirección igualare a la dirección de Jesús. Se ha dicho asimismo: "Nadie ha hablado en pañales, exceptuado Jesús"; mas este concepto está rechazado por varios tradicionistas, uno de los cuales es Djoraidj.[147] Se lee en As-Sahih que el Profeta ha dicho: «Esta autoridad continuará vigente hasta la llegada de la hora (final), o hasta que doce califas hayan gobernado (a los musulmanes), es decir, califas qoraishitas. Pues bien lo que ha tenido lugar muestra que ha habido cuatro de esos califas en los primeros tiempos del Islam, y otros habrá hacia su fin. El Profeta ha dicho: "El califato (durará) después de mí treinta" (años) o, según otra versión, "treinta y uno" o, según otra, "treinta y seis". Luego cesará de existir bajo Al Hasan (hijo de Alí), y en la época en que comienza la autoridad de Mohawia. Por eso tal comienzo de autoridad es califato, si se atiene al sentido primitivo del vocablo.[148] Mohawia es por tanto el sexto de esos califas; Omar Ibn Abd-el-Aziz es el séptimo: los otros cinco serán "miembros de la casa" (profetal) y de la posteridad de Alí. Esto encuentra su confirmación en estas palabras del Profeta (dirigidas a Alí): "Tú eres de ello Dzu-l-Qarnain".[149] Por el pronombre "ello" quería designar el pueblo (musulmán). Esta Tradición significa: Tú eres el califa del primer tiempo de este pueblo, y tu posteridad lo será en el último

(tiempo). Las personas que profesan la doctrina del “retorno”[150] se sirven a veces de esta Tradición para justificar su opinión. Para ellos el primer (tiempo) es aquel que será indicado por el hecho de que el sol sale del lado de occidente. El Profeta ha dicho también: «Cuando Kisra[151] perecerá, no habrá más Kisras, y cuando Qaisar[152] perecerá, no habrá más Qaisares. ¡Por vida de quien tiene mi alma en su mano! que tú gastarás por la causa de Dios los tesoros de los dos (reyes)». Pues Omar Ibn-el-Jattab gastó los tesoros de Kisra por la causa de Dios; y el que hará morir a Qaisar y gastará los tesoros de éste rey por la causa de Dios será el (Fatimí) esperado. —«Tal sucederá cuando aquel perderá Constantinopla. ¡Qué excelente emir es ése!, ¡qué excelente ejército es aquél!». —Tales fueron las palabras del Profeta. Gobernará (Al Fatimí) durante «bidón» (de años). Este vocablo «bidón» significa «cosa» o cierto número, desde tres hasta nueve, o, según otros, de tres a diez. En otra versión de la misma Tradición se lee cuarenta y setenta en lugar de «bidón» (con «tanuin»). Esta palabra «cuarenta» indica el número de años de su gobierno, y el de los cuatro últimos califas de su familia, quienes mantendrán después de él la autoridad que habrá fundado. ¡La paz de Dios sea sobre todos ellos! El propio autor dice en otra parte: «Las gentes que estudian los astros y las conjunciones (de los planetas) han declarado que la autoridad del (Fatimí) y de los miembros de su familia que lo sucederán ha de durar ciento cincuenta y nueve años. De tal suerte, el califato y la justicia florecerán durante cuarenta años, o setenta; luego el estado de las cosas sufrirá alteraciones, y el califato se convertirá en monarquía». En otro lugar, Ibn Wasil dice: «Jesús llevará a efecto su descenso en el momento de la plegaria vespertina, cuando tres cuartas partes del día mahometano habrían pasado». Agrega en otra parte: «Yaaqub Ibn Ishaq-el-Kindí declara, en su Kitab-el-Djafr,[153] libro que hace mención de las conjunciones (de los planetas), que en la época

en que la (gran) conjunción vendrá a efectuarse en el (signo de) Tauro y al comienzo de “DH”[154] —“el autor quiere designar el año 698 de la héjira”—; en dicha época, el Mesías descenderá (del cielo) y reinará sobre la tierra durante cierto tiempo. Sabemos por una Tradición que Jesús descenderá del alminar blanco que se halla al este de Damasco. Llegará revestido de dos “mahrudas”, es decir, de dos atavíos amarillos, tintos con azafrán y arcilla colorada. Con las manos apoyadas en las alas de dos ángeles; llevará un bucle tan oscuro que parecería salir de un “Dimás”;[155] cuando baje la cabeza dejará fluir de ella gotas (de agua); cuando la levante, caerán de la misma granos cual perlas, y tendrá varios lunares en el rostro. Según otra Tradición, tendrá una estatura mediana, y un cutis que tira a blanco bermejo. Otra Tradición nos da a entender que se casará en Al Garb (el Occidente), que es “dalu-el-badia”.[156] Esta Tradición significa que contraerá matrimonio con una mujer de ese lugar, y que le dará hijos. Su muerte —dicen— acaecerá al cabo de cuarenta años. Otra Tradición nos indica que Jesús morirá en Medina y será sepultado al lado de Omar Ibn-el-Jattab. En otra Tradición está dicho que Abu Bakr y Omar resucitarán entre dos profetas».[157] «Los shiitas —dice Ibn Abi Wasil— pretenden que (Al Fatimí) es el Mesías de los Mesías, perteneciente a la familia de Mahoma, y algunos de los sufistas le aplican la Tradición: “No hay más Mahdí que Jesús”, diciendo que eso significa: “No habrá Mahdí excepto aquel que será, para la ley mahometana, lo que Jesús ha sido para la ley mosaica; ese la seguirá y no abrogará nada de ella. Muchas otras historias cuentan del mismo género, para señalar la hora (de su venida), dar a conocer su persona y el lugar (en donde aparecerá)”. Como el tiempo ha transcurrido sin que hubiera habido el menor indicio de todo aquello, no tuvieron otro recurso que adoptar una nueva opinión, substraída (por ellos) a otra secta, tal como nuestro lector la verá a continuación. Dicha opinión está basada en suposicio-

nes etimológicas, en cosas meramente imaginarias y en indicios suministrados por la astrología judiciaria.

En semejantes ilusiones transcurrió la vida de los antiguos sufistas y los de ulteriores tiempos. En cuanto a los de nuestra época, la mayoría de ellos anuncian[158] la aparición de un hombre que renovará las ordenanzas de la religión y las prescripciones de la verdad. Esperan verle aparecer próximamente. Unos dicen que será de la posteridad de Fátima, y otros se explayan hablando de él. Hemos oído eso de un grupo cuyo decano era Abu Yaaqub-el-Badisí (nativo de Vélez de Gomera) y el más grande de los walíes (santos) del Magreb. Vivía al principio de esta octava centuria. Supe estas cosas de su nieto, Abu Zakariya Yahya, quien las sabía de su padre, Abu Mohammad Abdallah, el cual las había recibido del suyo: el walí Abu Yaaqub recién nombrado. He ahí todo lo que hemos leído y escuchado relativo a las opiniones de esos sufistas. Respecto a las informaciones que los tradicionistas han proporcionado a propósito del Mahdí, hemos hecho todo lo posible por reunirlas, a fin de presentarlas integralmente.

Ahora, es necesario penetrarse bien de esta verdad: ninguna tentativa hecha con el objeto de fundar una religión o un imperio puede alcanzar éxito, a menos que un fuerte partido se empeñe en apoyarla y contrarrestar toda oposición, hasta que Dios disponga el cumplimiento de su voluntad. Ya habíamos establecido este principio con pruebas concretas sacadas de la naturaleza de las cosas, y lo habíamos sometido a la consideración del lector. La fuerza del partido fatimita, e incluso de la tribu de Qoraish en general, está aniquilada en todas partes. Otros pueblos han surgido cuya potencia ha dominado a la de los qoraishitas. De éstos no queda más que una fracción ejerciendo alguna autoridad. Se compone de talibitas (o alauitas), descendientes de Hasan, del Hosain y de Djafar,[159] que se encuentran todavía en el Hidjaz, entre la Meca, Yanbó y Medina,

y viven dispersos en esa comarca, como señores de ella. Forman allí tribus nómadas, teniendo cada una su territorio particular, su gobierno propio y sus opiniones personales. El número de estas comunidades es de algunos miles. Si es verdad que Al Mahdí ha de aparecer, no podrá hacer preponderar su autoridad a menos que perteneciera a estos pueblos por el vínculo sanguíneo, y que Dios unificara sus corazones, a fin de que abrazaran su causa. Mas esto no puede realizarse sino con la ayuda de Dios. Si obtiene la fuerza y la solidaridad suficientes, podrá en seguida hacer prevalecer sus doctrinas y reunir a los demás pueblos en torno de ellas. Si Al Fatimí, pariente de esos alauitas, no procediera de esta manera, si intentara propagar su doctrina entre un pueblo y en un país cualquiera, sin contar con un partido para sostenerle y fuerzas para hacerle respetar, atenido únicamente a su simple condición de descendiente del Profeta para llegar a ello, no logrará su objetivo. Sería una tarea imposible, tal como lo hemos demostrado con pruebas irrefutables.

En cuanto a la opinión del vulgo, de gentes del pueblo carentes del raciocinio necesario para guiarles y de instrucción para ilustrarles, éstos reaccionan sin relación alguna y fuera de punto; esperan la aparición del Fatimí llevados simplemente por la fama respectiva, ignorando la verdad de todo lo que concierne a este personaje, verdad que acabamos de exponer. Esperan ordinariamente verlo aparecer en alguna provincia lejana, en cualquiera localidad de los confines del país, tal como el Zab,[160] en Ifrikiya, y el Sus, en el Magreb. Se ve a mucha gente, de débil mentalidad, dirigirse a un «ribat»[161] situado en Masa,[162] en el Sus. Van allí con la intención de permanecer hasta la llegada de dicho personaje, se imaginan que debe aparecer en ese «ribat», y que allí hará su iniciación. Han escogido ese lugar porque se encuentra en la vecindad del país de Guedala,[163] uno de los pueblos embozados, a cuya raza, según imaginan, perte-

necerá (el Fatimí), o bien porque creen que éstos nómadas se encargarán de sostener su causa. Suposiciones que carecen de toda justificación, excepto el aspecto extraño de esos pueblos (embozados). Forjan esos conceptos, porque nunca han tenido idea cierta acerca de las condiciones de estas tribus; no saben si son numerosas o no, si fuertes o débiles. (Pero ello les ha parecido ser así) porque los Guedala habitan un país lejano, adonde la autoridad de un gobierno establecido no podría hacerse sentir, situado, como está, completamente fuera de la frontera del imperio. Lo que los confirma en su opinión, es la idea de que el Fatimí no tolerará el yugo de la sumisión, no soportará la autoridad de ningún imperio, ni las decisiones de un gobierno cualquiera que fuere, ni la coerción de fuerza alguna. Eso es todo lo que ellos infieren a ese respecto. Varios individuos, de escasa inteligencia, se dirigen a dicho «ribat» con la intención de embaucar al pueblo y sustentarse en fundadores de una nueva doctrina, plan que sonríe a los espíritus ambiciosos cuando ceden a la inspiración del demonio o a su propia locura. De tal modo estas tentativas les cuesta con frecuencia la vida.

Nuestro profesor, Mohammad Ibn Ibrahim-el-Abbalí,[164] nos ha hecho el relato siguiente: «A principios del siglo VIII, y bajo el reinado del sultán (merinida) Yusof Ibn Yaaqub, un individuo que profesaba las doctrinas del sufismo, y que llevaba el sobrenombre de "Tuaizirí", que quiere decir "el pequeño tuaizirense",[165] apareció en "ribat" de Masa, y se dio por el "Fatimí esperado". Habiéndose hecho seguir por un crecido número de gentes del Sus, pertenecientes, unos a la tribu de Guezula,[166] y otros a la de Sanhadja, se hizo de tal modo poderoso que habría podido convertirse en muy temible. Los emires que gobernaban las tribus masamiditas concibieron aprensiones por su propia autoridad, y As-Saksauí[167] (uno de esos jefes) apostó a gentes que asesinaron a ese hombre en su lecho. De ese modo fue desbaratada aquella empresa. Cosa semejante tuvo lugar

entre los años 690 y 700[168] (1291-1300 de J. C.). Un individuo llamado Al Abbas surgió entre los Gomara (del Rif marroquí) y pretendió ser el Fatimí. Habiendo reunido una multitud de la ínfima clase, tomó por asalto la ciudad de Fez o Bades (Velez de Gomara), y quemó los zocos; en seguida marchó contra Al Mezemma (Alhucema), en donde murió asesinado sin haber podido llevar a cabo sus proyectos. Las tentativas de esta especie han sido muy frecuentes». Acerca de este tema el propio doctor nos contó un caso bastante singular. Había partido para hacer la peregrinación a «Ribat» Al Obbad o Ibad,[169] lugar donde el jeque Abu Medin o Médian[170] está enterrado, y que se encuentra sobre la montaña que domina Telmosan o Telmcen.[171] Viajaba con un descendiente del Profeta establecido en Karbola.[172] Éste iba acompañado de numeroso séquito, muchos discípulos y criados, y se le trataba con grandes miramientos. En todas partes por donde pasaba, los individuos, que eran compatriotas suyos, venían a proporcionarle dinero para sufragar sus gastos. «Durante nuestro viaje —agrega Al Abbalí— una intimidad bastante estrecha se formó entre él y yo, y me explicó el objeto de su venida con esos hombres: habían dejado Karbola con la intención de fundar la autoridad del Fatimí en el Magreb. Mas, cuando dicho jefe hubo visto las fuerzas de los Benimerines, cuyo sultán, Yusof Ibn Yaaqub, hacía a la sazón el sitio de Telmosan,[173] ordenó a sus partidarios regresar a su país. Hemos forjado un falso plan —díjoles—; no es este el momento oportuno». Se nota, por estas palabras, que a ese hombre no le faltaba prudencia y que advertía la imposibilidad del éxito en tanto no contara con un partido bastante fuerte para luchar contra el poder en turno. Viéndose sin medios de acción, y extranjero en este país, confesó su error y juzgó que ningún pueblo del Magreb era capaz de resistir a la asabiya merinida. Tuvo el buen sentido de reconocer sus ambiciosos proyectos y doblegóse ante la contundente realidad. Sólo le restaba convencerse de que

la asabiya de los Fatimitas asimismo la de los Qoraish ya habían dejado de existir, sobre todo en el Magreb. Pero la pasión latente por el triunfo de un Fatimí, se oponía sin embargo a tal convicción.

En los últimos siglos, manifestóse entre algunos árabes del Magreb una disposición a invocar a los hombres a mantener la verdad y los preceptos de la religión (sunna). En esas tentativas, no se tenía por objeto ni la causa de un Fatimí ni la de ningún otro individuo; solamente, de vez en cuando, surgía alguien que emprendía la tarea de sostener la sunna y poner límite a los actos reprensibles. Al aplicarse a dicha tarea, ganaba numerosos partidarios, cuyo principal anhelo era vigilar la seguridad de los caminos; porque los árabes nómadas, como dejamos apuntado, queriendo abastecer su propia subsistencia de la manera que les era la más natural, cometían grandes excesos. Aquellos reformadores hacían todo lo posible para poner un término a esos desórdenes, y procuraban ante todo establecer la seguridad de los viajeros. Desgraciadamente no había en esos árabes un fuerte arraigo del matiz religioso. Pues para ellos, el tornarse hacia Dios y volver a la piedad significa renunciar a las algaradas y el pillaje. De todas las prescripciones de la religión no conciben otra cosa; porque, el bandolerismo siendo el pecado al que se habían entregado antes de aproximarse a Dios, es al que se limita su renuncia. Al propio tiempo notamos que esos moralizadores y que pretenden hacer respetar los preceptos de la sunna no están muy versados en las diversas ramificaciones de la doctrina a imitar y a seguir (el ejemplo del Profeta). Todo su culto se reduce a no cometer robos ni actos de violencia, a abstenerse del bandolerismo, y luego procurar, con todo empeño, los bienes de este mundo y los medios del vivir a gusto. Una gran diferencia hay empero entre el trabajar por el bien público y el procurar los bienes mundanos; dos aspiraciones inconciliables. Una acción que no puede inveterar la fe en los corazones,

ni apartar las ambiciones de las vanidades de esta vida totalmente. El número de individuos (que toman parte en estas tentativas) no suele ser grande; su jefe oscila siempre entre los intereses de la religión y los suyos propios, sin preocuparse de sus partidarios; por ello, cuando muere, la empresa se detiene y su partido no tarda en disolverse. Ejemplo de ello es lo que sucedió a Qasim Ibn Mirra, miembro de la tribu (árabe) de Beni Kaab Ibn Soleim,[174] que existió en Ifrikiya en el siglo VII (de la héjira). Más tarde, otro hombre llamado Seada, que pertenecía a la familia de los Moslem, una de las fracciones nómadas de la tribu (árabe) de Riah,[175] experimentó la misma suerte. Éste era más religioso que aquél y más recto; mas, a pesar de ello, tampoco pudo consolidar a sus partidarios. Ya hemos indicado la razón, y referiremos la historia de estos dos hombres en su lugar correspondiente, cuando hablaremos de las diversas famas de la tribu de Soleim y de la de Riah. Posteriormente, otros individuos presentáronse con el mismo pretexto y han seguido la misma línea de conducta; revestidos (con el manto de la religión), hacen profesión de obrar en nombre de la sunna, aunque apenas observan lo mínimo de sus prescripciones; por tanto sus empresas no han tenido ningún resultado, y los secuaces que dejan tras sí tampoco pueden realizar nada útil.

Capítulo LIII

SOBRE LAS PREDICCIONES QUE CONCIERNEN A LAS DINASTÍAS Y LAS NACIONES. EN ESTE CAPÍTULO HABLAREMOS DE LAS «MALAHIM» (COLECCIONES DE PREDICCIONES), Y DAREMOS A CONOCER LO QUE SE ENTIENDE POR LA PALABRA «DJAFR»

Los hombres son llevados por una inclinación particular de su psique a anhelar saber lo que llegarán a ser y lo que ha de sucederles: la vida, la muerte, la prosperidad, la desdicha, he ahí las razones de sus preocupaciones. Se preocupan sobre todo de los acontecimientos de interés general, procuran saber la duración del mundo y de los imperios. Esta inclinación es natural al hombre, y le es innata; por eso vemos a muchas personas intentar obtener esos conocimientos por la vía de los sueños. Todo el mundo conoce las anécdotas narradas respecto a ciertos adivinos a quienes los reyes y las gentes del pueblo consultan en parecido caso. Incluso en nuestras ciudades se encuentra una clase de gentes la que, sabiendo cuán anhelan los hombres obtener informaciones sobre el porvenir, se hacen un oficio (de predecir los acontecimientos del futuro). Instalados en calles y tiendas a fin de ofrecer sus servicios a los que vienen a consultarles, reciben, desde hora temprana hasta el anochecer, las visitas de las mujeres de la ciudad, de los niños y de muchos individuos de débil inteligencia, que procuran saber qué secuela tendrán sus asuntos, y si es un provecho, una alta dignidad, una vivencia cómoda, unas relaciones amistosas o la enemistad que

ellos deben esperar. Unos operan trazando líneas sobre la arena, y otros arrojando guijarros o cuescos; otros todavía tratan de fijar sus miradas en los espejos y en los líquidos. Se denominan los primeros «monaddjimin» (astrólogos), los segundos «hasib» (calculadores) y los últimos «dareb-el-mandel».[1] Esas son las prácticas que se hallan divulgadas en las grandes ciudades, y que merecen toda reprobación, tanto más cuanto que la ley divina las ha censurado seriamente y que Dios priva a los humanos del conocimiento del futuro, excepto a quienes Él quiera iluminar por medio del sueno o del don de la santidad. Como son ordinariamente los reyes y los grandes jefes los que más se preocupan por esas cosas y que se interesan en ellas con la esperanza de enterarse del transcurso que su reino ha de persistir, los principales expertos en este arte encauzaron a él su especial atención. Por ello hallamos entre todos los pueblos algunas predicciones hechas por un adivino o por un astrólogo, o bien por (un hombre considerado como) un favorecido por la gracia divina, que anuncien, sea la próxima fundación de un reino o de una dinastía a que se aspira, sea las guerras y los conflictos que deben tener lugar entre esas naciones y otros pueblos, o sea, en fin, la duración de la dinastía interesada y el número de los soberanos de que se compondrá aventurándose incluso a dar los nombres. Esto está comprendido bajo la denominación «hidthan».[2]

Había entre los (antiguos) árabes adivinos y augures, a quienes se recurría en esas ocasiones. Ellos predijeron a aquellos árabes que poseerían un imperio y fundarían una dinastía. Cuando Shiq y Satih[3] interpretaron el sueño de Rabíaa Ibn Nasr, rey del Yemen, declararon que los yemenitas se dejarían dominar por los abisinios; que recuperarían luego la independencia de su país, y que después la verdadera religión y la soberanía se establecerían entre los árabes. Otra de esas predicciones fue la de Satih, quien, explicando el sueño del Mobadzan —

sueño a propósito del cual Kisra (Cosroes) envió a Abd-el-Masih para consultarle— anunció a éste que el imperio pertenecería a los árabes.[4] La raza berberisca ha dado también adivinos, de los cuales el más famoso era Musa Ibn Saleh,[5] quien, según unos, pertenecía a la tribu de Beni Ifren, y, según otros, a la de Gomera. Se conocen de él sentencias fatídicas redactadas en forma de verso y en el dialecto vernáculo. Encierran un gran número de predicciones, cuya mayor parte se refiere al imperio y las posesiones que los Zanata debían alcanzar en el Magreb.[6] Las gentes de esa raza transmiten los versos de Ibn Saleh de generación en generación, creyendo que éste había sido un santo (walí) o bien un adivino. Algunos de ellos pretenden que fue profeta, porque, según suponen, vivió mucho antes de la héjira.[7] ¡Y Dios mejor lo sabe!

Todo pueblo (que deseaba conocer el porvenir) invocaba las palabras de sus profetas, si existía en la época de éstos. Los israelitas, por ejemplo, tenían profetas que aparecían unos a continuación de otros y de los cuales obtenían informaciones cada vez que las solicitaban con insistencia. Bajo el dominio del Islam, se poseían muchas indicaciones de esta naturaleza, relacionadas, en general, a la duración que el mundo debía tener, y, en particular, a la duración de la vida de las dinastías. En los primeros tiempos del islamismo, estas noticias se apoyaban en los datos transmitidos por los Compañeros de Mahoma, y sobre todo por los judíos convertidos al islamismo: tales fueron Kaab-el-Ahbar[8] y Wahb Ibn Monabbeh.[9] A veces sacaban también esas nociones de los grandes fenómenos cuyos recuerdos se conservaban, y de interpretaciones conjeturales (que se les daban). Djafar-es-Sadiq[10] y otros miembros de la familia de Mahoma poseían mucho de esos datos, que apoyaban, quizá con razón, en revelaciones (kashf) que les acontecían en su calidad de «auliá» (santos). En efecto, puesto que hay que convenir en que parecidas comunicaciones habían sido efectuadas de

santos a sus parientes o descendientes, ya que el Profeta ha dicho: «hay entre vosotros inspirados»,[11] esos personajes, ocupan un grado de santidad muy elevado, poseen más derecho que nadie a obtener especiales distinciones del favor divino.

Después de ese periodo, cuando los musulmanes se entregaron a los estudios científicos y sistemáticos, y se hubieron traducido al árabe las producciones de los filósofos (griegos), se recurrió comúnmente a los astrólogos. Para todo lo que concernía a la persistencia del imperio y de las dinastías, y para todo lo que atañía a las cosas de interés general, esos astrólogos pronunciaban sus juicios conforme a las conjunciones astrales, y, para lo que se refería a los nacimientos y otros sucesos de interés particular, juzgaban según los aspectos planetarios indicaban al caso. (En las dos cuestiones) formaban sus juicios de acuerdo con la configuración que la esfera celeste había de ofrecer en el momento mismo en que cada suceso comenzaba.

Vamos a indicar ahora lo que los tradicionistas han relatado al respecto, y en seguida daremos los informes proporcionados por los astrólogos.

En lo que concierne al espacio de tiempo que la religión (musulmana) y el mundo deben permanecer, los tradicionistas poseen nociones sacadas del libro de As-Sohailí.[12] Este autor refiere, según Tabarí, una indicación que llevaría a creer que a partir del establecimiento del Islam el mundo debía durar quinientos años, indicación cuya falsedad está ahora evidente. Tabarí apoya esa aseveración de la manera siguiente: «Ibn Abbas nos ha transmitido estas palabras (de su primo Mahoma): "La duración de este mundo equivaldrá a una semana del otro mundo", mas no ha indicado el alcance. El sentido oculto que este concepto encierra es, probablemente, que la duración del mundo debe calcularse según el número de los días que se pasaron durante la creación de los cielos y de la tierra; se sabe que fueron siete. Pues la longitud de cada uno de esos días era de

mil años, conforme a estas palabras de Dios: “Un día para tu Señor es como mil años de los que contáis”. (Corán, sura XXII, vers. 47). El propio autor añade: «Según los dos Sahihes (As-Sahih del Bujarí y el de Moslem), el Profeta ha dicho: “El periodo de vuestra existencia, comparado con el de la existencia de los que os han precedido, es como el espacio de tiempo que transcurre entre la plegaria vespertina y la puesta del sol (comparada con la porción del día ya deslizada)”. Y dijo también, “Yo he sido enviado en el momento en que estábamos, yo y la (última) hora (del mundo) como estos dos, y mostró el índice de su mano y el cordial”. Quiso significar la hora vespertina cuando todos los objetos proyectan sombras dos veces más largas que ellos mismos; pues el intervalo entre esa hora y la puesta del sol es aproximadamente la mitad de siete (es decir, la catorceava parte del día), y tal es también la medida de la cantidad con que el dedo cordial aventaja al índice. Por tanto el espacio de tiempo (que el Profeta ha querido indicar) era la mitad de la séptima parte de la semana entera, o sea, quinientos años. Esta apreciación tiene por confirmación estas palabras del Profeta: “Dios no será incapaz de darle a este pueblo una demora de mediodía”. De aquí resulta que antes de la institución del Islam el mundo tenía la edad de cinco mil quinientos años. Wahb Ibn Monabbeh le señaló cinco mil seiscientos años, es decir, el tiempo ya transcurrido. Según Kaab, la duración total del mundo será de seis mil años. Sohailí hace al respecto la observación siguiente: «Las dos Tradiciones (recién citadas) no justifican de modo alguno la aserción (del Taberí), la cual es, además, contradictoria a los hechos consumados. La segunda, esto es, que “Dios no será incapaz de darle a este pueblo una demora de mediodía”, no nos obliga a negar que Dios podrá añadir cualquier tiempo además de ese mediodía; y la primera, o sea, “Yo he sido enviado en el momento en que estábamos, yo y la hora, como estos dos”, denota solamente la proximidad (del fin del

mundo y de la época de su misión), y que no habrá entre su época y la hora del mundo ningún otro profeta, ninguna otra ley que la suya.

As-Sohailí se aplica luego a determinar la duración de la religión por otro medio, cuya exactitud no podrá ser demostrada sino por la experiencia. Reúne las letras aisladas que se encuentran al comienzo de varios suras del Corán, previa supresión de las reiteradas en la lista. Obtiene así catorce letras formando los grupos «alam, yastaa, nas, haq, karh». Tomando en seguida los valores numéricos que se dan a estas letras en el cálculo llamado «hisab-el-djommal»,[13] obtuvo (sumándolos) la cantidad de 703,[14] suma que indica el tiempo que la religión musulmana debe persistir, y a la cual hay que añadir los mil (años) transcurridos antes de la misión de Mahoma. Agrega: «No es imposible que tal sea el verdadero alcance y la significación de estas letras». A mi vez, yo digo que esas palabras, «no es imposible, etc.», no nos obligan a considerar la opinión de Sohailí como probable, ni a aceptarla como básica. Él la adopta basándose en la historia de los dos hijos de Ajatab, tal como Ibn Ishaq[15] la narra en su «Kitab-es-Siar».[16] Estos fueron dos doctores judíos: uno se llamaba Abu Yasir, el otro Hoeí. Cuando oyeron pronunciar las letras alif, lam, mim (alm), pensaron que indicaban el tiempo que (el mundo) debía durar, y, habiéndolas calculado según el procedimiento de «hisab-el-djommal», hallaron que la suma daba setenta y uno. Ese espacio de tiempo les pareció muy corto, y Hoeí fue a preguntar al Profeta si quedaban todavía letras que agregar, y obtuvo por respuesta: alif, lam, mim, sad (alms). Reiteró su pregunta, y el Profeta respondió: alif, lam, re (alr). Habiendo preguntado de nuevo, el Profeta le dijo: alif, lam, mim, re (almr). Este último grupo de letras representa la cifra 271. Encontrando este período demasiado largo, dirigióse al Profeta en estos términos: «Esta cosa que tú dices, ¡oh Mahoma!, nos parece muy embrollada; no sabemos si el nú-

mero que tú nos das es grande o pequeño». Los judíos se alejaron entonces, pero Abu Yasir comentó: «¿Cómo sabemos nosotros? Quizá nos ha dado la suma de todas esas letras, es decir, 704 años». Ibn Ishaq hace observar que, en esa ocasión, fue revelado el versículo siguiente: «Él fue quien te reveló el Libro que encierra explícitas aleyas que son el origen del Libro, y otras alegóricas;…». (Corán, sura III, vers. 7). Pues bien, esta anécdota no prueba de ningún modo que la subsistencia de la religión debe ser calculada conforme a la representación numérica de dichas letras, porque no indican los números por su propia naturaleza, ni según los principios fundados en la razón, sino más bien por un acuerdo general y por un sistema convencional que se ha llamado «hisab-el-djommal», sistema bien conocido, ciertamente, desde tiempo remoto; mas su antigüedad no supone que sea una prueba demostrativa. Por lo demás, Abu Yasir y su hermano Hoeí no eran de esos hombres cuya opinión pudiera hacer autoridad en parecido caso; no contaban tampoco en el número de los sabios judíos, puesto que pertenecían a una tribu que llevaba una vida nómada en el desierto del Hidjaz, e ignoraban no solamente las ciencias y las artes, sino también su propia ley y las reglas de jurisprudencia contenidas en su Libro y observadas por los de su pueblo. Por tanto recogían a la ligera los cálculos de ese género, tal como hace el vulgo en todas las naciones. En consecuencia, dicha anécdota en nada sirve para lo que Sohailí quería probar.

Las predicciones que se refieren a las dinastías particularmente de la comunidad musulmana tienen por base una Tradición, considerada como «colectiva», y que Abu Dawoud ha divulgado como proveniente de Hadzifa Ibn-el-Yeman.[17] Éste la había recibido de su preceptor, Mohamad Ibn Yahya Adz-Dzahabí, quien la había aprendido de Saíd Ibn Abi Maryam, el cual la había recibido de Abdallah Ibn Farruj, quien la había obtenido de Osama Ibn Zaid-el-Laithí,[18] el cual la tenía de Abi

Qabisa Ibn Dzuaib,[19] quien la había oído referir en estos términos por su padre: «Hadzifa Ibn Yeman ha dicho: ¡Por Allah!, yo no sé si mis compañeros han olvidado o fingen olvidar; ¡por Allah!, de todos los cabecillas de revueltas que surgirán hasta el fin del mundo, y que tuvieran a lo menos trescientos secuaces, el Profeta no ha omitido uno solo: los ha designado a todos con sus nombres y los nombres de sus padres y los de sus tribus». Abu Dawoud no hace ninguna observación sobre esta Tradición, y ya hemos hecho advertir[20] que éste ha dicho en su tratado: «Todo lo que se encuentra en mi libro sin que yo le haya añadido observación es de buena ley». Esta Tradición puede ser «sana», pero es «colectiva»,[21] por eso, para desenvolver el sentido, hay que confrontarla con otras Tradiciones cuyos «isnades» sean irreprochables. Está narrada en otra parte que en el «sunan» (de Abu Dawoud), bajo una forma distinta. Así se encuentra bajo la forma siguiente en los dos Sahihes (el de Al Bujarí y el de Moslem): «El Profeta, dice Hadzifa, estando de pie en medio de nosotros para predicar, describió lo que había de ocurrir desde ese instante hasta la llegada de la (última) hora (del mundo), sin omitir nada. Unos retienen esas palabras, otros las olvidaron. Los que de sus Compañeros las saben, las han enseñado. En el texto dado por Al Bujarí se lee: "Mencionó, sin omitir nada, lo que debía suceder hasta la llegada de la hora". He aquí cómo Tormodzí la presenta en su libro (de Tradiciones), atribuyéndola a Abu Saíd-el-Jodrí:[22] «El Enviado de Dios nos ofició una vez la plegaria vespertina durante el día;[23] en seguida se puso de pie para predicar, y nos narró lo que debía acontecer hasta la llegada de la (última) hora, sin omitir nada. Unos retienen esas palabras; otros las olvidaron». Estas Tradiciones se han incluido entre las registradas en los dos «Sahihes» bajo el título: «Disturbios y Signos» (que anuncian la aproximación de la hora final). No se les podía colocar en otra parte, porque el Legislador no se ocupaba sino en cuestiones de

interés general. La adición ofrecida por un solo texto, el que Abu Dawoud había recibido por la vía que ha indicado, es «excepcional y recusable». Añádase a ello que los doctores (en Tradiciones) no están de acuerdo acerca del carácter de los individuos por la cadena de los cuales se ha recibido esta Tradición. Según Ibn Abi Maryam, las Tradiciones relatadas por Ibn Farruj son recusables y según Al Bujarí, unas son admisibles y otras recusables. «Sus Tradiciones no son de las que uno aprende de memoria», dice Ibn Aadi.[24] En cuanto a Osama Ibn Zaid, aunque los autores de los dos «Sahihes» hayan reproducido Tradiciones referidas por él y que Ibn Moín lo haya declarado digno de confianza, Al Bujarí no las da nunca sino como simples testimonios.[25] Yahya Ibn Saíd[26] y Ahmad Ibn Hanbal han declarado su autoridad muy débil. Abu Hatem[27] ponía por escrito las Tradiciones de Ibn Farruj, mas no las tomaba jamás para fundamentar sus decisiones. Abu Qabisa Ibn Dzuaib es un personaje desconocido. Por estas razones, la frase añadida a la Tradición en cuestión relatada por Abu Dawoud es de una autenticidad dudosa; además es «excepcional», así como acabamos de advertir.

Las predicciones que conciernen a las dinastías particularmente se apoyan comúnmente en los textos del «Djafr», libro que, según se pretende, encierra todos los conocimientos que se relacionan a esta materia y que provienen, ya de antiguas tradiciones, o de indicios astrológicos. Nada se agrega al respecto; tampoco se conoce el origen del libro ni las autoridades en que se basa, pero yo indicaré el origen: Harún Ibn Saíd-el-Idjlí, jefe de la secta zaidita, poseía un libro cuyo contenido decía haberlo aprendido de Djafar-es-Sadiq (el sexto imam), y que hacía saber todo lo que había de acontecer a «las gentes de la casa» (los descendientes de Mahoma) en general, y a algunos individuos de ellos en particular. Djafar y otros grandes personajes de su familia habían obtenido esos conocimientos por

una gracia especial de Dios y por vía de la revelación, gracia que concordaba fácilmente con la condición de los «walíes» (santos) como ellos. (Dichas predicciones) estaban escritas sobre la piel de un becerro (djafr), la cual quedó siempre en posesión de Djafar. Harún-el-Idjlí respetó esas indicaciones sobre la autoridad de Djafar, y las trasladó a un volumen que intituló «Al Djafr», conforme al nombre dado a la piel de la que copiara el contenido. La palabra «djafr», significa, en lengua árabe, «pequeño». Desde entonces ese término fue empleado por los shiitas para designar el libro en cuestión. En dicho volumen se encontraban comentarios sobre ciertos pasajes del Corán, y la explicación de sentidos ocultos que encerraban; esos esclarecimientos eran muy singulares y se daban sobre la autoridad de Djafar-es-Sadiq. Hay una laguna en la serie de las tradiciones que transmiten el contenido del «Djafr», y nadie sabe el paradero del volumen original. No se cita de ello sino pasajes aislados de los cuales se intenta sacar las indicaciones sobre el porvenir, y de las cuales nada garantiza la autenticidad. Si se pudiera hacer remontar sus pasajes por una cadena ininterrumpida hasta Djafar, o incluso a un miembro de su familia, se tendría datos de una gran autoridad, dado el carácter personal de esos hombres, a quienes Dios había concedido carismas especiales. Se sabe positivamente que Djafar anunciaba con anticipación a algunos parientes suyos ciertas cosas que, efectivamente, les sucedieron tal como él había dicho. Predijo a su primo Yahya Ibn Zaid que iba a encontrar su muerte; mas éste no hizo caso a la advertencia. Es sabido que se metió en revuelta (contra el califa), y perdió la vida en Djauzadján.[28] Pues bien, puesto que otros personajes ajenos han recibido de Dios la gracia de realizar cosas sobrenaturales, ¿qué no debemos suponer de éstos? Es notorio su saber y su piedad; se sabe que un vestigio del espíritu profético permanece en ellos, y que Dios les había conferido su favor todo especial, favor que mostrara siem-

pre a la noble cepa (de su familia), y que testimonia todavía la excelencia de sus ramas.

Las «gentes de la casa» (El Profeta) han referido muchas otras predicciones, sin divulgarlas, no obstante, como extraídas del «djafr». La historia de los obeiditas (fatimitas) nos ofrece de ello numerosos ejemplos. Véase lo que cuenta Ibn -ar-Rafiq[29] acerca del encuentro que tuvo lugar entre Abu Abdallah Ash-Shií, partidario del Mahdí Obeidallah, y Mohammad-al-Habib, padre del Mahdí, y de su conversación con él.[30] Éstos enviaron a Abu Abdallah cerca de Ibn Haushab, su misionero en el Yemen, y éste, sabiendo a ciencia cierta que los fatimitas establecerían su imperio en el Magreb, ordenó a dicho enviado partir para ese país, a fin de propagar allí la doctrina (shiita). Cuando Obeidallah hubo terminado la construcción de la ciudad de Al Mahdiya, después de haber fundado un poderoso imperio en Ifrikiya, dijo estas palabras: «Construí esta fortaleza con el objeto de que los hijos de Fátima pudieran refugiarse en ella algún día durante el espacio de una hora». Mostró en seguida un sitio en las inmediaciones de la ciudad, diciendo el «hombre del asno»[31] se detendría allí. Su nieto, Ismaíl Al Mansur, conocía esa predicción; por eso, cuando se vio sitiado en Al Mahdiya por Abu Yazid, el hombre del asno, preguntaba frecuentemente hasta dónde ese jefe se había avanzado. Cuando supo que Abu Yazid había llegado al sitio señalado por su abuelo Obeidallah, tuvo la certidumbre de alcanzar la victoria. Salió entonces al encuentro del enemigo, lo puso en plena derrota y persiguió a Abu Yazid hasta la provincia del Zab, donde lo capturó y le quitó la vida. Se cuenta de los fatimitas muchas anécdotas semejantes.

Entre los astrólogos, las predicciones que atañen a las dinastías se apoyan en juicios derivados de la observación de los astros. Las predicciones referentes a cosas de interés general, como, por ejemplo, el futuro de los imperios y de las dinastías, se

deducen de las conjunciones planetarias y sobre todo de la de los dos planetas superiores, Saturno y Júpiter. Una conjunción de estos astros ocurre cada veinte años; luego se reproduce en el mismo trígono, pero en un signo que está en trino diestro.[32] Después reaparece en otro (signo del trígono), y así sucesivamente hasta que se presente doce veces en el mismo trígono. Después de haber empleado sesenta años en mostrarse en los signos que componen el trígono, los recorre de nuevo en el mismo espacio de tiempo; luego se muestra allí todavía por tercera y cuarta vez. Es así como emplea doscientos cuarenta años para aparecer doce veces en el mismo trígono y mostrarse cuatro veces en cada signo del trígono. Al trasladarse de un signo a otro, se dirige al trino aspecto diestro,[33] y pasa al trígono siguiente, es decir, en el signo que toca inmediatamente al último signo del trígono en el que se había presentado primero. Tales son las conjunciones de los dos planetas superiores. Se les especifica en tres clases: grandes conjunciones, pequeñas y medianas. La grande conjunción es el retorno simultáneo de los dos planetas superiores al mismo grado (de un mismo signo) del zodíaco (lo cual ocurre) a la expiración de novecientos sesenta años. La mediana conjunción es la reunión de dichos planetas en cada trígono, lo cual sucede doce veces (seguidas) en el espacio de doscientos cuarenta años, luego se reproduce en otro trígono. La pequeña conjunción se origina cuando los propios planetas, después de estarse reunidos en un mismo signo, se muestran juntos, veinte años más tarde, en otro signo en trino diestro, y en el mismo grado y minuto que en el signo precedente. Así, por ejemplo, si la conjunción ocurre en el primer minuto de Aries, veinte años más tarde ocurrirá en el primer minuto de Sagitario, y, al cabo de otra veintena de años, se efectuará en el primer minuto del León. Todos estos signos son de naturaleza ígnea. He ahí en qué consiste la pequeña conjunción. Sesenta años más tarde, se reitera en el primer minuto de Aries.

Eso se llama la revolución, o el retorno de la conjunción. Después de la expiración de doscientos cuarenta años, la conjunción no se efectúa ya en los signos ígneos, sino en los signos tórreos, porque éstos están colocados inmediatamente después de los ígneos. Esta es la mediana conjunción. Las conjunciones van en seguida a operar en los signos aéreos, luego en los signos ácueos; seguidamente, al cabo de novecientos sesenta años, reaparecen en el primer (minuto) de Aries. Esta es la grande conjunción. Ella indica el acontecimiento de grandes cosas, tales como el cambio de imperios o de dinastías, y el traslado de la soberanía de un pueblo a otro. La conjunción mediana anuncia la aparición de conquistadores y de aspirantes a la soberanía. La pequeña presagia el surgimiento de rebeldes, de fundadores de sectas y la devastación de las ciudades o de su progreso. En los intervalos de esas conjunciones acontecen las de los dos planetas funestos.[34] Se producen una vez cada treinta años en el signo de Cáncer, llamado el «cuarto».[35] Este signo es el horóscopo del universo. Cuando Saturno se encuentra en él, éste planeta se halla en posesión de toda su influencia nociva, y en el mismo signo ocurre la «deyección»[36] de Marte. Por tanto esta conjunción ofrece un fuerte indicio de disturbios, guerras, efusión de sangre, surgimiento de rebeldes, movimientos de cuerpos armados, insubordinación de tropas, calamidades de peste y carestía.

Tales calamidades persisten o cesan según la proporción de la dicha o del infortunio que exista en el momento de la conjunción, y según la cuantía de la «dirección» que el «significador» haya recibido.[37] Djiras o Djirash Ibn Ahmad el calculador ha dicho, en la obra que compuso para Nizam-al-Mulk:[38] «Cuando Marte se halla en el signo de Escorpión, ejerce una gran influencia sobre la comunidad musulmana porque este signo es su "significador" o indicio. El nacimiento del Profeta coincidió con la conjunción de los dos planetas superiores[39] en

Escorpión, y, cada vez que Marte lo ocupa, surgen revueltas contra los califas y muchas enfermedades entre los hombres de ciencia y los religiosos, menguando así sus situaciones, y quizá algunos edificios consagrados al culto se derrumben. Se refiere asimismo que (Marte) estaba (en dicho signo) cuando ocurrió el asesinato de Alí, la muerte violenta de Meruán (último califa) de los Omeya, y en el momento en que el califa Abbasida Al Motawakkel perdió la vida. Si se tiene en cuenta esos "juicios"[40] juntamente con los que se infieren de las conjunciones, se llega a los resultados de una gran certeza». Según Shadzan Al Baljí,[41] la comunidad musulmana debía durar trescientos veinte años; se ve cuán equivocado estaba. Abu Maashar[42] ha dicho: «Después que ella (la comunidad musulmana) haya persistido ciento cincuenta años, habrá graves disensiones»; lo cual no es cierto. «He leído, dice Djrash, en los libros de los antiguos, que los astrólogos habían predicho a Cosroes la fundación de un imperio por los árabes, y el advenimiento de un profeta perteneciente a este pueblo. El planeta Venus, que se hallaba entonces en su "exaltación", era —dicen— el "significator" de dicho pueblo, cuyo reino debía subsistir cuarenta años». Abu Maashar ha dicho en su tratado sobre las conjunciones: «La "sección"[43] al alcanzar el (grado) veintisiete de Piscis, signo en el cual ocurre la "exaltación" de Venus, y la conjunción se efectúa al mismo tiempo en Escorpión, signo que es el "significator" de los árabes, surgirá entonces el imperio de este pueblo y tendrán un profeta. La fuerza y duración de este imperio se medirá por el número de grados que quedan del signo a partir del punto de la "exaltación" de Venus; dicho número es de unos once grados de Piscis, lo cual indica el espacio de seiscientos diez años.[44] Abu Moslem (el campeón de la dinastía abbasida) apareció cuando Venus dejaba (ese signo) y la "sección" ocurría en el primer (grado) de Aries, ocasión en que el señor del "término"[45] era Júpiter». Según Yaaqub Ibn Ishaq-al-Kindí, la co-

munidad musulmana debía persistir hasta el año 693, «porque dice, en el momento de la conjunción que ocasionara al islamismo, Venus se hallaba en el grado veintiocho y cuarenta y dos minutos de Piscis; el restante de los grados del signo era por tanto de once grados y dieciocho minutos; ahora, como los minutos indican años, eso hace 693 años.[46] Tal será la duración del islamismo, según la opinión unánime de los filósofos, corroborada por las letras (aisladas) que se encuentran a la cabeza de varios capítulos del Corán: suprimiendo las que se presentan repetidas y estimando el valor numérico de las demás conforme al (sistema de notación llamado) Hisab-al-Djommal». Esta es igualmente la opinión de Sohailí, que probablemente habrá tomado de la primera[47] indicación que hemos expuesto sobre la autoridad de éste. Djirash dice también: «El filósofo Hormuz Afarid, al ser interrogado acerca del tiempo que Ardashir y los soberanos sasanidas de su posteridad habían de reinar, respondió en estos términos: "El 'significator' de su reino es Júpiter —planeta que se encontraba entonces en su 'exaltación'—; eso promete cuatrocientos veintisiete años largos y dichosos. Luego Venus ocupará su 'exaltación' y presidirá (los acontecimientos), lo cual significa que los árabes obtendrán el imperio, puesto que el ascendente de la conjunción será el signo de la Balanza, del cual Venus, que se hallará entonces en su 'exaltación', es el amo, indicando que los árabes poseerán el imperio durante mil sesenta años"».

Kisra Anusherwan preguntó a su visir, el sabio Bazradjamhar, cómo el imperio de los persas pasaría a los árabes, y éste contestó: «En el año cuarenta y cinco de vuestro reinado nacerá un árabe que se convertirá en jefe de ese pueblo y dueño del Oriente y del Occidente. Júpiter confiará a Venus la dirección (de los sucesos) y la conjunción, habiendo cesado de operar en los signos aéreos, se produce en Escorpión, signo ácueo, que es el "significator" de los árabes. De acuerdo con esas indicacio-

nes, se colige que su imperio se mantendrá durante el tiempo de una revolución (de conjunciones) de Venus (con Marte), o sea, el espacio de mil sesenta años». Kisra Perwiz dirigió una pregunta parecida al filósofo Elious, y éste dio la misma respuesta que Bazradjamhar. «El reino del Islam, dice Tufil-ar-rumí (Teófilo el griego), astrónomo que vivía bajo los Omeya, persistirá novecientos sesenta años, intervalo de tiempo que media entre dos grandes conjunciones; luego, al volver la conjunción al signo de Escorpión, tal como ocurrió al comienzo del Islam, y que los astros hayan tomado una configuración diferente de la que tenían entonces, dejaría de efectuarse su acción o bien nuevas determinaciones (astrales) dispondrían distintamente de lo presumible». «Se ha acordado declarar —dice Jdirash— que la destrucción del universo se efectuará por el predominio del agua y el fuego, de suerte que todos los seres sublunares perecerán. Ello sucederá cuando el corazón del León (Régulus) será el "sector" del grado veinticuatro, que es el "término" de Marte, o sea, a la expiración de novecientos sesenta años».

El mismo autor refiere que el rey de Zabulestán, es decir, de Ghazna, envió a Almamún, entre otros presentes, al filósofo Dzuban, y que éste auxilió a su nuevo señor en la parte de las «elecciones»,[48] indicándole el momento favorable de combatir a su hermano (Al Amin) y confiar a Tahir la insignia del mando. Almamún, dice el autor, apreció altamente el saber de ese filósofo y le preguntó cuánto tiempo subsistiría el imperio en su familia. Dzuban le informó que la autoridad pasaría de sus hijos a los de su hermano, y que los «Aadjam»[49] se adueñarían del imperio de los califas. «Los Dailam, agrega, gobernarán primeramente de una manera venturosa, durante cincuenta años; luego su situación vendrá a menos gradualmente, hasta que los turcos surjan del lado del noreste. Estos extenderán su imperio hasta Siria y el Éufrates, y harán la conquista del Asia Menor.

Luego —añade Dzuban— sucederá lo que a Dios le placerá. Almamún le interrogó de dónde tenía esos datos, y él aclaró que los había extraído de libros de los filósofos y de máximas (astrológicas) sustentadas por el hindú Sissa Ibn Dahir, inventor del ajedrez».[50] Yo haré observar que los turcos cuya aparición ha sido mencionada por Dzuban como ocurrida posteriormente a la de los Dailam eran los Selyúcidas, y que su imperio concluyó al principio del siglo VII (de la héjira). «La conjunción, dice Djirash, irá a operar en el trígono ácueo del signo de Piscis, el año 833 de la era de Yazdaguird (1463 de J. C.), luego en el signo de Escorpión, donde ya se había efectuado el año 35 (de la héjira) la conjunción (que anunciara el esplendor) de la comunidad (musulmana)».

Dijo también: «La conjunción, al trasladarse (del primer trígono al otro), lo hará primero en el signo de Piscis; el que tendrá lugar en Escorpión proporcionará importantes indicios referentes a la comunidad musulmana». Ha dicho asimismo: «La revolución del primer año de la primera conjunción que se hará en el trígono ácueo se efectuará el 2 del mes de radjab del año 868»; mas, a este respecto, no entra en ningún detalle.

Por lo que atañe a las dinastías en particular, los astrólogos deducen sus juicios de las conjunciones medianas y de la configuración del firmamento en el momento en que ocurren esos fenómenos. Creen que las conjunciones medianas designan el nacimiento de imperios, las partes del mundo donde se forman, los pueblos que han de constituirlos, el número de sus soberanos, sus nombres y la duración de su vida, las opiniones y principios religiosos de sus pueblos, sus costumbres y sus guerras. En esto siguen el criterio que Abu Maashar ha enunciado en su tratado sobre las conjunciones. A veces se infieren esas nociones de las pequeñas conjunciones, cuando la conjunción mediana así lo indica. He ahí pues los principios de donde derivan todos los discursos tocantes al porvenir de los imperios.

Yaaqub Ibn Ishaq-al-Kindí, astrónomo de Harún Ar-Rashid y de Almamún, compuso un libro sobre las conjunciones que habían de ocurrir durante el imperio del Islam. Los shiitas dieron a esta obra el nombre de «Djafr», título que tomaron del libro que circulaba entre ellos, y que se atribuía a Djafaras-Sadiq. Se dice que, en ese libro, el autor había predicho todo lo que debía suceder a los Abbasidas; que había tratado su tema a fondo; que había anunciado la ruina de su imperio, la catástrofe que padeció Bagdad[51] hacia mediados del siglo séptimo, y que la destrucción de esta ciudad ocasionaría la desintegración de la comunidad islámica. No sabemos qué se habrá hecho con ese volumen, ni jamás hemos encontrado a nadie que tuviera noticia de su paradero. Quizá haya compartido la suerte de aquellos libros que Houlagou, rey de los tártaros, hizo arrojar en el Tigris cuando se apoderó de Bagdad y quitó la vida a Al Mostaasim, último califa Abbasida. Un pretendido fragmento de dicho libro se ha divulgado en el Magreb, donde lleva el título de «Pequeño Djafr», pero es fácil de advertir que ha sido compuesto para (halagar) a la familia de Abd-al-Mumen (fundadora del imperio almohade). En efecto, cita a los primeros soberanos de esta dinastía y habla de ella de una manera detallada; está conforme a la historia en todo lo que precede a esa época, y no contiene sino mentises a lo acontecido después.

Posteriormente a Al Kindí, la dinastía abbasida tuvo aún otros astrólogos y otros libros de predicciones. Véase lo que Tabarí refiere a propósito de Al Mahdí; dice que Abu Budail, uno de los clientes de los Abbasida, contó lo que sigue: «Mientras que Ar-Rabíi (Ibn Yunis, el visir) y Al Hasan efectuaban una de sus expediciones militares en compañía con Ar-Rashid, y en vida de (Al Mahdí), padre de éste, me mandaron buscar, y llegué a su presencia a media noche. Tenían delante de ellos uno de los "libros del imperio", es decir, un volumen de predicciones, y, en el cual, habían encontrado que el reinado de Al Mahdí

debía durar diez años. Yo les hice observar que ese volumen no podría ocultarse a la atención de Al Mahdí, y, sin embargo, como ese príncipe ya llevaba reinando varios años, eso sería, por decirlo así, anunciarle su próxima muerte. Ellos me preguntaron lo que se precisaba hacer para evitar aquello, y yo hice venir a Aanbasa el copista, un liberto de mi familia, y le ordené reemplazar la hoja que contenía esa predicción por otra que sea —la copia— exacta, pero que llevara "cuarenta" en lugar de "diez". Cuando hubo ejecutado su tarea, confesé que, si yo no hubiera visto escrito "diez" en la antigua hoja y trazar "cuarenta" en la nueva, no hubiera podido distinguir cual era la original».

La gente continuó escribiendo sobre los futuros sucesos de los imperios, y se produjeron numerosas piezas en prosa, en verso y en líneas rimadas, y muchas y diversas predicciones de ese género circulan entre el público: eso es lo que se llama «malahim». Algunas de dichas predicciones conciernen a la comunidad islámica en general, otras tratan de las dinastías en particular. Todas son atribuidas a personajes célebres del linaje humano, mas no existe ninguna de la que se pudiera decir, con certeza, que remonte a la persona que se designa como autor. Entre esas piezas que se conocen en el Magreb, hay un poema de Ibn Murrana que consta de un metro llamado «tawil», y rima en r. Dicho poema circula todavía entre el público, y se imagina el vulgo que las predicciones que encierra se refieren a acontecimientos de interés general. Se las aplica casi todas a hechos del tiempo actual o del porvenir. Según los trozos que hemos oído recitar por nuestros profesores, nos ha parecido evidente que ese poema concierne exclusivamente a la dinastía de los Lemtuna (los Almoravides): el autor vivía cuando su imperio se iniciaba,[52] puesto que hace mención de la toma de Ceuta, que los Almoravides arrebataron a los clientes de Beni Hammud,[53] y de la conquista de España musulmana por el

mismo pueblo. Otra de esas «malahim» es una casida que ha tenido curso en el Magreb, y se intitula «At-Tobbaiya»;[54] comienza así:

«Yo me estremecí, mas no era de júbilo; el ave se estremece cuando el cazador la atrapa.

»No era por una distracción que me recreara, mas sí la reminiscencia de ciertas cosas».

El poema en cuestión comprendía unos quinientos versos, o incluso mil, a lo que se dice. Contiene muchas indicaciones relativas al imperio de los Almohades, alusiones al Fatimí (esperado) y a otros personajes notables, pero se percata evidentemente la obra de un falsario. Entre esas «malahim» hay otra en el Magreb; es una «molaabiya»[55] cuyos versos son de un metro llamado «zadjal»,[56] y que, dicen, fue compuesta por un judío. En esta pieza, el autor relata juicios astrológicos colegidos de conjunciones que ocurrieron en su tiempo, como, por ejemplo, las de los dos planetas superiores[57] (Saturno y Júpiter), de los dos planetas funestos (Saturno y Marte), y de otros. Menciona también que perecería en Fez de una forma violenta, lo cual, según dicen, le sucedió. Este poema empieza así:

«El tinte de esta (bóveda) azul ofrece para su honra lo mejor;[58] comprende bien, ¡oh! pueblo esta alusión.

»El astro Saturno ha hecho conocer esta indicación, y ha cambiado la figura, que era (nuestra) salud.

»(Nos ha dado) un solideo azul en lugar de turbante, y una gasa celeste en vez de cofía».

Y termina diciendo:

«Esta paronomasia ha sido consumada por un judío, quien será crucificado en la ciudad de Fez, un día de fiesta.

»Hasta que las gentes del campo acuden a verle, y mi muerte, ¡oh pueblo! (tendrá por causa) un abundante flujo (de sangre)».

Este poema de unos quinientos versos, encierra las determinaciones astrológicas referentes al imperio de los Almohades.

Otra colección de predicciones (malahim) se conoce asimismo en el Magreb; está redactada en verso del metro llamado «motaqarib» y rimada con la letra b. Contiene predicciones relativas a los Hafsida, familia almohade que reinó en Túnez: Se atribuye a Ibn-al-Abbar. He aquí lo que me ha dicho, a este respecto, el gran predicador y cadí de Constantina, Abu Alí Ibn Badis, un hombre que hablaba siempre a sabiendas y que tenía ciertos matices de astrología: «No hay que confundir a este Ibn-al-Abbar con el célebre tradicionista y secretario de Estado a quien Al Mostansir (el sultán hafsida) condenara a muerte.[59] El individuo de que se trata aquí era nativo de Túnez, donde ejercía el oficio de sastre. La reputación que había adquirido fue debida a la coincidencia con (su homónimo) el tradicionista». Mi finado padre solía recitar a veces algunos pasajes de esta «malhama» (singular de «malahim»), y de lo cual recuerdo todavía algunos fragmentos. He aquí el exordio:

«Mi excusa (reside) en la veleidad del tiempo, que alucina con su reluciente fulgor».

En otro pasaje, que reproducimos aquí, el autor habla de (Abu Yahya Ibn (Al Lihyaní, el noveno rey de Túnez)):[60]

«Él hará partir a uno de los jefes de su ejército y permanecerá allí (en Trípoli) en observación.

»El jeque (Abul Baqá Jalid, soberano de Túnez) recibirá sus noticias; luego avanzará cual un camello sarnoso».[61]

«(Su adversario) mostrará una conducta plena de justicia; acertada política de quien desee atraer (los corazones)».

En el pasaje siguiente, el autor indica, a grandes rasgos, el estado en que se hallaba la ciudad de Túnez:

«¿No notas tú que las últimas huellas (del orden público) han desaparecido y que ya no se respeta a los hombres investidos de

dignidades?

»Apresura tus preparativos de viaje; di adiós a los monumentos de Túnez y parte.

»Porque en ella habrá una pugna que envolverá en la misma suerte al inocente y el culpable».

He visto, en el Magreb, otra pieza conteniendo las predicciones concernientes a los Hafsida, familia que reina sobre Túnez. El autor, después de haber dado las indicaciones acerca del célebre sultán Abu Yahya (Abu Bakr), décimo rey de esta dinastía, hace mención, en estos términos, de Mohammad, hermano de este príncipe:

«Luego (vendrá) Abu Abadallah (Mohammad), su hermano, conocido con el título de Al-Watthab (arrojado) en el texto original».

Sin embargo este príncipe no reinó después de su hermano, si bien que mantuvo la esperanza en ello hasta el fin de sus días.

Otra «malhama» magrebita es una «malaaba» atribuida a (un tal) Al-Hauthaní; está escrita en lenguaje vulgar y en una especie de metro usado solamente en el Magreb «arud-el-balad». Así comienza:

«Deja correr mis lágrimas, que desborden; las lluvias pueden pararse, mas (mis lágrimas) jamás paran.

«Han llenado los cauces de los ríos, en tanto que tú, ¡oh mujer! tú diferías (siempre nuestras citas) y me engañabas».

Es bastante larga y en el Magreb-el-Aqsa el pueblo la sabe de memoria; pero es, sobre todo, una pieza forjada a placer, porque no encierra una sola predicción que sea cierta, a menos que se la interprete de una forma alegórica, tal como hacen las gentes del pueblo, o que se la explique mediante conjeturas, al ejemplo de las personas de alta posición, que le conceden cierta importancia.

En Oriente, tuve conocimiento de un volumen de predicciones (malhama) atribuido a Ibn-al-Arabí Al Hatimí.[62] Esta obra se compone de una larga disertación que es, algo así como una serie de enigmas que sólo Dios puede penetrar el sentido. El autor intercala allí amuletos formados de números,[63] de alusiones oscuras, de figuras de animales representados integralmente, de cabezas cortadas y animales extraordinarios. Al final se encuentra una casida cuya rima está formada por la letra «l». Estoy llevado a creer que nada de todo eso es auténtico, porque ninguna de esas indicaciones está basada sobre un principio científico o astrológico, ni sobre otro principio alguno.

En Egipto oí que algunos hombres se comunicaban, entre sí, una «malhama» muy singular, compuesta por Ibn-al-Arabí, pero esta colección no es probablemente la misma que acabamos de citar. El autor, dando el horóscopo de la fundación del Cairo, dice que esta ciudad continuaría habitada durante cuatrocientos sesenta años, apoyando su dictamen en los indicios proporcionados por los aspectos de cuerpos celestes. Esto nos llevaría al año 830, ya que, si reducimos estos años, que son solares, a años lunares, a razón de tres años por cada grupo de cien años, se añadirían catorce años y obtendremos 474 años (lunares); agregando esta suma a los 358, que es la fecha del año de la héjira en que fue fundado el Cairo, obtendremos (para la fecha de la ruina de ésta ciudad) el año 832,[64] siempre y cuando la declaración de Ibn-al-Arabí sea verídica y que los indicios astrológicos de que se ha servido fueren exactos.

He oído decir que había asimismo en Oriente varias «malahim» atribuidas a Ibn Sina (Avicena), y otra redactada por Ibn Oqab, más ninguna de las indicaciones proporcionadas por estas obras puede ser exacta, porque todas provienen de dictámenes inferidos de conjunciones planetarias.

Por otra parte, el tratado de Ibn Abi Oqab es apócrifo, Ibn Jallikan ha relatado en su artículo sobre Ibn Kirriya[65] un pasaje

de «Kitab-al-Agani», según el cual la existencia de Yahya Ibn Abdallah, sobrenombrado «Ibn Abi Oqab o Acb», sería cosa difícil de comprobar, puesto que era un personaje tan imaginario como Madjnun, el amante de Laila, y como Ibn-al-Kirriya (o al-Qoria).[66]

He visto también, en Oriente, una «malhama» referente a la dinastía de los turcos (Mamelucos) y cuyo autor, dicen, era un sufista llamado «Al Badjriqí o Badjeriki». Este trabajo se compone enteramente de enigmas (fundados en el sentido oculto) de ciertas letras del alfabeto. Comienza así:[67]

«¡Amigo mío!, si tú deseas descubrir el secreto de Al Djafr, el conocimiento del excelente mandatario, del padre de Al Hasan.

»Entiende la letra (misteriosa) y retenía bien; penetra la descripción, cual hombre sagaz e inteligente.

»De lo que ha precedido a mi tiempo, no me ocupo, mas hablo de tiempos venideros.

»Bibars será colmado del h, después de cinco de ellas,[68] y la h m impetuosa, quedará dormida en su refugio».

Luego en otros pasajes:

«Sh llevará una señal debajo de su ombligo; a él (pertenecerá) juzgar; juzgará como un (hombre) de bondad admirable.

»Egipto y Siria y el país del Iraq (serán) suyos, y su reino (se extenderá) desde Adzerbeidjan hasta el Yemen…

»Su padre vendrá a él después de su fuga y una larga ausencia, y la miseria y la indigencia…».

Se dice que este último verso se refiere a Al-Malik Ad-Dhahir (Bibars) y a la visita que recibió de su padre. Esta pieza encierra numerosos versos; y es posiblemente la obra de un falsario y quizá sea asimilada a piezas que han sido producidas en gran cantidad antiguamente, como es notorio.

Los cronistas que han escrito las historias de Bagdad cuentan que, bajo el reinado de Al Moqtadir, había en esa ciudad un librero-copista, hombre pleno de astucia y llamado Ad-Danalí. Daba a las hojas de papel la apariencia de vetustez, y escribía en ellas, en caracteres antiguos, las letras enigmáticas que dejaban adivinar los nombres de ciertos personajes que ocupaban altas posiciones en la corte. En esos escritos, que él daba por predicción, hacía alusiones a las tendencias conocidas de aquellos personajes por la grandeza y el poder. Por ese medio, obtenía de ellos todo lo que deseaba de beneficios mundanos. En uno de esos cuadernos insertó la letra m, tres veces repetidas, luego fue a mostrarla a un personaje de alta posición llamado Moflih, que era uno de los libertos (maula) de Al Moqtadir. «He aquí, le dijo, un escritor que concierne a vos; las palabras "Moflih maula-al-Moqtadir" empiezan todas con m». Leyóle en seguida los pasajes que debían causarle placer y que le prometían la realeza y la autoridad soberana. Colocaba al mismo tiempo, sobre esas materias, señales referentes a ciertas cosas que correspondían personalmente a ese hombre y que eran generalmente conocidas. De tal modo logró embaucarle y sacarle bastante dinero para enriquecerse. El visir Al Hasan Ibn-al-Qasim Ibn Wahb, que en esa época no tenía ya cargo, puso a Danalí a engañar de nuevo al liberto. Ese embustero se dirigió, en consecuencia, a presencia de Moflih y le mostró las hojas en que el nombre del visir se hallaba indicado por las letras y otros signos. Leíase allí que éste desempeñaría las funciones de visir ante el décimo-octavo califa (abbasida), que bajo cuya administración todas las cosas marcharían bien, que domeñaría a los enemigos (del Estado) y haría gozar al imperio de alta prosperidad. Había también alusiones a diversos acontecimientos que debían ocurrir, y algunas otras predicciones semejantes, unas ya cumplidas y otras no. Esta producción estaba puesta bajo el nombre de Danalí. Moflih fue maravillado con ello y se apresuró a comuni-

carlo al califa. Éste al examinar los indicios, cuya significación estaba bastante transparente, diose cuenta de que se trataba de Ibn Wahb y eso bastó para escogerlo como visir. He ahí el resultado de una trama urdida con una falsedad relevante y la ignorancia del verdadero carácter de esos enigmas. Me parece evidente que la predicción atribuida a Al Badjriqí es una falsedad del mismo género.

Me dirigí al jeque Kamal-ad-Din, principal doctor de los extranjeros (mamelucos turcos) que forman la colectividad hanafita en Egipto, para saber lo que pensaba de dicha predicción, y, como él conocía muy bien los diversos sistemas del sufismo, le pregunté qué era ese sufista Al Badjriqí a quien se atribuía ese poema o «malhama». —«Fue uno de esas gentes que se designan con el nombre de "qalanderiya" (calenderes), innovadores que han introducido la práctica de afeitar la barba —me respondió—. Luego agregó: Tenía la costumbre de hablar de lo que había de suceder a los reyes de su tiempo, declarando que esos informes le llegaban por la vía de la revelación extática. Hacía asimismo alusiones a ciertos personajes que atraían particularmente su atención, y designaba, en su pensamiento, con ciertas letras del alfabeto, a los que de entre ellos juzgaba de algún valor. Anunciaba en un pequeño número de versos, que retocaba a menudo, las indicaciones que atañían a uno u otro de dichos personajes, y facilitaba así a sus auditorios aprenderlos pronto en su nombre. Las gentes del pueblo se aficionaron a esas piezas oscuras y enigmáticas, que iban juntándolas en forma de una colección. Los mendaces de su especie, que han habido en crecido número en todas las épocas, hicieron adiciones a ellas, y el vulgo se ocupó en adivinar esas insinuaciones misteriosas. Mas semejante tarea es imposible, a menos que se conozca la regla que ha precedido a su empleo, o bien inventar una que sea adecuada. Únicamente la voluntad del versificador es la que decide, en estos casos, a qué persona cada letra debe

aplicarse». Al escuchar las palabras de este excelente hombre, me sentí aliviado de las dudas que me habían incomodado con respecto a esa colección; «jamás habríamos podido iluminarnos si Dios no nos hubiese encaminado». (Corán, sura VII, vers. 43).

Más tarde,[69] en el año 802 (1399 de J. C.), me fui a Damasco con el cortejo del sultán (de Egipto), siendo yo en ese entonces gran cadí malikita del Cairo. En esa capital, leí en la historia (universal) de Ibn Kathir,[70] correspondiente al año 724 (1324 de J. C.), esta reseña biográfica: «Shams-ad-Din Mohammad Al Badjriqí es el individuo de quien la "secta extraviada" que se denomina "Los Badjriqya" saca su nombre. Se sabe que esas gentes niegan al Creador.[71] Su padre, Djamal-ad-Din Abd-ar-Rahim Ibn Omar Al Mausilí (originario de Mosul), era un hombre de bien y un ulema de la escuela shafiita. Profesó en la mezquita de Damasco, y su hijo fue educado por los mejores doctores de la ley. Este hizo muy pocos estudios y se entregó en seguida a los ejercicios del sufismo. Un número considerable de los que habían adoptado las prácticas religiosas se ligaron a él, creyendo en su piedad. Algún tiempo después, huyeron de Damasco hacia el Oriente, debido a que el cadí había declarado que se le podía dar muerte sin cometer pecado. Entonces Al Badjriqí se propuso probar ante el (cadí) hanbalita que los testimonios que se habían dado contra él provenían de sus enemigos personales, y obtuvo un fallo que le descargó de la acusación. Pasó luego varios años en Al Qabun.[72] Su muerte acaeció la víspera del miércoles, 16 del mes de rabíi segundo, de 724 (13 de abril de 1324 de J. C.). He aquí, dice Ibn Kathir, algunos versos que hemos extractado de su "Djafr":

«Entiende y retiene bien una letra, comprende la descripción el hombre juicioso e inteligente.

(Comprende) lo que el Señor de los cielos va a causar (en hecho) de bien y de aflicciones por lo que respecta a Egipto y Si-

ria.

Bibars será colmado de golpe, tras haber estado privado durante cinco días,[73] y "h m" impetuoso quedará dormido en su lecho.

¡Infortunada "Djillik" (Damasco)! ¿Qué es eso que ha descendido en sus inmediaciones? Le han quemado una mezquita; ¡gran Dios! cómo estaba construida.

¡Desdichada! ¡Cuántos preceptos religiosos han transgredido! ¡Cuántas gentes han matado!, ¡cuánta sangre han derramado! tanto (la) de sabios como del bajo (pueblo).

¡Cuánto alarido!, ¡cuánto cautivo!, ¡cuánto desvalijado!, ¡cuánto han quemado de gente joven y de ancianos!

El universo y las regiones están oscuros por su presencia; las palomas mismas de esta (ciudad) han gemido sobre las ramas.

¡Oh, hombres!, ¿ya no hay nadie para defender la religión? Levantaos en toda llanura y sobre (toda) colina para venir en defensa de Siria.

¡Oh árabes del Iraq, de Egipto y del Saíd! acudid y matad a los infieles con el vigor de todo (hombre) resuelto».[74]

LIBRO CUARTO

Capítulo I

SOBRE LOS POBLADOS, LAS CIUDADES, LAS ALDEAS Y DEMÁS LUGARES DONDE SE HALLAN POBLACIONES SEDENTARIAS. SOBRE LAS CIRCUNSTANCIAS QUE ALLÍ SE PRESENTAN. OBSERVACIONES PRELIMINARES Y SUPLEMENTARIAS. LAS FUNDACIONES DE LOS POBLADOS Y LAS CIUDADES. LA REALEZA SE ESTABLECE PRIMERO Y DESPUÉS LA CAPITAL

El fundar ciudades y construir casas de habitación es uno de los impulsos que se recibe en la vida sedentaria, estado al que uno se deja llevar por el amor al bienestar y el reposo. Para que eso tenga ocasión, la tribu debe haber pasado por la vida nómada y sentido hondamente todos los deseos que nacen en ese estado. Por lo demás los poblados y ciudades han de poseer templos, grandes edificios, vastas construcciones, porque son necesarios, no por el interés de algunos individuos, sino de la comunidad. Por tanto (para erigir una ciudad) se precisa reunir obreros en gran número y trabajadores que pudieran ayudar. Tal obra no constituye una de esas necesidades que rinden (de inmediato) un provecho general y que todo el pueblo se suma a su realización por un impulso legítimo, que exige el imperativo de las cosas; es más bien la voluntad del soberano que les induce a ello, sea mediante la constricción, sea por el incentivo de una recompensa. Empero esos estímulos son tan considerables que sólo los recursos de un reino pueden bastar. Pues, para

fundar una capital o levantar una gran ciudad, se precisa que haya un soberano y un reino para encargarse de ello.

La ciudad, una vez construida y acabada conforme al designio del fundador y las exigencias del clima y del suelo, tendrá igual duración que el reino. Si éste se mantiene corto tiempo, la ciudad cesará de prosperar en el momento en que el reino sucumbe; ella verá decrecer su población y caerá en ruina. Si el reino persistiera largo tiempo y durante un periodo considerable, continuará la construcción, en la ciudad, de grandes edificios y de mansiones tan vastas como numerosas; el radio de las calles se prolonga y se extiende al punto que los barrios se vuelven tan amplios y la distancia tan grande que apenas se les podría mensurar. Tal sucedió en Bagdad y otras capitales. Al Jatib[1] refiere, en su *Historia*, que en la época de Almamún el número de los baños en Bagdad alcanzó la cifra de sesenta y cinco mil; que dicha capital abarcaba más de cuarenta villas y burgos que se tocaban o aproximaban unos a otros, y que no estaban circuidos por una misma muralla, debido a la crecida población que encerraban. Otro tanto fueron Kairuan, Córdoba y Al Mahdiya, bajo el dominio musulmán, y tal es, en nuestros días, el estado del Cairo, según nos informan.

Sin embargo, una vez desaparecida la dinastía que ha fundado la ciudad, una de dos cosas ocurrirá: Si hay pueblos campesinos en las montañas y los llanos adyacentes, la ciudad atraerá suficiente gente para mantener su población regular y prolongar su existencia; de tal modo sobrevivirá al imperio que la había fundado. Esto ha sucedido, como se sabe, en Fez y en Bujía, en el Magreb. En Oriente (el mismo hecho se ha reiterado en lo que atañe a las ciudades del) Iraq pérsico, país que contiene bastante población de montañeses. En efecto, cuando las gentes del campo han alcanzado el más alto grado de comodidad y riqueza de que son capaces, aspiran a la tranquilidad y el reposo, lo cual, además, es inherente a la naturaleza del hombre, y van a

establecerse en las ciudades y capitales, en donde propagan su casta. Mas si esa ciudad que el imperio ha fundado no tiene (en sus cercanías) pueblos campesinos que pudieran proporcionarle los elementos para suplir la mengua de su población, su muralla circundante se abatirá tan pronto como el imperio sucumbiera; quedará sin tropas para su defensa, y su prosperidad disminuirá poco a poco, hasta que los habitantes, ya desalentados, procurarán refugio en otras partes; entonces caerá en ruina. Tal ha sido la suerte de Misr (el viejo Cairo), de Bagdad y Kufa, en Oriente; y la de Kairuan, Al Mahdiya, la Calá de Ibn Hammad y otras ciudades, en Occidente. Ruego al lector prestar atención a estas observaciones.

Quizá también después de la caída del pueblo fundador de la ciudad otro pueblo viniera a establecer allí la sede de su gobierno, a fin de evitar la necesidad de construirse una capital. En este caso, la nueva dinastía se encarga de guardar el recinto de la ciudad y, a medida, que su potencia y su prosperidad vayan aumentando, añadirá a las construcciones ya existentes y erigirá otras nuevas. De esta manera, la ciudad recibirá de esta dinastía una nueva vida. Tal ha acontecido en la actualidad a Fez y a el Cairo.

Capítulo II

EL PUEBLO QUE LOGRA UN REINO ES LLEVADO A ESTABLECERSE EN LAS CIUDADES

El pueblo O tribu que ha conquistado un reino se ve obligado, por dos motivos, a ocupar las grandes ciudades. En primer lugar, la posesión del dominio invita a buscar la tranquilidad y el reposo, a procurar sitios donde descargar los bagajes, y perfeccionar lo que aún quedaba incompleto en la civilización que resulta de la vida nómada. En segundo lugar, se impone garantizar al reino contra las tentativas de los que intentarían atacarle o apoderarse de él y, como tal gran ciudad de las inmediaciones podría servir de refugio a los que querrían resistir al vencedor o ponerse en revuelta con el fin de arrebatarle el reino que acaba de conquistar, se ve obligado a quitarles esa ciudad a viva fuerza, empresa demasiado difícil generalmente. En efecto, una ciudad puede suplir a un numeroso ejército, porque siempre ofrecerá una vigorosa resistencia y que, gracias a sus murallas, puede repeler un asalto sin tener menester de muchos combatientes ni de grandes arrestos. Tales arrestos son necesarios en el campo de batalla, para que los cuerpos organizados se mantengan firmes y sirvan de punto de reunión a los combatientes que se repliegan después de haber arremetido, prestándose así una protección mutua. Pero, detrás de las murallas, permanece cada quien en su puesto, sin necesitar gran cuerpo de apoyo ni muchos defensores. Por tanto una ciudad que sirve de refugio al enemigo del nuevo imperio basta para tener en jaque al pueblo que aspira a toda conquista, y para interrumpir el progreso de su dominación.

Por ello, cuando las tribus que integran ese pueblo ven en su territorio una importante ciudad, apresúranse a adjudicarla a sus conquistas, a efecto de prevenir el mal que ella pudiera causarles. Si no hay allí una ciudad, se verán obligadas, por la necesidad de las cosas, a fundarla, a fin de asegurar en primer lugar el progreso del imperio y tener un sitio donde pudieran depositar sus bagajes; luego poner un obstáculo a los intentos de sus propios bandos y coligaciones en caso que éstos quieran mostrar arrogancia o insumisión. Se infiere de estas observaciones que la conquista de un reino obliga al vencedor a establecerse en las grandes ciudades e incluso a apoderarse de ellas; mas Dios, ¡enaltecido sea! mejor lo sabe y de Él procede toda asistencia.

CAPÍTULO III

LAS GRANDES CIUDADES Y LOS ELEVADOS EDIFICIOS SÓLO PUEDEN SER REALIZADOS POR REYES MUY PODEROSOS

YA LO habíamos dicho al hablar de edificios y otros monumentos dejados por los imperios, y habíamos anticipado que su dimensión es siempre en proporción a la potencia de las dinastías que los han erigido. En efecto, la fundación de las grandes ciudades no puede efectuarse sino mediante la reunión de una multitud de trabajadores que se ayudan mutuamente. Si el imperio es vasto y se compone de varias provincias extensas, puede agruparse obreros de todas esas comarcas y reunir sus brazos para la realización de la empresa. Con mucha frecuencia, para el arrastre de los grandes pesos que exigen esas construcciones y que exceden a la fuerza del hombre, se ha recurrido a unas máquinas (hindam)[1] que duplican las fuerzas y los medios (de operar) tales como cabrestantes y otros instrumentos de ese género.

Muchas personas que al ver los vestigios y monumentos colosales elevados por los antiguos pueblos, por ejemplo «Iuan Kisra»,[2] las pirámides de Egipto, las bóvedas de la Malga[3] y las de Cherchel, en el Magreb, se imaginan que esas construcciones son debidas a la sola fuerza natural de ciertos hombres que habían trabajado en ellas, ya sea aisladamente, o reunidos en grupos: en consecuencia, suponen que la talla de esos hombres correspondía a las dimensiones de esas obras, y que eran muy superiores en altura, corpulencia y fuerza a los de la actua-

lidad; y eso, porque existía alguna proporción entre los cuerpos de dichos hombres y las fuerzas que habían producido a tales obras. Mas, en ese (falso cálculo), no se tiene en cuenta alguna el recurso de la mecánica, del cabrestante y de otros instrumentos cuyo empleo, en parecidos casos, es exigido por el arte de la ingeniería. Sin embargo muchos de los que recorren los diversos países notan (todos los días) poner en uso para la construcción y la tracción de grandes bloques de piedra, en los distintos reinos y entre las naciones extranjeras que se esmeran en esas artes, los medios mecánicos que prueban la realidad de lo que exponemos aquí.

El vulgo da el nombre de «vestigios aditas» a la mayor parte de los edificios que subsisten todavía en nuestros días, los atribuyen al pueblo de Aad; porque se imaginan que sus construcciones y sus edificios han debido ser de una magnitud extraordinaria por razón de la talla gigantesca y de las enormes fuerzas que se suponen a los individuos de dicho pueblo. Tal idea, no obstante, carece de todo fundamento, pues vemos numerosos monumentos erigidos por hombres que pertenecieron a naciones cuya talla nos es perfectamente conocida, y esos monumentos sin embargo igualan y superan incluso en magnitud a los (que se atribuyen a los Aaditas). Tales son Iuan Kisra y los monumentos elevados por los shiitas de la dinastía obeidita (fatimita) en Ifrikiya.[4] Igualmente los de Sanhadja, de los cuales tenemos un ejemplo subsistente en el alminar de la Cala de Ibn Hammad,[5] las adiciones hechas por los Aglabitas a la gran mezquita de Kairuan, las construcciones elevadas por los Almohades a Ribat-al-Fath[6] y las que el sultán Abul Hasan erigió, hace unos cuarenta años, en la Mansura,[7] frente a Telmosan o Telmcen. De ese número son asimismo las arcadas sustentantes de un acueducto del que los habitantes de Cartago se servían para traer el agua a su ciudad, arcadas que persisten hasta el presente sin citar otros edificios y templos dejados por pueblos más o

menos lejanos de nosotros, cuya historia se nos ha transmitido y de la cual sabemos positivamente que sus cuerpos no eran de un tamaño extraordinario.

La idea de que hablamos está fundada únicamente en los relatos a que los cuentistas son inclinados a propalar respecto de los pueblos de Aad, Thamud y los Amalecitas. (Lo que demuestra la falsedad de ello) es lo que se ve todavía al presente de las viviendas que los Thamud se habían taladrado en las rocas; una (aserción de Mahoma, referida en una) Tradición auténtica, nos asegura que esas eran sus casas. La caravana del Hidjaz pasa por allí casi todos los años, y los peregrinos ven esas habitaciones, que no ofrecen, ya sea en superficie o en profundidad, o en altura, sino dimensiones ordinarias. Sin embargo se ha llevado la (idea que combatimos) a tal punto de exageración que se cuenta de Og, hijo de Anaq, del pueblo Amalecita, que sacaba del mar los peces frescos y los alzaba hasta el sol para asarlos. Se supone por tanto que el calor del sol es muy fuerte en la región de su proximidad. Se ignora que el calor que nos afecta es producido por la luz y que tiene por causa la reflexión que experimentan los rayos solares al herir la superficie de la tierra y la atmósfera. El sol, por sí mismo, no es ni cálido ni frío; es un astro luminoso, que carece de temperamento particular. Ya habíamos tocado una parte de estas materias en el libro III, donde hemos establecido que los monumentos dejados por una dinastía cualquiera son en relación con la potencia de que disponía en su origen.

CAPÍTULO IV

LOS EDIFICIOS DE UNA MAGNITUD COLOSAL NO PUEDEN DEBER SU COMPLETA REALIZACIÓN A UN SOLO SOBERANO

PARA construir, se precisa que los hombres se presten una ayuda mutua y empleen los medios para duplicar sus fuerzas naturales, tal como acabamos de decir. Mas a veces las obras (cuya construcción se empiece) son tan grandes que su ejecución se halla por encima de las fuerzas humanas disponibles, sean simplemente, sean duplicadas por el concurso de la mecánica. Es necesario por ende que fuerzas parecidas a las primeras se sucedan durante una serie de tiempo bastante largo para que la realización de semejantes obras sea llevada a cabo completamente. Un primer soberano inicia la empresa, el segundo le sucede y luego un tercero: cada uno de ellos usa todos sus recursos para agrupar obreros, y reunir el mayor número posible de brazos, hasta que finalmente el proyecto concebido se lleve a cabo y la obra se alce ante los ojos de todos. Los que, después, en los tiempos sucesivos, contemplan ese monumento, se imaginan que es la obra de un solo reinado.

Considerad, por ejemplo, lo que los historiadores cuentan relativo a la construcción del dique de Marib.[1] Nos dicen que quien lo construyó fue Saba Ibn Yashdjub; que condujo ahí setenta ríos, y que la, muerte le impidió terminar ese gran depósito, el cual fue concluido por los reyes himyaritas, sus sucesores. Se nos hacen parecidos relatos acerca de la construcción de Cartago, de su acueducto y de los arcos que lo sostienen, y que

se atribuye a Aad, e igual ocurre con la mayor parte de los grandes monumentos (que subsisten aún en nuestros días). Por lo demás tenemos la demostración de nuestro aserto en las grandes obras que se realizan en nuestro tiempo: un rey traza el plan y coloca los primeros cimientos; mas si después de él, otros reyes no continuaran la ejecución, esa construcción quedaría inconclusa y el proyecto concebido no logra realizarse.

Otra prueba de esta verdad, son los antiguos edificios que los soberanos de imperios posteriores han intentado destruir, y no obstante que destruir es mucho más fácil que edificar: destruir, es hacer volver las cosas a su estado primitivo, que es la nada, mientras que edificar, es obrar directamente contra ese principio. Pues, si las fuerzas del hombre son insuficientes para derribar ciertos edificios, aunque destruir no sea cosa difícil, debemos concluir que las energías empleadas para erigirlos eran enormes y que, por consiguiente, esos monumentos no son la obra de un solo rey.

Tal ha sucedido a los árabes, con relación a Iuan Kisra. Harún Ar-Rashid, habiendo hecho el proyecto de demoler a este alcázar, mandó consultar sobre el asunto a Yahya Ibn Jalid (el Barmecida), a quien detenía entonces en prisión. «¡Oh príncipe de los creyentes —respondióle Yahya— guardaos vos de parecida empresa; dejad subsistir ese monumento; servirá de testimonio a la potencia de vuestros abuelos, que han arrebatado el imperio a una dinastía capaz de realizar semejante obra!». Ar-Rashid sospechó de la sinceridad de Yahya en ese consejo: —«Está celoso por la gloria de los persas —exclamó—; ¡por Allah! he de abatir a ese monumento». En electo, habiendo reunido un gran número de obreros, inició la demolición: se le acometió a golpe de pico y hacha, se le aplicó el fuego y se le derramó encima vinagre. Viendo que todos esos medios no daban ningún resultado, y temiendo la vergüenza que esa tentativa desdichada pudiera ocasionarle, envió de nuevo a consultar

a Yahya y preguntarle si debía abandonar la empresa. «No os he advertido —contestó Yahya—, de lo contrario se dirá que el príncipe de los creyentes y soberano de los árabes no ha podido derrumbar un edificio construido por los persas». Ar-Rashid reconoció su error y renunció a aquel intento.

Otro tanto ocurrió a Almamún, cuando trató de destruir las pirámides de Egipto y agrupó los obreros para ese fin: no pudo lograr éxito alguno. Se empezó por hacer una abertura en una de las pirámides y se llegó hasta un espacio vacío entre el muro exterior y otro muro interior. Hasta allí se limitó la demolición. El pasaje que se practicó en ese monumento se ve todavía, según se dice. Algunas personas pretenden que Almamún encontró un tesoro entre esos muros. ¡Y Dios mejor lo sabe!

Una cosa de la misma especie se ve también respecto a las bóvedas de la Haiga, de Cartago. Cuando los habitantes de Túnez tienen menester de buenas piedras para sus construcciones, los alarifes muestran una preferencia especial por las integrantes de dichas bóvedas, emplean muchos días en demoler una parte de ese monumento, pero a duras penas, y después de sudar sangre y agua, logran arrancar pequeños fragmentos, pese al crecido número de obreros que toman parte en ese trabajo, intentos que yo he visto más de una vez en mi mocedad.

Capítulo V

SOBRE LAS CONDICIONES QUE SE PRECISA TENER EN CUENTA AL FUNDAR UNA CIUDAD, Y ACERCA DE LAS CONSECUENCIAS QUE LA FALTA DE PREVISIÓN EN ESTA MATERIA PUEDE PRODUCIR

Las ciudades son emplazamientos en donde los pueblos se instalan permanentemente; tal sucede cuando ellos han alcanzado el objetivo que tenían en propósito, o sea, el disfrute del bienestar y satisfacer las exigencias del lujo. El deseo de la tranquilidad y el reposo los estimula a construir viviendas con la intención de fijar su residencia. Ahora bien, puesto que las ciudades han de servir de hogar de residencia y de refugio, debe atenderse (al fundarlas) a cuanta providencia conducente a la seguridad de la comunidad contra los ataques del enemigo y facilitar el acceso de los objetos y comodidades de que el pueblo tiene menester. Para que una ciudad se halle al abrigo de sorpresas, debe haber un cerco de murallas que rodee el conjunto de las casas, y ocupar el emplazamiento un punto invulnerable de fácil defensa. Debe construirse, ya sea sobre la cima de una montaña abrupta, o sobre una península de mar o de un río a efecto de no poderla franquear sino por medio de un puente o en barco. De este modo, estará bien fuerte y presentará grandes dificultades a las tentativas de un enemigo.

Para que una ciudad esté preservada contra las influencias deletéreas de la atmósfera, es necesario levantarla en un lugar donde el aire es puro y no propenso a las enfermedades. Si el

aire es inmóvil y de mala calidad, o si la ciudad está situada en las inmediaciones de aguas corrompidas, de exhalaciones fétidas o de pantanos insalubres, la infección de las cercanías se introducirá allí prontamente y propagará las enfermedades entre todos los seres vivientes que esa ciudad encierra. Ello es un hecho que se puede observar todos los días. Las ciudades que se han construido sin haber tomado en consideración la calidad del aire están expuestas a enfermedades muy frecuentes. La ciudad de Cabes, perteneciente a el Djerid de Ifrikiya, provincia magrebita, es bien famosa en ese sentido. Sus habitantes y sus visitantes eventuales raramente se escapan a la fiebre pestilencial, a pesar de todas sus precauciones. Se dice que la insalubridad de esta ciudad ha empezado en tiempos recientes y que anteriormente no era malsana. Al Bakrí refiere que ese cambio tuvo lugar porque al hacer una excavación en el suelo se había encontrado una jarra de cobre sellada con plomo; al romper el sello, el jarro dejó escapar una columna de humo que ascendió a los aires y se disipó: desde entonces empezaron las fiebres que han afligido a aquel ámbito. Este autor quiso dar a entender que la jarra encerraba un talismán elaborado para alejar las epidemias, que la influencia de ese talismán desapareció con él y que la infección y la epidemia recobraron su curso. Esta es una de las consejas que circulan entre las gentes del pueblo y que concuerdan con sus pareceres mal fundados. Al Bakrí no poseía una instrucción bastante sólida, una inteligencia suficientemente iluminada para desechar semejante cuento o notar el absurdo; por eso lo reprodujo tal cual lo había oído.

Para facilitar al lector el reconocimiento de la verdadera causa de (esos males), le hacemos advertir que es ordinariamente el estancamiento de los vapores fétidos lo que los hace nocivos a los cuerpos animados y aptos para causar las fiebres. Si, a la inversa, las corrientes de aire vinieran a atravesar esos vapores y dispersarlos a diestra y siniestra, debilitarían su condición

hedionda así como su influencia deletérea sobre los seres animados. En una ciudad que contiene numerosa población y cuyos habitantes están constantemente en movimiento, la atmósfera experimenta necesariamente ondulaciones que producen corrientes de aire bastante fuertes para atravesar la masa de vapores inmóviles, y removerlos y mantenerlos en un estado de agitación. En cambio, si la ciudad no tiene más que un corto número de habitantes, dichos vapores, no habiendo nada que los agitara, permanecen quietos, corrompiéndose al último grado y volviéndose extremadamente peligrosos.

En la época en que la provincia de Ifrikiya estaba en pleno desarrollo, la multitud de habitantes de que rebosaba mantenía la atmósfera en un movimiento continuo, lo cual contribuía a hacer ondular a esos vapores, a agitarlos y volver muy ligero el mal que podían causar. En aquel tiempo, el aire raramente se corrompía en Ifrikiya y las epidemias no eran frecuentes; mas cuando hubo perdido la mayor parte de su población, el aire quedó estacionario y se alteró por el contacto con las aguas estancadas. Desde entonces la corrupción del aire hizo un gran progreso, y las enfermedades devinieron muy frecuentes. He ahí la causa (que hace a los países malsanos).

Hemos visto un hecho contrario producirse en ciertas ciudades que se habían fundado sin que se preocuparan de la calidad del aire. Los habitantes eran al principio poco numerosos y las enfermedades muy comunes; pero, con el crecimiento de la población, todo eso ha cambiado. Tal fue el caso de la Ciudad Nueva, barrio de Fez, y sede en la actualidad del reino.[1] En iguales circunstancias se hallan varias otras ciudades. Tomando el lector nuestras observaciones en consideración, reconocerá la realidad. [El aire de Cabes ha perdido sus malas condiciones[2] desde que el sultán de Túnez puso sitio a esta ciudad e hizo talar el bosque de datileras que la rodeaba. Eso despejó el ambiente, y permitió a los vientos atravesar la atmósfera cir-

cundante y ponerla en movimiento. A partir de entonces la infección ha desaparecido.[3] Y Dios muda las cosas a voluntad].

Para facilitar a los citadinos el goce de las comodidades de la vida, se hace necesario atender a varias cuestiones, y, en primer lugar, el agua. Pues la ciudad debe estar ubicada sobre la ribera de un río o en las proximidades de varios manantiales puros y abundantes. El agua es una cosa de primera necesidad, y su cercanía ahorra muchas fatigas a los habitantes para abastecerse de ella. Es una gran ventaja para el público tener el agua a su alcance. Las adyacencias de la ciudad deben ofrecer buenos pasturajes: todo jefe de familia suele tener en su casa ciertos animales domésticos, para la procreación, la leche y la montura. Dichos animales, ineludiblemente, requieren pastura, y, si ésta se encuentra buena en las inmediaciones de la ciudad, resulta muy cómodo para los habitantes y les evitaría el trabajo de llevar sus ganados a largas distancias. Debe asimismo prestarse atención a que hubiere (en las mismas cercanías) terrenos apropiados para el cultivo: los cereales constituyen la alimentación fundamental (de hombres y animales), y, si hay campos labrantíos cerca de la ciudad, facilitarían bastante las labores agrícolas y el transporte de los granos. La ciudad debe contar igualmente en sus inmediaciones con un bosque donde pudiera proveerse de leña y de vigas para las construcciones. Pues el bosque es un recurso del que toda la gente tiene menester; es preciso para la combustión, y no es posible abstenerse de las tablas para formar los techos de las casas; además muchos utensilios de primera necesidad se hacen de madera. La proximidad al mar es asimismo de procurarse si se quiere traer de países lejanos artículos de algún menester; mas esto no es un requisito tan importante como los anteriores. Por lo demás, todas esas condiciones se modifican conforme a la necesidad de las cosas y los menesteres de los habitantes.

Los fundadores de ciudades quizá han descuidado a veces las condiciones de los emplazamientos que la naturaleza de los lugares designa, no pensando sino en ciertas ventajas de posición, que les parecían a ellos o a su pueblo de primera importancia, no se preocuparon de modo alguno de los menesteres de la posteridad. Tal hicieron los árabes en los primeros tiempos del Islam, cuando fundaron las ciudades en el Iraq, en el Hidjaz[4] y en Ifrikiya. En la selección de los emplazamientos, no procuraron sino lo que les parecía lo más esencial, es decir, los pasturajes donde sus camellos encontraban los arbustos y las aguas salobres que les convenían; no pensaban en la necesidad de tener cerca de sus localidades el agua potable, los campos labrables, las maderas y los pastizales que convienen a los animales ungulados y otros. Fue así como erigieron Kairuan, Basra, Sidjilmasa y otras ciudades del mismo carácter; y, como no se había tomado en cuenta alguna las ventajas naturales (que la situación de una ciudad debe ofrecer), éstas languidecieron rápidamente.

En las comarcas marítimas, toda ciudad que se construye cerca de la orilla del mar debe estar ubicada sobre una colina alta o tener en sus adyacencias varios poblados que pudieran socorrerla en los casos que fuere atacada improvisamente. Una ciudad marítima que no tiene en sus cercanías una numerosa población compuesta de tribus animadas por un fuerte espíritu de solidaridad proveniente de su asabiya y que no esté situada sobre una colina de difícil acceso, estará muy expuesta a ser sorprendida en ataques nocturnos. El enemigo podrá acometerla por medio de su flota, y causarle grandes daños, confiado en que la ciudad no será socorrida, y en que los habitantes, acostumbrados ya a un vivir muelle, se han vuelto incapaces de defenderse a sí mismos, y ya no pueden contarse entre los hombres de guerra. Tales son las ciudades de Alejandría en Oriente, y de Trípoli, de Bona o Bone y de Salé en Occidente. Pero si la ciudad tiene en sus cercanías tribus o poblados que

pudiera reunirlos prontamente y hacerles venir en su auxilio, o si los caminos por donde se llega a ella ofrecen obstáculos al avance de un enemigo, lo que resulta cuando está ubicada sobre el flanco de un cerro o la cima de una montaña, estará al abrigo del ataque; el enemigo renunciaría a la esperanza de sorprenderla, sabiendo las dificultades que el terreno opondría a su marcha, y convencido de que la ciudad recibiría pronto socorro. Tal es el caso de Ceuta, de Bujía y de la ciudad de Qill (Collo), pese a su poca entidad.

El lector, al considerar nuestras observaciones, comprenderá el por qué, desde los tiempos de los Abbasida, se ha designado especialmente a la ciudad de Alejandría con el nombre de «thagr» (frontera), aunque la autoridad de esos príncipes se extendía sobre las comarcas situadas más allá, del lado de Barca y de Ifrikiya. Fue así porque se pensaba que esa ciudad, al hallarse situada en una zona llana, estaría muy expuesta a ataques desde el mar Fue probablemente a causa de esa situación que tanto Alejandría como Trípoli han sido sorprendidas más de una vez por el enemigo durante el dominio del Islam.

Capítulo VI

ACERCA DE LAS MEZQUITAS Y LOS TEMPLOS MÁS ILUSTRES DEL MUNDO

Dios, ¡exaltado sea! escogió ciertos lugares de la Tierra para ennoblecerles de una manera especial e hizo de ellos sitios de devoción, donde sus adoradores reciben doble recompensa y una amplia retribución. Él mismo nos lo dio a saber por boca de sus enviados y sus profetas; (ha favorecido a dichos lugares) a fin de dar a sus siervos una prueba de su bondad y facilitarles la vía de la salvación. Las tres mezquitas de la Meca, Medina y Bait-el-Maqdis (la morada de la santidad, Jerusalén), son los lugares más nobles de la Tierra, tal como está comprobado por los dos Sahihes. El templo de la Meca fue la casa de Abraham: Dios le ordenó erigirlo e intimar a los hombres para hacer la peregrinación a ese sitio. Abraham llevó a cabo la construcción ayudado por su hijo Ismael, tal como cita el Corán.[1] Ejecutó a ese respecto la orden de Dios. Ismael y Hagar habitaron la mezquita hasta su muerte, y varios djorhámíes vivieron allí con ellos. Se enterró a ambos en el «Hadjar»,[2] sitio que hacía parte de dicho templo. Jerusalén fue la residencia de David y de Salomón, a quienes Dios dio la orden de construir allí una mezquita y erigir las obras del templo. En sus alrededores están enterrados numerosos profetas, descendientes de Ishaq (Isaac). Medina es la ciudad que sirvió de refugio a nuestro profeta. Dios le ordenó emigrar a ella, establecer allí la religión musulmana y difundirla a las lejanías. Elevó en esa ciudad el Masdjad-al-Haram (la mezquita inviolable), y en el seno de aquel edificio reposan sus nobles restos. Estas tres mezquitas constituyen los

objetos que más regocijan al espíritu de los musulmanes, que más cautivan a sus corazones y que encarnan la grandeza de su fe. Las tradiciones referentes a su preeminencia y a las recompensas múltiples que se conceden a los que tienen la dicha de acercarse a ellas y orar dentro de sus naves son bien numerosas y conocidas. Vamos a dar algunas indicaciones tocante a la fundación de las mencionadas tres mezquitas y la serie de acontecimientos que trajo la manifestación cabal de su excelencia ante los ojos del mundo.

En cuanto al origen (del templo) de la Meca, se dice que Adán lo construyó frente a Albait-al-Maamur,[3] y que el diluvio lo derrumbó. No nos han llegado, sin embargo, datos auténticos y dignos de crédito que pudieran justificar ese parecer. Se le ha colegido de una aleya del Corán que parece favorecerle y que está concebida así: «Y cuando Abraham elevó las bases de la casa (santa) con (la ayuda de) Ismael».[4] Luego Dios envió a Abraham, cuya historia es conocida, así como la de su mujer Sara, quien sentía un vivo celo de Hagar (Agar). Dios reveló entonces a Abraham la orden de separarse de Hagar y alejar, a ésta y su hijo Ismael, hasta Faran, es decir, las montañas de la Meca, en el país situado detrás de Siria y la ciudad de Aila. Llegado al sitio donde la casa (santa) debía levantarse (más tarde), Hagar sintió una gran sed, y Dios, en su bondad, hizo brotar el agua del (pozo de) Zamzam,[5] y que una caravana, formada de djorhamíes, pasó cerca de ella y de su hijo, y les proporcionaron montura. Estos viajeros se instalaron al lado de ellos, en las cercanías de Zamzam, tal como está expuesto en su punto correspondiente.[6] Ismael fincó una casa en el emplazamiento de la Cáaba, que había de servirle de residencia, y la rodeó de una cerca de «daum»,[7] dentro de la cual apriscaba a sus ovejas. Abraham vino varias veces de Siria a ver a su hijo, y, en ocasión de su última visita, recibió de Dios la orden de erigir la Caaba en el lugar de dicho aprisco. Realizó la obra con la ayuda de su

hijo Ismael, e invitó entonces a todos los hombres a venir a hacer allí la peregrinación.[8] Ismael continuó viviendo en esa casa, y, cuando su madre Hagar murió, la enterró en ese sitio. Desde entonces permaneció al servicio de la (Caaba) hasta que Dios dispuso de su vida. Fue enterrado junto a su madre. Sus hijos, secundados por sus tíos maternos, los djorhamíes, siguieron al cuidado de la casa (santa). Los amalecitas reemplazaron después a los djorhamíes en dicho servicio,[9] y las cosas continuaron largo tiempo en aquel estado. Acudían allí de diversos puntos del mundo: todos los pueblos de la Creación concurrían a ese sagrado lugar, no solamente los descendientes de Ismael, sino también los hombres de las demás castas, tanto de las comarcas lejanas como de los países vecinos. Refiérese que los Tobbá (reyes del Yemen) venían en peregrinación a la casa (santa) y le testimoniaban una gran veneración; dícese asimismo que uno de esos príncipes [llamado Kiar Asaad Abu Kub][10] revistió la Caaba con un velo y telas listadas (como se ha usado siempre desde entonces). Dio también la orden de purificarla y le puso una cerradura. Se transmite igualmente que los persas hacían allí peregrinaciones y dejaban ofrendas, entre las cuales, dicen, fueron las dos gacelas de oro que Abd-al-Muttalib encontró al hacer limpiar el pozo de Zamzam.[11] Los djorhamíes continuaron en la guardia de la Caaba hasta que fueron sustituidos por los Jdzáa, tribu que la ejercitó durante un tiempo considerable. La posteridad de Ismael, al volverse muy numerosa, se diseminó en distintas comarcas y dividió en varias ramas, una de las cuales formó la tribu de Kinana. Esta dio origen a los Qoraish y otras familias. Como los Juzáa desempeñaban bastante mal las funciones de que se habían encargado, los Qoraish, que a la sazón tenían por jefe a Qasí Ibn Kilab, les quitaron el derecho de guardar la casa (santa) y los sacaron de allí. Qasí reedificó la casa, y le puso un techo hecho con madera de

«daum» y hojas de datilera. (El poeta) Al Aasha[12] dice (a este respecto):

«Juro por los dos vestidos de un monje de Addur y por la (casa) que erigieran Qasí y Almodad[13] Ibn Djorham».

Mientras que la casa santa estaba bajo la guardia de los Qoraish, fue destruida por un torrente, o, dicen, por un incendio. Ellos reconstruyeron el edificio, y, para sufragar los gastos de esta obra, aportaron cada uno cierta cantidad de su propio peculio.[14] Habiéndose naufragado un navío en la costa de Djadda, compraron sus maderas para formar el techo de la casa. La altura de la muralla, que (en un principio) apenas pasaba la estatura de un hombre, fue elevada a dieciocho varas. La puerta había estado al nivel del suelo; la colocaron más alta que la talla de un hombre, a fin de impedir la inundación de los torrentes. Al faltarles el dinero antes de terminar el trabajo, quedó inconclusa una parte de las (antiguas) construcciones, equivalente a seis varas y un jeme. Rodearon a esta parte de un muro bastante bajo, detrás del cual los peregrinos hacen las procesiones (en torno del edificio): ese es el «Hadjar» (la piedra negra). La casa (santa) permaneció en aquel estado hasta la época en que (Abdallah) Ibn Az-Zobair, habiéndose hecho proclamar califa, se atrincheró en la Meca, el año 64 (683-684 de J. C.), a efecto de resistir al ejército de Yazid Ibn Mohawia había enviado contra él bajo el mando de Al Hosain Ibn Numair As-Sakuní. La casa santa sufrió entonces de un incendio, provocado, dicen, por el fuego griego (naft) que se lanzó contra Az-Zobair. Como la muralla se había hendido a consecuencia de ese accidente, Ibn Az-Zobair la hizo levantar, y reconstruyó el edificio con sumo esmero. Los viejos Compañeros (del Profeta) censuraron el plan adoptado por Az-Zobair, mas éste se justificó citándoles las palabras siguientes que el Profeta había dirigido a Aisha: «Si tu pueblo (los mequitas) no fuera recién liberado de la infidelidad, yo restituiría la casa (santa) a las bases colocadas por

Abraham. Le pondría dos puertas, una hacia el oriente, y la otra hacia el poniente». Ibn Az-Zobair hizo entonces abatir el edificio y poner al descubierto las bases puestas por Abraham. Reunió en seguida a los principales y los grandes, a fin de hacerles ver aquellos antiguos cimientos. Ibn Abbas le recomendó especialmente señalar el punto del «qibla»[15] a la vista del público (provisionalmente) con algún objeto que le sirviera de orientación, y, de acuerdo con ese consejo, colocó en torno de las bases un andamio de madera, que hizo cubrir con telas. De esa manera, preservó la dirección del «qibla». Mandó traer de Sanáa (del Yemen) un abastecimiento de plata y cal, y, ya informado del sitio donde se encontraban las prístinas canteras, acarreó de ellas todo lo que era necesario. Iniciando luego la construcción sobre las bases puestas por Abraham, elevó las murallas a la altura de veintisiete varas. Hizo a la casa dos puertas, que colocó al nivel del suelo, conformándose así a las indicaciones suministradas por la Tradición ya citada. Enlosó el interior del edificio con mármol y revistió igualmente las paredes. Ordenó la fabricación de láminas de oro para recubrir las puertas, y confeccionar (cerraduras) y llaves de oro puro.

Al Haddjadj, al venir a sitiarlo bajo el régimen de Abd-al-Malik, fulminó la mezquita con sus manganeles (mandjaniq), agrietando así las murallas de la casa (santa). Después de haber vencido a Ibn Az-Zobair, demandó la opinión de Abd-al-Malik acerca de las alteraciones y las adiciones que aquel jefe había hecho. El califa respondió con la orden de derribar todo, y reconstruir la casa sobre los cimientos que los Qoraish habían escogido, tal como se halla al presente. Se dice que Abd-al-Malik, al obtener luego la certeza de que la Tradición atribuida a Aisha era auténtica, lamentó vivamente lo que había decidido. «¡Ay! exclamó, yo hubiera preferido dejar a Abu Habib[16] la responsabilidad que se había contraído en reconstruir la casa (santa)». Al Haddjadj derrumbó solamente la porción de seis varas y un

jeme de longitud, o sea la parte que encerraba Alhadjar, y la reedificó sobre las bases puestas por los Qoraish. Hizo clausurar la puerta occidental y tapar la parte del muro que se encuentra hoy debajo del umbral de la puerta oriental,[17] dejando el resto del edificio intacto. Por tanto la casa santa es (casi) enteramente de la construcción de Ibn Az-Zobair. Se distingue todavía sobre uno de los muros la línea donde la parte construida por Al Haddjadj se junta a la que Ibn Az-Zobair había hecho levantar: el espacio entre las dos es de la anchura de un dedo y parece una grieta, pero completamente cerrada.

Un problema de difícil resolución se presenta aquí; debido a que (lo que acabamos de exponer) no podría conciliarse con la doctrina de los legistas respecto a las vueltas (que los peregrinos deben hacer en torno de la casa santa). Dicen que al hacer esas vueltas se precisa evitar inclinarse encima del basamento (de la Caaba),[18] porque, de lo contrario, las vueltas resultarían dentro (de las bases de) la casa santa. Esta opinión está fundada en la suposición que la Caaba no se apoya enteramente sobre los (antiguos) cimientos, de los cuales ha quedado fuera de los muros la parte que ocupa el «shadrwán», o sea, los basamentos. Los legistas hacen la misma advertencia cuando hablan de la manera de besar la piedra negra: «Aquel, dicen, que la besa haciendo las vueltas debe retroceder antes de ponerse de pie (y continuar su curso); en su defecto haría una parte del recorrido dentro (de las antiguas bases) de la casa». Ahora bien, si todos los muros de este edificio han sido levantados por Ibn Az-Zobair, han de reposar necesariamente sobre los viejos cimientos de Abraham; ¿cómo en tal caso el peregrino puede cometer la falta contra la cual los legistas lo ponen en guardia? No hay medio de resolver esta dificultad, a menos de admitir una u otra de las dos suposiciones siguientes: 1.º que Al Haddjadj abatió todo el edificio y lo reconstruyó (reduciéndolo), idea que los relatos de varios tradicionistas podrían justificar si uno no observara

en el edificio mismo los indicios que prueban lo contrario; se les reconoce en la línea de conexión que se extiende entre las dos construcciones y en la diferencia de trabajo que existe entre la construcción superior y la construcción inferior; 2.º que Ibn Az-Zobair no construyó la totalidad de la casa sobre las bases de Abraham, y que solamente lo hizo en torno del Hadjar, punto que quería inrluir en el edificio; pues la Caaba, aunque sea edificada por Ibn Az-Zobair, no se levanta sobre los cimientos puestos por Abraham; mas ello es enteramente improbable; y sin embargo, es ineludible adoptar una u otra de las suposiciones (si admitimos la doctrina de los legistas).

El atrio de la casa santa constituye la mezquita. Antaño era una plaza abierta en donde se hacían las rondas. En tiempo del Profeta y de su sucesor, Abu Bakr, dicho atrio no estaba cerrado con muros, pero, después, al experimentar el número de los peregrinos un gran aumento, Omar compró varias casas (adyacentes), las hizo derrumbar con el fin de agrandar ese sitio, que servía de mezquita, y lo rodeó totalmente de una tapia cuya altura no alcanzaba la estatura de un hombre. Othmán hizo como Omar; Ibn Az-Zobair siguió su ejemplo; luego Al Walid Ibn Abd-al-Malik, reconstruyó la (tapia) añadiéndole una columnata de mármol. Al Mansur agrandó todavía la mezquita, y su hijo y sucesor, Al Mahdí, hizo otro tanto. Desde entonces ya no se ha hecho adición, y se ha quedado en ese estado hasta el presente.

No podría concebirse hasta qué punto Dios ha ennoblecido y protegido a esta casa sacra. Nos basta decir que ha hecho de ella un lugar en donde las revelaciones celestiales y los ángeles descienden del cielo; que la ha destinado particularmente a los actos de devoción; que prescribió, en atención especial a ella, las ceremonias y las prácticas de la peregrinación, y que aseguró al conjunto del Haram (o territorio sagrado que circunda a la Meca) los derechos de ponderación y los privilegios que jamás

había conferido a otro lugar alguno. Ha prohibido a toda persona que no profese la religión musulmana la entrada a ese Haram, y ha impuesto, a quienquiera que penetrare allí, la obligación de despojarse de toda especie de vestimenta cosida, y de cubrirse con una simple pieza de tela (izar); ha tomado bajo su protección a todo ser viviente que allí se refugie, todos los animales que pastan en los campos vecinos, de suerte que nadie puede perjudicarles. Los animales temerosos no corren ningún peligro de ser capturados en dicho lugar; allí no se hace la caza mayor, y no se cortan los árboles para proveerse de leña. Al Haram, que goza de esos privilegios singulares, tiene por límites: Taníim, a tres millas de la Meca, sobre la ruta de Medina; la garganta de la montaña Almonqatáa, sobre el camino del Iraq y a la distancia de siete millas; el Sháaba (o desfiladero), sobre la ruta de Djiarana, y a la distancia de nueve millas; Batn Namira, sobre el camino de Táif, y a la distancia de siete millas; Monqatáa-al-Aashair, sobre la ruta de Djadda, y a la distancia de diez millas. He ahí la situación de la Meca y su historia.

Se designa a la Meca (Makka) con el nombre de «Omm-al-Qora» (la madre de las ciudades, la metrópoli); se denomina también «la Caaba»,[19] porque se eleva en forma de dado (para jugar) (káab, o cáab), y se le llama igualmente Bakka. Según Al Asman,[20] este último nombre le fue dado debido a que los hombres se empujaban (bakk) en su apresuramiento por llegar a ella. Modjahed[21] dice que la b de bakka se cambió por m, igual que el verbo «lazib» (estar pegado) se convirtió en «lazim», a causa de la proximidad mutua de los órganos que sirven para la emisión de ambas letras. «Eso no es exacto, dice An-Najaíi;[22] Bakka designa la casa santa, y Makka la ciudad». Según Az-Zuhrí,[23] Bakka designa la mezquita en su totalidad, y Makka el Haram.[24]

Incluso en los tiempos del paganismo, los pueblos tenían una profunda veneración para ese sacro templo, y los reyes, como

Cosroes y otros, le enviaban ricas ofrendas. Se conoce la historia de las espadas y las dos gacelas de oro que Abd-al-Mottalib halló al limpiar el pozo de Zamzam. Cuando el Profeta se apoderó de la Meca, halló en el aljibe ubicado en el interior (del templo) setenta mil onzas de oro que los reyes le habían enviado como dones. Este tesoro valía dos millones de dinares y pesaba doscientos quintales.[25] Alí Ibn Abi Taleb le propuso entonces aplicar esa fortuna a los gastos de la guerra; mas su idea no fue aceptada. Hizo la misma sugerencia a Abu Bakr; pero tampoco fue atendida. Eso es lo que refiere Al Azraqí.[26] Al Bujarí relata la Tradición siguiente, que hace remontar a Abu Waíl:[27] «En una ocasión, dijo, conversando yo con Shaiba Ibn Othmán,[28] me informó: una vez Omar Ibn Al Jattab, estando sentado junto a mí, pronunció estas palabras: He pensado no dejar una sola moneda, áurea o argenta, en el depósito, y distribuir todo entre los verdaderos creyentes. Tú no harás eso, le dije yo. —¿Por qué no? —preguntó él—: Porque tus dos colegas (y predecesores) no lo han hecho —respondí yo—. ¡Ah! —exclamó él— esos son los hombres cuya conducta debe servir de ejemplo». Abu Dawoud[29] e Ibn Madja[30] han insertado esta Tradición en sus colecciones. Ese tesoro quedó en donde estaba hasta la revuelta de Al Aftas (el chato), o sea, Al Hasan, hijo de Al Hosain, hijo de Alí Zain-al-Aabidin.[31] Revuelta que tuvo lugar el año 199 (814-815 de J. C.). Al Aftas, habiéndose apoderado de la Meca, se dirigió a la Caaba y se llevó todo aquel oro, diciendo: «¿Qué hace la Caaba con esta fortuna que se ha depositado en ella? En nada le sirve. Nosotros tenemos más derecho a este dinero; lo emplearemos para ayudarnos en esta guerra». En efecto, hizo sacar ese tesoro y se dispuso de él enteramente, y, desde entonces ya no hubo riquezas depositadas en la Cáaba.

En cuanto a Bait-al-Maqdis (Jerusalén), llamado también Almasdjad-al-Aqsa (la mezquita más lejana), fue primero, en tiempo de los sabiitas, un templo consagrado a (el planeta) Ve-

nus. Se ofrecía a esta deidad el óleo y otras ofrendas, y se le derramaba el óleo sobre la «Sajra»,[32] que se encontraba allí. Después de la ruina de ese templo, la ciudad cayó en poder de Bene Israel, y se convirtió para ellos en el «qibla» (el punto) hacia el cual se volteaban en sus oraciones. He aquí cómo eso aconteció: cuando Moisés hizo salir a los israelitas de Egipto a fin de ponerlos en posesión de Jerusalén, conforme a la promesa que Dios había hecho a su progenitor Israel, y a Ishaq, padre de éste, y que este pueblo se detuvo en la tierra del extravío, Dios ordenó a Moisés construir, con madera de acacia, un tabernáculo, del cual le había señalado, en una revelación, las dimensiones y la forma, asimismo las colosales figuras y las imágenes que debía encerrar. Le ordenó también poner allí el arca, una mesa con sus fuentes, un candelera con sus luces, y un altar para los sacrificios. Todo esto está descrito detalladamente en el Pentateuco, Moisés construyó el tabernáculo y colocó en él el arca de la alianza. Esta arca contiene las tablas de la ley que se habían hecho para sustituir a las que Moisés había roto y que habían sido descendidas del cielo con los diez mandamientos. Instaló el altar junto al (tabernáculo), y Dios le ordenó confiar a Aarón el derecho de ofrecer los sacrificios. Fue en el desierto, en medio de sus tiendas, donde los israelitas alzaron el tabernáculo, hacia el cual se dirigían para hacer sus oraciones, y ante el que sacrificaban sus víctimas, y en su cercanía esperaban las revelaciones divinas. Cuando se apoderaron de Siria (Palestina), colocaron el tabernáculo en Galgal, en la Tierra Santa, entre el territorio que tocó en reparto a Beni Yamin (la tribu de Benjamín) y el de Behi Afraím. Permanecieron en ese lugar catorce años; siete durante la guerra y siete después de la conquista, lapso en que se hizo el reparto del país. Después de la muerte de Josué, se le transportó a Silo, cerca de Galgal, y se le rodeó de una muralla. Ya tenía allí trescientos años, cuando los filisteos se apoderaron de él, tal como hemos dicho (en la Historia

de los pueblos preislámicos), y vencieron a los israelitas, mas no tardaron en devolverlo. Luego de la muerte de Aali (Heli) (gran) sacerdote, se le trasladó a Nuf (Nobe), luego a Gabaon, en el territorio de la tribu de Benjamín, lo cual tuvo lugar bajo el reinado de Talut (Saúl). David, al obtener la soberanía, hizo llevar el tabernáculo y el arca a Bait-al-Maqdis, y puso el arca aparte, bajo un velo y sobre la Sajra, donde quedó, frente al tabernáculo. David tuvo la intención de erigir sobre la Sajra un templo para reemplazar el tabernáculo, pero no pudo realizar su deseo. Salomón, su hijo, a quien recomendó moribundo ejecutar su proyecto, inició la construcción del templo al cuarto año de su reinado, quinientos años después de la muerte de Moisés. Empleó el cobre en la formación de las columnas de este edificio, dentro del cual instaló el pabellón de cristal.[33] Revistió de oro las puertas y las paredes, hizo fundir en oro las grandes imágenes, las figuras (de animales), las vasijas, los candelabros y las llaves. Construyó el fondo[34] del edificio en forma de arcada, a fin de depositar allí el arca de la alianza que mandó traer de Sihiun (Sión), la ciudad natal de su padre David. Los (jefes) de las tribus y los sacerdotes la condujeron hasta la arcada, en donde la depositaron. El tabernáculo, las vasijas y el altar fueron ubicados, cada objeto, en el sitio destinado del templo. Las cosas permanecieron en ese estado largo tiempo. Ochocientos años transcurrieron desde la fundación del templo hasta su destrucción por Nabucodonosor. Este monarca entregó a las llamas el Pentateuco y el bastón (de Moisés); hizo fundir las imágenes y dispersar las piedras (del edificio). Más tarde los reyes persas restituyeron a los Beni Israel a su país, y Ozair,[35] profeta de los judíos a la sazón, reedificó el templo con el concurso de Bahman, rey de Persia.[36] Este príncipe era de madre judía que formaba parte de los cautivos llevados por Nabucodonosor.[37] Bahman designó para el emplazamiento del templo límites más

reducidos que los del antiguo templo de Salomón, límites que nunca fueron rebasados.

Los reyes de Grecia, de Persia y de los romanos subyugaron alternativamente a los judíos, y fue durante ese periodo (aciago) que los Beni Hashmanay (los asmoneos o macabeos), familia de sacerdotes judíos, impulsaron al reino de los israelitas a un alto grado de potencia. La autoridad pasó luego a su hermano político Herodes, quien la transmitió a sus hijos. Este príncipe reconstruyó el templo, y le dio la misma extensión que la del modelo elevado por Salomón. Se ocupó de ese trabajo con tanta diligencia que lo concluyó en seis años. Tito, emperador de los romanos, habiendo venido a someter a los judíos, los venció, se apoderó de su reino y devastó a Bait-al-Maqdis. Ordenó sembrar el terreno donde se emplazaba el templo que acababa de convertir en ruina. Más tarde, los rum (griegos y romanos) abrazaron la religión del Mesías, a la que testimoniaron desde entonces una profunda veneración. Sus emperadores, sin embargo, a veces adoptaban el cristianismo y otras veces lo repudiaban; mas, cuando el advenimiento de Constantino, su madre Elena, que había abrazado el cristianismo, emprendió el viaje a Alquds (Jerusalén), a fin de buscar el madero sobre el cual los cristianos sostienen que Jesús fue crucificado. Al ser informada por los sacerdotes que dicho madero había sido arrojado en tierra y cubierto de inmundicias, ella hizo retirarlo, y, sobre el lugar considerado por los cristianos como la tumba del Mesías, erigió la iglesia llamada «Qomama».[38] Hizo destruir todo lo que existía aún de restos del templo y arrojar las basuras e inmundicias sobre la Sajra. Esa roca fue de tal modo cubierta que su situación misma ya no era localizable. Ella creía vengar de esa manera la profanación de lo que estimaba como el sepulcro de Cristo. Tiempo después, se construyó, enfrente[39] de la «Qomama», la casa en que nació Jesús, y que se llama «Bait Lahm» (Belem). Las cosas quedaron en aquel estado hasta la promulga-

ción del Islam y la ocupación de la ciudad. (El califa) Omar, habiendo venido para asistir a la rendición de Bait-al-Maqdis, preguntó dónde se hallaba la «Sajra», y se le hizo ver el lugar en que permanecía enterrada bajo un montón de estiércol y de tierra. Entonces ordenó descubrirla, y erigió sobre ella una mezquita al estilo primitivo, propio de un pueblo nómada.

El templo (de Jerusalén) debe su importancia a la ponderación y veneración que los hombres siempre le han testimoniado, con la licencia de Dios, y a los pasajes del Corán que habían anunciado anticipadamente la excelencia de ese lugar. (El Califa Omeya) Al Walid Ibn Abd-al-Malik, emprendió la reedificación de la mezquita (de Jerusalén) sobre el plan de las otras mezquitas del islamismo, y se entregó a la tarea con todo ardor, tal como lo había hecho para con Masdjad-al-Haram (el templo de la Meca), la mezquita del Profeta en Medina y la mezquita de Damasco, denominada por los árabes el «Bilat» (o nave) de Al Walid. Para erigir a dichas mezquitas y ornarlas de azulejos, obligó al rey de los griegos a enviarle dinero y obreros. Todos esos proyectos fueron llevados a cabo a su satisfacción.

A finales del siglo V de la héjira, la potencia del califato estaba ya muy débil, hallándose en poder de los obeiditas (fatimitas), califas shiitas que reinaban en el Cairo. La autoridad de los obeiditas habiendo comenzado a declinar, los francos marcharon sobre Bait-al-Maqdis, y se adueñaron de él, así como de todas las plazas fuertes de Siria. Levantaron sobre la sagrada «Sajra» una iglesia de la cual estaban muy orgullosos y a la que manifestaban una profunda veneración. Algún tiempo después, Salah-ad-Din (Saladino) Ibn Aiyub Al Kurdí se apoderó de Egipto y de Siria, derribó el imperio de los obeiditas, extirpó su doctrina herética y avanzó sobre Siria. Allí combatió a los francos hasta que les arrebató Bait-al-Maqdis y todas las fortalezas sirias que habían caído en su poder. Ello tuvo lugar hacia el año 580 de la héjira.[40] Destruyó la iglesia que ellos había erigido

allí, hizo descubrir la «Sajra» y reedificar la mezquita en su forma actual.

El lector no debe dejarse confundir por la dificultad bien conocida que se presenta en las Tradiciones auténticas y que reproducimos aquí: Se le preguntó al Profeta cuál era la primera casa (santa) que fue instituida (por los hombres), y él respondió: «La Meca». —¿Cuál fue la segunda?; «Bait-al-Maqdis». —¿Cuánto tiempo pasó entre la institución de estas dos casas?: «Cuarenta años». La dificultad consiste en el tiempo transcurrido desde la fundación de la Meca hasta la de Bait-al-Maqdis: ese tiempo debe medirse por el número de años que separan a Abraham (fundador de la primera casa) de Salomón, fundador de la segunda; pues ese intervalo excede bastante de mil años.[41] (Para resolver esta dificultad) hay que recordar solamente que, en dicha Tradición, la voz «instituida» no es el equivalente de «edificada»; significa más bien «designada para servir de lugar al culto». Por tanto, es muy probable que Bait-al-Maqdis fue instituido para ese fin en una época cuya anterioridad a la de Salomón puede ser armonizada con el espacio de tiempo indicado. Se refiere que los sabiitas habían construido sobre la «Sajra» un templo que dedicaban a Venus; ello es admisible, puesto que la «Sajra» fue siempre objeto de culto. Tal fue como los árabes del tiempo del paganismo colocaban los ídolos y las imágenes en torno y dentro de la Káaba. Además los sabiitas que erigieron aquel templo a Venus quizá eran contemporáneos de Abraham. Puede por tanto admitirse que entre la institución de la Meca y de Bait-al-Maqdis, como lugares de adoración, no mediaba más que un intervalo de cuarenta años, aunque se sabe positivamente que ninguna construcción existía entonces en ese último punto, y que Salomón fue el primero que levantó allí el templo. Al tomarse en cuenta estas observaciones, se descubre el medio de solucionar la dificultad.

En cuanto a Almadinat-al-Monawara (la ciudad iluminada, Medina), ella debe su fundación a Yathrib Ibn Mahlaíl el amalecita, y por esta razón lleva su nombre. Los israelitas, mientras que hacían sus conquistas en el Hidjaz quitaron esta ciudad a los amalecitas. Los Beni Qila, que pertenecían a la tribu de Gassan vinieron luego a instalarse en sus inmediaciones, y les arrebataron Medina y las fortalezas que la rodeaban. En tiempo más reciente, el Profeta fue ordenado emigrar a Yathrib, favor que Dios había predestinado a esta ciudad. Emprendió el viaje acompañado de Abu Bakr, el resto de sus adeptos le siguió y se establecieron allí. El Profeta erigió su mezquita y sus casas en ese lugar, que fue predestinado a ese honor por toda la eternidad. Los Beni Qila lo acogieron con diligencia y le prestaron ayuda y auxilio; por eso fueron denominados «Ansar» (auxiliadores). Desde Medina la doctrina[42] del Islam se propagó hasta alcanzar su completo desenvolvimiento y prevaleció sobre todas las demás doctrinas.

Poco después el Profeta venció a sus conciudadanos y tomó posesión de la Meca, entonces los Ansar creyeron que les iría a abandonar enteramente, para radicarse en su ciudad natal. Inquietos por esa incertidumbre, el Profeta les habló para declararles que él jamás los abandonaría. En efecto, cuando murió, encontró en Medina un noble sepulcro. Varias Tradiciones auténticas atestiguan de la manera más positiva y evidente la excelencia de esta ciudad. En cierta época, los doctores de la ley estuvieron en desacuerdo sobre la cuestión de definir si Medina tenía la preeminencia sobre la Meca. (El imam) Malik sostenía esta opinión, apoyándose en una declaración positiva (hecha por el Profeta), declaración que él consideraba como auténtica, y que había sido transmitida por Rafíi Ibn Jodaidj.[43] Según esta Tradición, el Profeta había dicho: «Medina es mejor que la Meca». Abd-al-Wahhab[44] ha referido esta (opinión de Malik) en su «Maouna». Hay todavía otras Tradiciones que, tomadas a

la letra, podrían justificar a dicha opinión, a la cual, sin embargo (los imames) Abu Hanifa y Ash-Shafií se han opuesto. De todos modos, la mezquita de Medina viene en segundo lugar después de la de Meca; en todas partes del mundo, los corazones de todos los pueblos se dirigen hacia ellas con vivo afecto. Cuando uno observa cómo la Providencia ha fijado los grados de la virtud que distingue a cada una de estas tres mezquitas, reconoce además a una de esas vías secretas por las que Dios actúa sobre los seres, y queda convencido de que el Supremo ha establecido una gradación regular e invariable en todos los órdenes temporales y espirituales.

Fuera de estas tres mezquitas, no tenemos noticia de ninguna otra en el mundo (de comparable magnitud). Se ha hablado, ciertamente, de la mezquita de Adam (Adán) en Sarandib (Ceilán), una de las islas cercanas a la India: mas no se posee, sobre el particular, ningún dato digno de confianza. En los tiempos antiguos, varios pueblos tenían sus templos, para los cuales mostraban una gran veneración, por un principio de devoción mal entendido. Tales fueron los adoratorios del fuego en Persia, los templos de los griegos, y las casas (santas) que los árabes tenían en el Hidjaz, y que el Profeta mandó destruirlas durante sus expediciones militares. Masudí ha hablado de algunos otros, pero no interesa mencionarlos, porque no se les había fundado para conformarse a una prescripción de la ley divina o para darles una destinación verdaderamente religiosa. Por eso no vale la pena ocuparnos ni de esos edificios ni de su historia. El lector (que desea saber de ello alguna cosa) encontrará en las obras históricas bastantes noticias para satisfacer su curiosidad. ¡Y Dios orienta a quien le place!

Capítulo VII

SOBRE LA ESCASEZ DE CIUDADES Y POBLADOS EN IFRIKIYA Y EL MAGREB

La causa de ello es que estas comarcas han pertenecido a los bereberes desde varios miles de años antes del Islam, y que todas esas poblaciones, eran nómadas, sin haber practicado jamás los usos de la vida sedentaria bastante tiempo para desarrollarse en ella completamente. Las dinastías de los francos y de los árabes que reinaron sobre los países de los bereberes permanecieron allí muy poco tiempo para hacer arraigar en ese pueblo la civilización sedentaria. Los bereberes, viendo la vida nómada más adecuada a sus menesteres, conservaron siempre la práctica y los hábitos propios de su medio; por tanto las construcciones no son numerosas entre ellos.

Por otra parte las costumbres de la vida nómada han estado tan profundamente inveteradas entre los bereberes, que no tuvieron nunca las disposiciones para el ejercicio de las artes. El conocimiento de las artes, producto de la vida urbana, es necesario para llevar a cabo las construcciones, y su adquisición requiere cierto grado de inteligencia. Los bereberes, al no haberlas jamás ejercido, no han tenido, nunca, el deseo de elevar grandes edificios y menos todavía de erigir ciudades. Es un pueblo del cual cada tribu tiene su propia asabiya y estirpe. Pues la asabiya y la alcurnia tienden naturalmente a la vida nómada; el amor al reposo y la tranquilidad es el que estimula a los pueblos a establecerse en las ciudades, en donde dejan el cuidado de su defensa a la guarnición del reino y se convierten en una carga para el gobierno; por eso encontramos entre los

beduinos una fuerte aversión a la vida de las ciudades; no quieren residir allí, ni siquiera estar temporalmente, a menos de hallarse impulsados por el amor al lujo y el deseo de gozar de sus riquezas; pero el número de estos es bien corto.

La población de Ifrikiya y del Magreb se compone casi totalmente de nómadas, gentes que viven en tiendas y que viajan a lomo de camello, o bien que se instalan en las alturas de las montañas. En los países extranjeros, toda la población, o su mayor parte, habita en ciudades, aldeas y caseríos. Tal se ve en España, en Siria, en Egipto, en el Iraq pérsico y otras comarcas. La razón es que, entre la gran mayoría de los pueblos no árabes, se da poca importancia a la genealogía, no se procura conservar la pureza de su sangre y no se hace mucho caso al linaje de familia. En el desierto, al contrario, la generalidad de las poblaciones mantienen sus genealogías, porque de todos los lazos que sirven para vincular a un pueblo, los de sangre son los más íntimos y comprenden mayor fuerza. La misma causa mantiene entre ellos el vigoroso espíritu de asabiya, y los pueblos que experimentan la influencia de ese sentimiento prefieren siempre la vida del desierto a la de las ciudades, en donde pierden incluso su bizarría y se verían reducidos al nivel de aquellas gentes que tienen menester de la protección ajena. El lector que haya comprendido esos principios podrá fácilmente deducir las conclusiones.

Capítulo VIII

LOS EDIFICIOS Y LAS GRANDES CONSTRUCCIONES REALIZADOS POR LOS MUSULMANES SE HALLAN LEJOS DE ESTAR EN RELACIÓN CON LA GRANDEZA DE ESTE PUEBLO, Y QUEDAN MUY POR DEBAJO DE LAS OBRAS DEJADAS POR LAS NACIONES PRECEDENTES

La razón de esta realidad es idénticamente la que acabamos de exponer (en el capítulo anterior) al hablar de los bereberes. Pues entre los árabes, como entre aquellos, las costumbres de la vida nómada están profundamente arraigadas; como ellos, se alejan demasiado de las artes. Además, en los tiempos anteriores al Islam, mantenían pocas relaciones con los imperios de que se adueñaron más tarde. Después de la conquista de esos países, las características de la civilización no tomaron entre ellos un gran desenvolvimiento, de inmediato, para apropiarse de todos los usos de la vida sedentaria, y, por otra parte, se conformaron con las construcciones que los otros pueblos habían efectuado. A ello debemos añadir que, en los primeros tiempos del Islam, los árabes evitaron, por escrúpulo religioso, dar a sus residencias una gran elevación y transgredir los límites de la moderación gastando en ellas demasiado dinero.

Aquello tuvo por causa la recomendación que (el califa) Omar les hiciera cuando le pidieron la autorización de construir con piedra la ciudad de Kufa, cuyas casas, formadas anteriormente de carrizo, acababan de ser destruidas por un incendio. Él les respondió: «Hacedlo; pero ninguna casa debe tener

más de tres habitaciones ni mucha altura. Guardad fielmente las prácticas observadas por el Profeta, y conservaréis siempre el imperio del mundo». Habiendo recibido de la comisión la promesa de seguir su consejo, se volvió hacia el pueblo y dijo: «Que nadie levante su casa más allá de la justa medida». Entonces se preguntó lo que entendía por las palabras «justa medida», y él contestó: «Es el límite que os evita incurrir en el despilfarro y salir del justo medio».

Cuando hubo pasado el periodo durante el cual se mostraba tanto respeto a la religión y se mantenía cada quien estrictamente en la observancia de sus deberes, la posesión del imperio y la índole del lujo comenzaron a ejercer su influencia natural sobre los árabes. Este pueblo, al subyugar a los persas, tomó de ellos las artes y la arquitectura; cediendo entonces a los impulsos del lujo y del bienestar, los árabes acabaron por construir edificios y grandes obras. Esto tuvo lugar poco tiempo antes de la caída del imperio (de los califas). De tal modo no tuvieron suficiente oportunidad para llevar la pasión de edificar al extremo, habiendo erigido pocas obras y fundado escasas ciudades.

El caso fue muy diferente para las demás naciones. Los persas prevalecieron varios milenios, asimismo los coptos, los nabateos, los romanos[1] y los árabes primarios, tales como los áaditas, los thamuditas, los amalecitas y los tobbá. Pues como todos estos imperios se habían mantenido largo tiempo, las artes alcanzaron en su seno un tal desarrollo que esos pueblos pudieron elevar numerosos edificios y grandes templos, y dejaron monumentos que resisten todavía la acción del tiempo. El lector que haya aquilatado estas observaciones reconocerá en ellas la exactitud. ¡Y Dios es el heredero de la Tierra y de todo su contenido!

CAPÍTULO IX

LA MAYOR PARTE DE LAS CONSTRUCCIONES REALIZADAS POR LOS ÁRABES PRONTO CAEN EN RUINA

LOS EDIFICIOS levantados por los árabes distan de ser sólidos, debido a la civilización nómada de este pueblo y su alejamiento de las artes. Puede incluso señalarse allí otra causa que, si no me equivoco, es más directa, o sea, su poca atención en escoger los convenientes emplazamientos para las ciudades que se proponen fundar. Tal como habíamos dicho, no tienen en cuenta ni los sitios, ni la calidad del aire, ni del agua, ni de las tierras cultivables, ni los pasturajes.

Cuando se examinan las ciudades desde el punto de vista de la prosperidad que deben a las causas naturales, se reconocen las diferencias que señalan a tal ciudad el carácter de buena y a tal otra el de mala; pues esas diferencias dependen directamente de las que resulten de las condiciones en que dichas ciudades se hallan colocadas.

Los árabes son ajenos a tantas previsiones; ellos procuran principalmente los lugares apropiados para la alimentación de sus camellos, sin preocuparse siquiera de la calidad del agua, sin averiguar si es escasa o abundante. No piensan ni en la bondad de las tierras laborables, ni en la riqueza de la vegetación, ni en la salubridad del aire; y eso es debido a su hábito de transportarse de sitio en sitio y de traer de países lejanos los granos que les hacen falta.

En cuanto al aire (tampoco recapacitan en ello), pues el desierto está surcado alternativamente por todos los vientos, y sus viajes continuos en esa región les ha dado la certeza que el aire está perfectamente sano. En efecto, lo que daña a la pureza del aire, es la falta de agitación, el reposo continuo y la superabundancia de exhalaciones. Véase cómo los árabes han procedido al fundar las ciudades de Kufa, Básora y Kairuan; su única preocupación fue el terreno en donde sus camellos podían apacentar, y situado en las inmediaciones del desierto, junto a las rutas que conducen a éste. Por eso los emplazamientos de dichas ciudades no son los que la naturaleza les habría indicado, y no ofrecen, por tanto, sino muy pocos recursos a las generaciones que debían reemplazar a la de los fundadores.

Ya habíamos advertido que, para mantener plenamente a la población de una ciudad, tales recursos son indispensables. En suma, los emplazamientos que los árabes escogían para sus ciudades no eran de los que la naturaleza designa para ser lugares de residencia fija; no estaban incluso ubicadas en puntos centrales de poblaciones numerosas que pudieran enviar a ellas nuevos habitantes. En consecuencia, al primer fiasco que su autoridad experimentaba, en el instante en que su asabiya comenzaba a debilitarse, sus ciudades, ya privadas de la protección que debían a esa asabiya, caían en decadencia y acababan por desaparecer como si no hubieran existido jamás. «Dios juzga y nadie puede revocar su fallo». (Corán, sura XIII, vers. 41).

Capítulo X

CÓMO LAS CIUDADES CAEN EN RUINA

Las ciudades recién fundadas no contienen más que una reducida población; los materiales de construcción, tales como piedras, cal, etc., no se encuentran sino en pequeñas cantidades, e igualmente ocurre con el azulejo, el mármol, el mosaico, la concha y el cristal de los que se sirve para decorar las paredes de los edificios.

De tal suerte, en la primera época, las construcciones son de una condición rudimentaria, conforme a la índole de todo pueblo nómada, y los materiales que las componen son de mala calidad. Cuando la ciudad se hace próspera y populosa, la cantidad de los materiales de construcción aumenta por consecuencia de los numerosos trabajos a que se entrega, y del cabal desenvolvimiento de un buen número de artífices (desenvolvimiento) del cual ya hemos indicado las causas. Cuando la prosperidad de la ciudad comienza a declinar y su población a disminuir, una marcada mengua se deja manifestar en el ejercicio de las artes; el esmero en la construcción se desaparece, así como el uso de los ornamentos respectivos. Las actividades disminuyen en igual proporción que la población; las piedras, el mármol y los demás materiales de construcción ya no llegan a la ciudad sino apenas en pequeña cantidad, y al cabo de algún tiempo faltarán por completo.

Entonces, cuando se querrá levantar una casa o un edificio, se toman los materiales de las construcciones ya existentes, se quitan de una obra para formar otra. (Eso será fácil) porque la mayor parte de las casas y los palacios ya no estarán habitados

y quedan vacíos, puesto que la población de la ciudad estará bien inferior a como había estado antes. Se continúa en trasladar así esos materiales de un palacio a otro, de una casa a otra casa, hasta acabar con su mayoría.

De tal modo se retorna al uso de construir a la manera rudimentaria; se emplea el adobe en lugar de la piedra, y se abandona enteramente el uso de las decoraciones. Las casas de la ciudad se vuelven como las de las aldeas y los villorrios, y muestran por todas partes los signos de la civilización primitiva. La decadencia continúa hasta que la localidad llegue a su último término, o sea, la ruina total, si para ello ha sido predestinada. ¡Ley del Supremo Ser que rige sobre su creación!

Capítulo XI

SI CIERTAS CIUDADES Y URBES SOBREPASAN A OTRAS EN ACTIVIDADES LUCRATIVAS Y POR EL BIENESTAR DE QUE EN ELLAS SE GOCE, ELLO SE DEBE A LA SUPERIORIDAD EN SU POBLACIÓN

Es un hecho reconocido y comprobado que un solo individuo de la especie humana es incapaz de lograr su subsistencia, y que los hombres deben reunirse en sociedad y ayudarse mutuamente si quieren proporcionarse los medios de vivir. Así pues las cosas de primera necesidad, proporcionadas por los esfuerzos combinados de un grupo de hombres bastarían, por su cantidad, varias veces a ese número de individuos. Tomemos, por ejemplo, el trigo, que sirve de alimento: jamás un solo hombre conseguiría por su trabajo individual proveerse una porción suficiente para su manutención. En cambio si seis o diez hombres se concertan para ese fin, y que unos sean herreros, otros carpinteros y fabricantes de instrumentos de labranza; que otros se encarguen de cuidar los bueyes, de labrar la tierra, recoger la cosecha y ejecutar los demás trabajos agrícolas; que estos hombres se repartan la tarea o la realicen en conjunto, de todas formas obtendrán una cantidad de trigo que sobrepasará con mucho a la que les era indispensable. En todo caso, el producto del trabajo colectivo excede considerablemente de las necesidades de los trabajadores. Tal es incluso en las ciudades: cuando los habitantes se reparten las faenas a fin de proporcionarse las cosas que les son indispensables, la mínima parte de lo que obtienen les bastaría. El resto es un excedente

que se emplea para satisfacer los hábitos de la comodidad y el lujo que dichos habitantes habrían contraído, o para servir al aprovisionamiento de otras ciudades cuya población hace la adquisición de esas cosas por la vía del trueque o de la compra. De tal suerte los trabajadores se hacen de cierta porción de riqueza.

En el libro V capítulo I, que trata de los logros y beneficios, se verá[1] que los beneficios (del trabajo) son el valor del producto del trabajo.[2] Cuanto más abundantes son los productos, tanto mayor es su valor (total): por ende los que obtienen mucha producción recogen necesariamente grandes beneficios. A partir de ahí el bienestar y la posesión de riquezas conducen a esos hombres a buscar el lujo y satisfacer los menesteres que éste impone; se aplican a embellecer sus residencias, a vestirse con elegancia, a adquirir ricas vajillas y los mejores utensilios domésticos, a tomar servidumbre y lucir bellas monturas. Mas todas estas cosas son los productos de diversas artes, productos que no hubieran existido sin el valor que se les fija. Por eso se seleccionan con diligencia los artesanos más hábiles. De tal modo las artes se incrementan y sus productos alcanzan gran demanda; los ingresos y los gastos (de los habitantes) de la ciudad aumentan considerablemente, y los artesanos se enriquecen por su trabajo. Si la población recibe nuevas afluencias, los productos del trabajo aumentan en igual medida, y el progreso del lujo continuará paralelamente a la riqueza pública.

Como los hábitos del lujo no cesarán de aumentar, y que sus exigencias se harán más y más numerosas, se inventarán, para satisfacerlas, nuevas artes, cuyos productos tendrán mayor valor, lo cual aumenta varias veces los beneficios obtenidos por los habitantes de la ciudad, y hace que los productos de las artes que ellos cultivan sean más solicitados que antes. Las mismas cosas se reproducen a cada nuevo crecimiento de la población, ya que las nuevas artes introducidas sirven únicamente para sa-

tisfacer a las exigencias del lujo y de la riqueza, distintamente de las artes primitivas que se ejercían con el fin de obtener el sustento.

La ciudad que aventaja a otra en un solo grado, que se refiere al número de su población, la aventaja aún en varios puntos: allí se gana más, las comodidades y los hábitos del lujo son mayores. Cuanto más grande es la población de la ciudad, tanto mayor desarrollo alcanza el lujo, y más las gentes de toda profesión aventajan en ese punto a los de las ciudades que poseen una población menos numerosa. Así es en toda la línea: la diferencia, bien marcada, incluso de cadí a cadí, de comerciante a comerciante, de artesano a artesano, de hombre de mercado a hombre de mercado, de emir a emir y de policía a policía. Comparad, por ejemplo, el estado de los habitantes de Fez con los habitantes de otras ciudades, tales como Bujía, Telmcen y Ceuta: reconoceréis que esa diferencia existe en todas las clases en general y en cada una en particular. Así el cadí de Fez goza de más holgada situación que su colega de Telmcen, e igual es el caso de las demás capas sociales. Se reconoce asimismo el propio hecho cuando se compara Telmcen con Orán y Argel, y éstas con otras ciudades de inferior población; y, si uno continúa esas comparaciones descendiendo hasta los simples caseríos, donde los habitantes trabajan únicamente para lograr los medios de vivir, sin conseguirlos muchas veces, tales diferencias se hacen todavía más marcadas. La causa de ello es la que existe entre los montos de los productos industriales proporcionados por esas ciudades. Toda ciudad puede ser considerada como un mercado, cuyo costo de vida es en proporción con su importancia; de este modo los ingresos del cadí de Fez son suficientes para sus gastos, asimismo los del cadí de Telmcen. Cuanto más fuertes son los ingresos y los gastos de una ciudad, tanto más abundantes son sus riquezas. Tal ocurre en Fez, porque sus productos salen rápidamente para satisfacer las demandas del

lujo; por ello esta ciudad goza de una situación muy próspera. En Orán, Constantina, Argel y Biskera, se observa (la misma proporción entre los gastos y la situación de la localidad); y eso se nota en todas partes, incluyendo las modestas alquerías, cuyos medios no bastan ni para lo indispensable, porque pertenecen a la categoría de los caseríos y villorrios. Por ello vemos la población de estos pequeños lugares en un estado raquítico y casi tan pobres unos como otros. En efecto, los productos del trabajo no cubren, en estas localidades, las necesidades de los habitantes; por la misma razón no poseen ningún excedente que pudieran acumular en concepto de ganancia, y con lo cual pudieran acrecentar sus beneficios. Realidad que hace, salvo raras excepciones, que se encuentren en un estado paupérrimo y miserable. El principio que hemos expuesto se advierte aún en la situación de los pobres y mendicantes. En la ciudad de Fez, estas gentes están en condiciones mucho mejores que las de los mendigos de Telmcen y de Orán. He visto, en esa primera ciudad, a los pordioseros que, el día de la fiesta del sacrificio,[3] pedían el valor de sus propias víctimas; exigían incluso cosas de lujo, carnes, mantequilla, condimentos de cocina, vestidos y utensilios domésticos, tales como cribas y vajillas. Si una de estas gentes hiciera parecidas peticiones en Telmcen o en Orán, sería rechazado con una dura reprimenda. Ha llegado a nuestro conocimiento que, en la actualidad, los habitantes de Misr (el viejo Cairo) y de Al Qáhira (el nuevo Cairo) poseen glandes riquezas, y que tienen costumbres del lujo tales que llenan al observador de asombro; por eso muchos de la gente pobre dejan el Magreb para irse al Cairo. Han oído decir que, en esta capital, la comodidad es más abundante que en ningún otro lado, y la gente común se imagina que ello se debe a la superabundancia de riquezas en esa localidad, que todo el mundo posee tesoros, y que allí los habitantes se muestran más generosos y caritativos que ningún otro pueblo. Mas no es así: el bienestar que

prevalece en ambos Cairos se debe a un factor que el lector ya conoce, esto es, la población de estas dos ciudades es mucho más numerosa que la de las nuestras, y ello proporciona a los habitantes la abundancia de la que disfrutan. Por lo demás, en todas partes, los gastos de la población se reglan de acuerdo con sus ingresos; si los ingresos son glandes, los gastos lo serán también, y viceversa. Si los ingresos y los gastos son considerables, los habitantes viven con amplias comodidades y la ciudad tiende a ensancharse. Cuando vos oís hablar de (ciudades donde todo el mundo goza de holgura) no debéis tomarlo como un embuste; recordad más bien que la importancia de la población es un recurso de vastos provechos, y que éstos suministran los medios de satisfacer, aun con prodigalidad, las demandas de todo solicitante. Otro ejemplo de los efectos del bienestar de una población nos ofrecen los animales no domésticos que frecuentan las casas de una ciudad; se puede observar que son huraños en la vecindad de una casa y familiares en la de otra. He aquí la explicación de este hecho: entre las gentes ricas, de copiosa mesa, muchos granos y migajas se esparcen en los patios y los corrales; las hormigas y demás animales rastreros llegan allí en multitudes a recogerlos [los grillos abundan en todas las hendiduras; los gatos vienen a instalarse en estas casas][4] y las bandadas de aves revolotean alrededor y no se retiran sino después de estar llenos los buches, haber saciado su hambre y apagado su sed. En las casas de los pobres y los indigentes, de medios muy estrechos, en cuyos patios no se ve un insecto rastrero, ni un pájaro que surca su espacio, ni un ratón alojado en un agujero, ni siquiera una gata. Un poeta ha dicho:

«Las aves descienden donde hay granos a recoger, y frecuentan las casas de las gentes generosas».

Se reconoce de ahí todavía una de las vías por las que actúa el Altísimo: la presencia de una multitud de animales indica la existencia de una multitud de hombres, y las migajas que caen

de las mesas muestran que esos hombres tienen sobrantes bienes, que viven en la opulencia, que hacen grandes desembolsos y prodigan incluso su dinero; en efecto, lo pueden hacer, porque les es fácil generalmente reponerlo. Se ve de lo que precede que la comodidad de una población y el bienestar de que goza resultan de su número. «Dios prescinde de todas sus criaturas». (Corán, sura III, vers. 97).

Capítulo XII

SOBRE LOS PRECIOS (DE ARTÍCULOS Y MERCANCÍAS) EN LAS CIUDADES

En los mercados se encuentran las cosas que son necesarias para los hombres; en primer lugar, las que les son indispensables y que sirven para la alimentación, como el trigo y los demás productos análogos, tales como legumbres, garbanzo, guisantes verdes y otros granos alimenticios, así como las plantas empleadas como sazonamiento, tales como la cebolla, el ajo y otras hierbas del mismo género. Asimismo se encuentran las cosas de necesidad secundaria y las superfluas, tales como los condimentos, las frutas, las vestimentas, los utensilios de menaje, los arneses, los productos de diversas artes y los materiales de construcción. Si la ciudad es grande y encierra numerosa población, los artículos alimenticios de primera necesidad, y todo lo que se entiende dentro de esta categoría, son baratos; pero los superfluos, tales como los condimentos, las frutas y demás cosas similares, son caros. Lo contrario ocurre en las ciudades de pocos habitantes y de escaso progreso. He aquí la razón: los cereales son indispensables para la alimentación del hombre; por tanto sobran los motivos para que cada quien trate de abastecerse de ellos; nadie dejaría su casa sin un aprovisionamiento suficiente para un mes o un año, pues la mayor parte de las gentes, si no la totalidad, se ocupan de la provisión de cereales, tanto los citadinos como los que residen en las cercanías. Norma invariable. Además, cada jefe de familia se hace de provisiones que exceden generalmente de sus necesidades, excedente que bastaría a un buen número de habitantes de esa

ciudad. De tal suerte la existencia en dichos granos alimenticios supera a la exigencia de la población; y por consiguiente baja su precio en el mercado, excepto en algunos años en que las influencias atmosféricas perjudican a su producción. Ahora si los habitantes, con el temor de una tal desdicha, no acaparan a tiempo esos cereales, se brindarían graciosamente y sin compensación, debido a su gran abundancia por el crecido número de la población. En cuanto a los demás artículos, como condimentos, frutas y otras cosas por el estilo, cuya necesidad no es tan común y cuya producción no requiere el trabajo de toda la población, ni siquiera de la mayor parte. Sin embargo en una ciudad de considerable desarrollo social, de bastantes exigencias del lujo, habrá suficientes motivos para que estos artículos tengan mucha demanda y cada quien procure proveerse de ellos tanto como sus medios le permitieran. La cantidad que de ellos exista en la ciudad se vuelve completamente insuficiente; los compradores se hacen numerosos y esas cosas, de por sí limitadas, se escasean totalmente. Entonces los interesados se aglomeran, luchan porfiadamente por lograrlas, y los opulentos, teniendo más menester de ellas que el resto de la población, las pagan a excesivos precios. De ahí la causa de su encarecimiento.

Por cuanto respecta a las artes, el encarecimiento de sus productos en las ciudades muy pobladas, estriba en tres razones: 1.º la crecida demanda, a consecuencia del lujo que allí prevalece y que es siempre en relación con la importancia del desarrollo social; 2.º las altas pretensiones de los obreros, que no quieren trabajar ni fatigarse mientras que la abundancia de los artículos alimenticios que existen en la ciudad les permite mantenerse con poco costo; 3.º el gran número de individuos que viven en la abundancia y que, teniendo menester de que otros trabajen para ellos, toman a sus servicios a gentes de diversos oficios. Por estos motivos, los artesanos reciben mayores sala-

rios que el valor real de sus labores; se lucha a porfía con los competidores, a fin de apropiarse de los productos del trabajo, y de ahí resulta que los obreros y los artesanos se vuelven muy exigentes y ponen un alto precio a sus servicios. Esto absorbe una gran parte de los recursos que poseen los habitantes de la ciudad.

En las pequeñas ciudades, de poca población, los artículos alimenticios son escasos, debido al poco trabajo y al temor a la carestía, cosa que induce a los habitantes a acaparar todos los glanos que puedan alcanzar. Lo cual conduce a la carencia de los granos (en el mercado) y a la subida de su precio para los que desean comprarlos. En cuanto a los artículos de necesidad secundaria, su demanda es bien exigua, dado el corto número de los habitantes y sus raquíticos medios; por eso dichos artículos son muy poco buscados entre ellos y se venden bien baratos.

Por otra parte, los comerciantes, al fijar los precios a los granos, toman en cuenta los derechos e impuestos que se les asigna en los mercados y en las puertas de la localidad, a nombre del sultán; tampoco olvidan la contribución impuesta por los receptores sobre todos los efectos vendibles. Por ello los precios son más elevados en las ciudades que en los campos, donde los impuestos y demás derechos son insignificantes o no existen. Todo lo contrario en las ciudades (los impuestos son numerosos y pesados), particularmente en la época en que la dinastía reinante se inclina hacia su ocaso.

Además, al establecer los precios de los artículos alimenticios, se incluyen inevitablemente los cuidados especiales que pueda exigir la labranza: tal ocurre actualmente en España. La población musulmana de ese país, al dejarse arrebatar sus buenas tierras y sus fértiles provincias por los cristianos, se vio empujada al litoral y reducida a las comarcas más accidentadas, impropias para la agricultura y poco favorables a la vegetación.

De ese modo se encuentra obligada a preparar minuciosamente estas tierras para el cultivo, a fin de obtener algunas cosechas regulares. Los trabajos de esta índole ocasionan fuertes gastos y requieren el empleo de diversos accesorios de los cuales algunos, como el abono, por ejemplo, son bastante costosos. Por tanto los gastos de labranza son muy elevados entre los musulmanes de España y cuentan necesariamente en el precio de venta. De ahí la carestía que reina en esa parte del territorio español, desde que los cristianos forzaron a dicha población a retroceder hacia el litoral.

Cuando los hombres hablan de la elevación de precios en España, la atribuyen a la escasez de víveres y cereales; pero se equivocan, porque, de todos los pueblos del mundo, los españoles son los más industriosos y los más hábiles. Toda la gente entre ellos, desde él sultán hasta el hombre del pueblo, poseen una finca rústica o una fanega que explotan. Las únicas excepciones son los artesanos, los profesionales y los hombres venidos al país con la intención de hacer la guerra santa. El sultán asigna incluso a estos voluntarios, a título de sueldo y manutención, unas tierras que pudieran proporcionarles la subsistencia, a ellos y a sus caballos. Pero la verdadera causa de la carestía de los granos en el medio ambiente de los muslimes españoles es aquella que acabamos de señalar. Todo lo opuesto son las circunstancias en el país de los bereberes: la vegetación bien frondosa, el suelo fértil y no exige ningún apresto dispendioso; las tierras cultivadas muy extensas y toda la gente posee su porción. De ahí resulta que los víveres son baratos en esta región. Y Dios determina las noches y los días.

Capítulo XIII

LA GENTE DEL CAMPO NO ES BASTANTE RICA PARA RADICAR EN LAS CIUDADES DE NUMEROSA POBLACIÓN

En las ciudades populosas, el lujo alcanza su pleno desarrollo, tal como hemos expuesto, y, por esta razón, los hábitos crean muchos menesteres (ficticios), cuyo número va en aumento constantemente debido a las frecuentes tentaciones que el ambiente ofrece. Estos menesteres se convierten (con el decurso del tiempo) en necesidades (a las cuales se precisa absolutamente satisfacer). Al mismo tiempo todos los productos de la industria se escasean y se encarecen incluso las simples comodidades de la vida. Esto tiene por causa, desde luego, la crecida demanda, resultante de la influencia del lujo, y, luego, el peso de los impuestos que el soberano hace prevalecer en los mercados donde afectan a cuanto objeto puesto a la venta. El efecto se hace sentir en los precios de las mercancías, los víveres y los productos del trabajo, y añade un mucho a su carestía. De ello resulta que los habitantes de la ciudad se vean obligados a hacer gastos más o menos fuertes, según la importancia de la población. Sienten el menester de mucho dinero para bastar a sus desembolsos, asaz cuantiosos, puesto que deben proveer a sus propias necesidades y a las de sus familias, proporcionarse las cosas indispensables a la subsistencia y hacer frente a los demás apuros. Ahora bien, el campesino no cuenta con un gran ingreso, ya que el lugar que habita carece de mercados que podrían ofrecer una considerable salida a los productos de su trabajo, únicas materias con las que puede ganar cualquier cosa. Pues

para él, no hay modo de lograr provecho, ni manera de amasar fortuna; por tanto, le sería muy difícil poder vivir en una importante ciudad, donde los menesteres son tan numerosos y donde las cosas, incluso de primera necesidad, son caras. En cambio en su vivir rural, puede bastar a sus menesteres con una mínima parte del fruto de su trabajo, porque no tiene exigencias que satisfacer, provenientes de las costumbres del lujo. Así pues no tiene apuros de dinero; pero, si él aspirara a radicarse en una ciudad, bien pronto dejará advertir cuánta falta le hacen los recursos. Solamente el campesino que haya amasado algún dinero, que tuviere de ello más que lo suficiente, pudiera imitar a los habitantes de la ciudad e ir hasta el fin designado naturalmente por el amor al bienestar y el lujo. Es así como las grandes ciudades comienzan a poblarse. ¡Y Dios es omnímodo!

Capítulo XIV

LAS DIFERENCIAS QUE EXISTEN ENTRE LOS PAÍSES EN RELACIÓN CON LA POBREZA O EL BIENESTAR PROVIENEN DE LAS MISMAS CAUSAS QUE ESTABLECEN LAS DIFERENCIAS SEMEJANTES ENTRE LAS CIUDADES

En las comarcas donde la prosperidad es general y cuyas provincias contienen diversas y numerosas poblaciones, los habitantes viven en la abundancia y poseen grandes riquezas. Las ciudades de las mismas suelen ser copiosas; los imperios y los reinos, poderosos. Todo ello tiene por causa el auge de las producciones de la industria, tal como lo veremos más adelante, que constituyen la materia de la riqueza. Una parte de dichas producciones se emplea en satisfacer las necesidades primarias, y el resto, invariablemente en proporción con el desarrollo social, se convierte para los hombres en una verdadera ganancia que se esmeran en conservar, punto que estableceremos en el capítulo que trata de los medios de subsistencia y que explica el sentido de los términos «beneficio y lucro». El bienestar se acrecienta con la utilidad, la comodidad se hace cada día más glande; luego llegan la riqueza y el lujo juntamente; las actividades de los negocios contribuyen al incremento de los impuestos y enriquecen así al gobierno; el soberano aspira a la grandeza y se ocupa en construir fortalezas, elevar castillos, levantar poblados y fundar ciudades. Ejemplo de ello nos ofrecen las comarcas del Oriente tales como Egipto, Siria, el Iraq pérsico, la India, la China, todos los países del norte y los que están

situados allende el mar Romano.[1] Como esas comarcas están bastante pobladas, el dinero abunda en ellas, sus reinos son poderosos y sus ciudades numerosas; el comercio muy grande asimismo las comodidades de los habitantes. Según observamos a los negociantes cristianos de nuestros días, que vienen a las ciudades musulmanas del Magreb, sus riquezas y el gran tren de vida que llevan sobrepasan a toda descripción.

Igualmente es el caso de los negociantes pertenecientes a naciones del Oriente; lo que hemos oído decir a este respecto es algo inimaginable. Las riquezas de los habitantes del extremo Oriente, esto es, el Iraq pérsico, la India y la China, son todavía más cuantiosas; hemos oído aun, acerca de su opulencia y su boato, anécdotas de tal modo extraordinarias que proporcionan materia de conversación a todos los viajeros.

Uno está casi siempre llevado a considerar estas historias como simples embustes; mas las gentes del pueblo las aceptan como verídicas y suponen que el lujo de esos negociantes proviene del exceso de sus fortunas, o bien piensan que las minas de oro y de plata son muy numerosas en dichos países, o bien que se han apropiado exclusivamente de todo el oro que había pertenecido a antiguos pueblos. Pero la cosa no es así: las únicas minas de oro que se conocen en esas regiones, se encuentran en el Sudán, país más próximo al Magreb (que al Oriente). Por lo demás, esos negociantes traen al extranjero todas las mercancías que se fabrican entre ellos, y ciertamente, si hubieran heredado grandes riquezas, no se tomarían la pena de exportar sus mercaderías a otros pueblos, con el objeto de ganar dinero; porque podrían prescindirse completamente del dinero de los demás. Los astrólogos, al llegar a sus conocimientos tantos cuentos de esta naturaleza y notar con admiración las comodidades de que gozaban los pueblos del Oriente, la extensión de sus recursos y sus fortunas, han imaginado una teoría para explicar ese hecho. Según ellos, los dones concedidos por los pla-

netas y las suertes que se destinan a los nacimientos son mucho mayores para los habitantes del Oriente que para los del Occidente. Esto es cierto, mas es únicamente una coincidencia entre los juicios sacados de los astros y los acontecimientos de este mundo. Ellos han visto solamente la influencia de los astros y no han pensado en la causa puramente terrestre, aquella que acabamos de indicar, esto es, que las comarcas del Oriente se han distinguido por la importancia de su población, y que el trabajo de una población numerosa suministra una abundancia de productos mediante los cuales se logran abundantes ganancias. He ahí el por qué el Oriente solo, entre las regiones, se hace notar por el bienestar de sus habitantes; ventaja que no proviene únicamente de la influencia astral. El lector comprenderá, de lo que hemos dicho anteriormente, que la influencia de los astros es incapaz de producir un tal efecto, y que la coincidencia que se presenta entre ciertos juicios astrológicos y (un estado de cosas que mantiene a) la población y la constitución física de un país es inevitable. Véase en qué estado se encuentra la civilización en Ifrikiya y en Barca (la Cirenaíca), desde que la población de estos países ha disminuido y su prosperidad ha sufrido tan grave menoscabo: sus habitantes han perdido su riqueza y se ven reducidos a la penuria y la indigencia; las contribuciones que pagaban al gobierno han experimentado una fuerte merma, y los ingresos del Estado han sufrido la consecuencia. Tal cambio sobrevino después que los shiitas (fatimitas) y los sanhadjitas (zirides) hubieron cesado de reinar en esos países. Es sabido cuán grande era el bienestar de que se gozaba bajo estos dos reinos, cuán abundantes eran las contribuciones, y cómo estas dinastías gastaban en administración y en dádivas. Era a tal punto que el gobierno de Kairuan enviaba con frecuencia al soberano de Egipto fuertes sumas de dinero para subvenir a los menesteres y a la ejecución de los proyectos de este soberano. Las riquezas de dicho gobierno eran tan grandes

que Djauhar, el «katib»,[2] al partir para efectuar la conquista de Egipto, llevó consigo mil cargas de oro que destinaba al sueldo de las tropas, a gratificaciones y gastos de guerra. Al Magreb,[3] aunque inferior en riquezas a Ifrikiya, en esa época, no era sin embargo un país pobre. Bajo la administración de los Almohades, disfrutaba de amplia prosperidad y aportaba abundantes contribuciones. En la actualidad se halla limitado, debido a la mengua de su prosperidad: una considerable parte de la población bereber ha abandonado el territorio, el decrecimiento relativo es evidente, palpable cuando se compara el estado actual de este país con aquel en que se había visto antaño. Poco le falta para hallarse en las condiciones tan deplorables que vive Ifrikiya, y sin embargo hubo un tiempo en que toda esta comarca estuvo densamente poblada y floreciente desde el mar Romano (Mediterráneo) hasta el país de los negros, y desde el Sus ulterior[4] hasta Barca. Hoy día esta región presenta casi por todas partes llanos deshabitados, zonas solitarias y desiertos; solamente en las provincias del litoral y en las altas mesetas cercanas se encuentran poblaciones. ¡Y Dios hereda la tierra y es el mejor heredero!

Capítulo XV

SOBRE LA POSESIÓN DE BIENES INMUEBLES Y FINCAS RÚSTICAS POR ALGUNOS CITADINOS. BENEFICIOS Y RENDIMIENTOS QUE PUEDAN OBTENER

Algunos habitantes de ciudades suelen poseer un crecido número de casas y fincas rústicas, mas esto no ocurre de un golpe ni tampoco en el espacio de una sola generación, pues ninguno de ellos, aunque contara con holgada situación, tendría suficiente dinero para adquirir una cantidad de propiedades cuyo valor excede de cuanto límite. Sólo consiguen gradualmente reunir en su posesión un gran número de inmuebles. A veces heredan esos bienes raíces de sus padres o de sus parientes, y que, después de haber pertenecido a varios dueños, vienen a quedar en manos de un pequeño número de individuos y aun de uno solo. A veces los compran con fines especulativos, lo cual tiene lugar en la postrimería de la dinastía reinante y el comienzo de la sucedánea. En tal época, la vieja dinastía ya carece de tropas para proteger al país; la integridad del reino padece decentaciones, y la capital propende a su ruina. Entonces casi a nadie hace feliz la posesión de inmuebles, dada su poca utilidad y la decadente situación general. En consecuencia los propietarios se desembarazan de ellos a bajo precio y se compran sus propiedades casi por nada. Al pasar esos inmuebles por herencia a otros dueños, la ciudad habrá recobrado su juventud a resultas del triunfo de la nueva dinastía, y el restablecimiento de su prosperidad estimula a los hombres a

procurar la posesión de los inmuebles debido a los grandes provechos que entonces pueden sacarles. De ahí resulta un considerable aumento en el valor de las propiedades; éstas adquieren una importancia que no tenían antes, y este es el sentido de la especulación en los negocios. De tal modo quien se había hecho propietario, se convierte ahora en el hombre más rico de la ciudad, y eso sin haberse esforzado por mejorar lo que poseía; además, sus posibilidades hubieran sido insuficientes para adquirir una semejante fortuna.

Normalmente las utilidades que un propietario saca de una casa o de una finca rústica no son bastantes para subvenir a los menesteres de la vida, pues jamás bastarán para sus gastos si él cede a las seducciones del lujo y sus motivaciones. El rendimiento de los inmuebles sirve a lo sumo para asegurarlo contra la pobreza y proporcionarle lo indispensable. Según hemos oído decir a los ancianos de varias ciudades, que el objeto de poseer casas y fincas rústicas es para no dejar a los pequeños hijos sin recursos al llegar la hora de la muerte, y a fin de que las utilidades de esas propiedades les sirvieran para pagar sus alimentos y su educación, mientras son incapaces de ganar por sí mismos el sustento. A veces también, cuando un hijo es incapaz de ganar su vida a causa de la debilidad de su cuerpo o de su inteligencia, se le dota un inmueble para su manutención. Tales son los motivos que mueven a los hombres ricos a adquirir esas propiedades, mas no para ganar dinero y lograr los medios de sostener un gran tren de vida que ellos hacen semejantes adquisiciones. Ciertamente que puede haber excepciones, pero son muy raras; se consigue en ocasiones lucrar mucho (especulando en la depreciación de bienes raíces). Las propiedades situadas en las ciudades suelen tener una alta categoría por su valor; mas, si se vuelven muy productivas, pueden atraer las miradas de los emires y los grandes funcionarios del Estado, quienes, por lo regular, se apoderan de ellas por la fuerza u

obligan al propietario a cedérselas mediante un precio ínfimo, lo cual aporta un grave perjuicio a los intereses de los dueños que puede ocasionar su ruina. «Dios es todopoderoso en su obra». (Corán, sura XII, vers. 21).

Capítulo XVI

EN LAS GRANDES CIUDADES, LOS HOMBRES ACAUDALADOS TIENEN MENESTER DE PROTECTORES O DEBEN OCUPAR UNA POSICIÓN QUE LES HAGA RESPETABLES

El citadino que posee bastante dinero y bienes raíces al grado de estar considerado como el hombre más rico de la ciudad atrae las miradas de los envidiosos, y, cuanto más se despliega en el lujo, tanto más se expone a la ojeriza de los emires y los reyes cuyo boato palidece ante el suyo. Así pues, como la inquina es una de las pasiones naturales a la especie humana, los hombres poderosos le miran con ojos de celo y se mantienen prestos para aprovechar la primera ocasión para arrebatarle todo lo que posee. Recurren, con ese fin, a cuanta artimaña posible para ponerlo en contravención con algún artículo del código instituido por la autoridad temporal que les rige, y una vez logrado su propósito, encuentran un motivo ostensible para perderle y quitarle sus riquezas. En efecto, la mayor parte de los artículos que forman los códigos de los gobiernos temporales son contrarios a la justicia. Para encontrar la justicia pura hay que buscarla en la ley del califato, ley que desgraciadamente ha durado muy poco tiempo. El santo Profeta ha dicho: «El califato persistirá treinta años después de mí y luego se convertirá en una monarquía, un gobierno temporal injusto». Por tanto, todo hombre que posee importante fortuna y se distingue por sus riquezas entre la población debe tener un protector en quien pueda ampararse, o bien debe ocupar una posición que le

permita imponerse a sus adversarios. Se precisa del apoyo de un miembro de la familia real o de uno de los favoritos del soberano, o de un jefe de una asabiya de la que se cuide el propio sultán. De esta manera tendrá un amparo a cuyo cobijo se acogerá tranquilamente y vivirá en seguridad, sin temor a las agresiones imprevistas. Si una u otra de estas ventajas le faltaran, sería la presa de sus enemigos, que intrigarían contra él de cuanto modo imaginable, y sucumbiría víctima de las tramas que los magistrados (instituidos por el gobierno temporal) habrían urdido contra él. «Dios juzga y nadie puede revocar su fallo». (Corán, sura XIII, versículo 41).

Capítulo XVII

LAS GRANDES CIUDADES DEBEN A LAS DINASTÍAS QUE ALLÍ HAN REINADO SU PORCIÓN DE ESA CIVILIZACIÓN QUE SE DESENVUELVE EN LA VIDA SEDENTARIA. CUANTO MÁS DURACIÓN Y FUERZA HAYAN TENIDO ESAS DINASTÍAS, TANTO MÁS ARRAIGADA Y PERSISTENTE ES ESTA CIVILIZACIÓN

La civilización de la vida sedentaria se forma de costumbres de un género más elevado que aquellas cuya necesidad es absoluta y de las cuales ningún pueblo podría prescindirse. Tal superioridad se norma conforme al número y el bienestar de la población. Existen allí diferencias a las que no podría asignarse ningún límite, y que se presentan en todos los pueblos cuando los efectos de la civilización se multiplican y forman, por su diversidad, diversas especies y clases. Estas clases representan las artes, y cada arte requiere hombres hábiles y expertos para conservarlo. A medida que las artes van adquiriendo sus caracteres distintivos, el número de los artífices respectivos va aumentando, y la generación que vive esa época toma un fuerte tinte de esos conocimientos prácticos. Dicho tinte se renueva con la sucesión del tiempo, de suerte que los artífices adquieren mucha habilidad y un gran dominio de su arte. El decurso de los siglos y su continuación hacen aún más sólido ese tinte y le aseguran su inveteración y persistencia. Tal ocurre sobre todo en las grandes ciudades, debido al amplio desarrollo social en su seno y a las comodidades de que disfrutan sus habitantes.

Todo lo que acabamos de indicar deriva de la influencia del gobierno. En efecto, el soberano recoge el dinero de los contribuyentes y lo distribuye entre sus íntimos y los grandes funcionarios del reino quienes, además, deben su alta consideración mucho menos a sus riquezas que al prestigio de sus dignidades. El dinero de los contribuyentes pasa a manos de los funcionarios del gobierno, y de éstos a los habitantes de la ciudad por diversos conceptos, y que forman, en realidad, la mayor parte de la población. De ese modo los habitantes alcanzan considerables fortunas y llegan a la opulencia, lo cual acrecienta los usos del lujo, multiplica los medios conducentes a él, establece entre ellos, sobre una base sólida, la práctica de las artes en todas sus ramas.

He ahí la civilización de la vida urbana. Se comprenderá ahora el por qué en las provincias lejanas (de la capital) las costumbres de la vida nómada predominan en las ciudades, aunque contuviera cada una numerosa población, y los habitantes se alejan, en todas sus prácticas, de las formas de la civilización urbana. Distintamente es en las ciudades situadas en los centros de los grandes imperios, de los cuales ellas son sedes y metrópolis. Esto se debe a una sola causa: la presencia del sultán, pues el dinero que éste derrama a raudales es cual un río que hace verdecer a sus contornos, fertiliza el suelo cercano y extiende su influjo bienhechor hasta puntos lejanos donde predomina la sequedad. El sultán y el gobierno, habíamos dicho,[1] constituyen el mercado de la nación entera; así pues, en un mercado y sus proximidades, hay toda especie de artículos. Cuando se reside fuera de la zona del mercado, se padece la falta de artículos. Luego, si la existencia del imperio se prolonga, y si una serie de reyes ha reinado en la capital, las costumbres de la civilización urbana toman un fuerte arraigo en el ambiente y se afirman de una manera sólida. Un ejemplo de ello nos ofrecen el reino de los judíos en Siria. Duró cerca de mil cuatro-

cientos años; por eso este pueblo se había afirmado en la civilización de la vida urbana; había adquirido una gran habilidad en todas las artes del vivir, y mostraba una cabal pericia en su aplicación. Fue sobre todo en lo que atañe a la alimentación, el vestuario y demás cosas que mantienen la economía doméstica en que los judíos empleaban una serie de procedimientos, que se han adoptado en gran parte por los otros pueblos y de los cuales se sirve todavía hasta la fecha. La civilización y los usos de la vida urbana tuvieron un profundo arraigo en Siria, bajo la dominación judía, y después bajo la de los Rum (griegos y romanos), que reinaron en este país durante seiscientos años; por ello esa civilización se vio llevada allí a su más alto grado. Otro tanto fue el caso de los coptos (los antiguos egipcios): su imperio persistió en el mundo durante tres milenios, y dio a los hábitos de la vida sedentaria una base sólida en su país, Egipto. Su autoridad fue reemplazada por la de los griegos y los romanos, y luego por la del Islam, el cual había venido para anular a todas las antiguas leyes; sin embargo aquella civilización persiste allí sin interrupción. En el Yemen, las costumbres de la vida sedentaria se habían profundamente enraizado debido a que las dinastías árabes habían reinado allí durante miles de años, a partir de los tiempos de los amalecitas y de los Tobbá, quienes tuvieron por sucesores a los árabes de la tribu de Módar. Igualmente ocurrió con la civilización en Iraq, bien consolidada en este país desde remotas épocas, puesto que los nabateos y los persas mantuvieron allí sus imperios, continuamente, por espacio de miles de años, comenzando por los caldeos, luego los kianiya (Caianiens), luego los Cosroes, y después los árabes; por esta razón, no se encuentra, en nuestros días, sobre la faz de la Tierra, un pueblo más civilizado que los habitantes de Siria, de Iraq y de Egipto. En España, esta civilización alcanzó el mismo arraigo porque esta nación había padecido, durante milenios,[2] la dominación de los godos y luego la de los Omeya. Como es-

tas dos dinastías eran muy poderosas, las costumbres de la civilización y de la vida urbana se mantuvieron allí ininterrumpidamente y echaron profundas raíces.

En cuanto al Magreb o Ifrikiya, antes del Islam, ningún imperio potente había dominado estas comarcas; puesto que los romanos y los francos no habían hecho más que atravesar el mar para ocupar, en esta región, las provincias del litoral, y no podían contar con la obediencia de los bereberes, pueblo que no les testimoniaba sino una aparente sumisión y que cambiaba constantemente de plaza en su continuo viajar. Los habitantes del Magreb no tuvieron jamás en su contorno un gran imperio; se limitaban a enviar a los godos de España las declaraciones de obediencia. Cuando Dios dio el islamismo al mundo y los árabes efectuaron la conquista de Ifrikiya y el Magreb, el reino que aquí fundaron no tuvo gran duración, ya que aquello coincidía con los primeros tiempos del Islam. En esa época los árabes mismos se hallaban aún en una fase de la civilización nómada, y los que se establecieron en estos países no encontraron nada de una antigua civilización sedentaria que hubieran podido imitar. La población era totalmente berberisca inmersa en los hábitos del nomadismo. Poco tiempo después, bajo el califato de Hishani Ibn Abd-el-Melek, los bereberes del Magreb-al-Aqsa se sublevaron a instigación de Maisara Al Motgarí o Motaggarí, para no retornar más a la dominación árabe. Desde entonces se gobernaron por sí mismos, aunque hayan prestado el juramento de fidelidad a Edris, puesto que no puede considerarse el reino que ellos fundaron en ese tiempo como un reino árabe.

En efecto, ellos mismos llevaban la administración del Estado, los árabes contaban allí muy corto número. Los aglabitas y los árabes que se hallaban a su servicio conservaron el señorío de Ifrikiya, y alcanzaron algunos aspectos de la civilización urbana, frutos de la comodidad y el lujo que derivan del ejercicio

del poder, y del desarrollo social que colmaba la ciudad de Kairuan. Esta civilización fue heredada por los Kotama (partidarios de los fatimitas), y pasó luego a los Sanhadja (Zirides); mas era de tal modo defectiva que apenas subsistió cuatro centurias. Cuando cayó el reino sanhadjita, ese tinte de civilización se desvaneció, debido a su poca firmeza y a que los árabes hilalíes,[3] pueblo nómada, se habían apoderado del país y propagado en el mismo la devastación. Sin embargo se pueden reconocer todavía algunas huellas, apenas perceptibles, de la civilización urbana; persisten en las familias cuyos abuelos vivieran en Al-Calá,[4] Kairuan[5] y Almahdiya.[6]

Ello se nota en sus usos domésticos y en sus costumbres; pero hay una mescolanza de civilización nómada que no escapa a la observación de un citadino. Igualmente es así en la mayor parte de las ciudades de Ifrikiya; mas, en las del Magreb, la civilización de la vida urbana apenas existe, pues en Ifrikiya, el gobierno monárquico se había mantenido por un tiempo considerable en manos de los aglabitas, los shiitas (fatimitas) y los Sanhadja (Zirides). La España, bajo la dinastía de los Almohades, comunicó al Magreb una porción estimable de su civilización, lo que permitió a las costumbres de la vida urbana tomar arraigo en este último país. Eso tuvo lugar, porque la dinastía que gobernaba el Magreb había dominado las provincias de España, y mucha gente dejó luego este país para pasar al Magreb, sea de grado, o por fuerza. Se sabe qué extensión había adquirido el imperio de los Almohades en aquel entonces. Por tanto, el Magreb recibió una buena dosis de aquella civilización urbana, que alcanzó a afirmarse allí sólidamente; pero este país la debía en gran parte a los españoles. En ocasión de la gran emigración, cuando una multitud de musulmanes abandonaron España, a consecuencia de las conquistas hechas por los cristianos,[7] los que venían de las provincias orientales pasaron a Ifrikiya, donde han dejado vestigios de su civilización. Ello se observa en las

principales ciudades, sobre todo en Túnez, donde las costumbres españolas se combinaron con la civilización que había llegado de Egipto, y con los hábitos de ésta introducidos por los viajeros. De tal manera tanto Ifrikiya como el Magreb alcanzaron un grado de civilización muy considerable, pero no tardó mucho en desaparecer, a causa de la despoblación de la región. De ahí en adelante todo progreso fue paralizado, mientras que, en el Magreb, los bereberes retornaban a sus antiguas costumbres, y recaían en la tosquedad de la vida nómada. De todas formas, quedan más restos de civilización en Ifrikiya que en el Magreb y sus ciudades, gracias a las numerosas dinastías que habían reinado alternativamente en aquel país y a la proximidad de las costumbres, de Ifrikiya, a las de Egipto, mantenida por el gran número de viajeros que van y vienen entre estas dos naciones. He ahí pues el secreto (de esas diferencias en la civilización), secreto que escapa a todo el mundo. El lector sabrá ahora que (en la cuestión que nos ocupa) hay varias cosas que tienen entre sí relaciones íntimas, tales como el estado del reino en lo que concierne a su fuerza o debilidad, el número de la población o del pueblo dominante, la magnitud de la capital, las comodidades y las riquezas del pueblo. Estas relaciones existen, porque la dinastía y el reino son la «forma» de la nación y del desarrollo social, y todo lo que se relaciona al Estado, como súbditos, ciudades, etc., constituye su «materia». El dinero que proviene de las contribuciones retorna al pueblo; la riqueza de la población deriva ordinariamente de los mercados y del comercio; las dádivas y las fortunas que el sultán vierte sobre algunos habitantes de la ciudad se derraman entre los demás y vuelven luego al soberano para ser distribuidas de nuevo. Los impuestos y las contribuciones territoriales (jaradj) se llevan el dinero del público; pero el sultán, al desembolsarlo, se lo devuelve. La riqueza del gobierno significa la de los súbditos, y cuanto más rico son los súbditos y numerosos, tanto más dine-

ro posee el gobierno, pues todo eso depende del desarrollo social y de su magnitud. Examinad y reflexionad; encontraréis, sin duda, que ello es la verdad. «Dios juzga y nadie puede revocar su fallo».

Capítulo XVIII

LA CIVILIZACIÓN DE LA VIDA URBANA MARCA EL MÁS ALTO GRADO DEL PROGRESO A QUE UN PUEBLO PUEDE ALCANZAR; ES EL PUNTO CULMINANTE DE LA EXISTENCIA DE ESE PUEBLO, Y EL SIGNO QUE PRESAGIA LA DECADENCIA

Ya hemos expuesto que el reino y el establecimiento de un gobierno dinástico son el objetivo a que propende la acción de la asabiya, que la civilización nacida de la vida urbana es a la que converge la civilización nómada, y que la vida nómada, la vida urbana, la realeza, la plebe, y todo lo que se señala dentro de la sociedad humana, tiene una existencia limitada, al igual de cada individuo de los seres creados, pues la razón y la historia nos enseñan que, en el espacio de cuarenta años, las fuerzas y el desarrollo del hombre alcanzan su máximo límite, que la naturaleza suspende entonces su acción durante algún tiempo, y que luego comienza la decadencia. Igualmente sucede a la civilización urbana; ella es el término más allá del cual ya no hay progreso. Un pueblo que se halla en la abundancia se entrega naturalmente a todos los usos de la vida urbana y prontamente se conforma a ellos. Ahora bien, en ese ambiente de la existencia, la civilización consiste, como ya sabemos, en la introducción de cuanto género del lujo, en el esmero por lo mejor y en la aplicación al cultivar las diversas artes: como, por ejemplo, el arte culinario, que se ha ingeniado para el refinamiento de la cocina, el arte del vestir, de la construcción, de los tapices, del moblaje, del menaje y demás primores que constituyen el con-

junto de una elegante residencia. Para alcanzar un resultado satisfactorio en cada una de estas facetas, se requiere el concurso de varias artes de las cuales no hay menester alguno en la vida nómada, ni tampoco quien las procure. Cuando se ha llevado hasta el último límite la elegancia en todo lo que se refiere al despliegue doméstico, uno cede a la seducción de sus pasiones, y los hábitos del lujo comunican al alma una variedad de impresiones que le impiden mantenerse en la vía de la religión y alteran su tranquilidad en este mundo.

Dichos hábitos, enfocados desde el punto de vista religioso, descubren cierta impregnación que deja en el alma unas máculas de difícil erradicación, enfocadas desde el punto de vista mundano, crean tantos menesteres e imponen tantas obligaciones que cuya satisfacción sobrepasa a las posibilidades normales. En otras palabras más claras: en las grandes ciudades, la diversidad de las artes que nacen de la propia civilización ocasiona a los habitantes crecidos gastos. Ahora el grado de esta civilización varía según el desarrollo social: cuanto mayor sea el desarrollo, tanto más cabal es la civilización. Por lo demás ya hemos dicho que toda ciudad de numerosa población se caracteriza por la carestía de los artículos expuestos en sus mercados, y por los altos precios de los objetos que sirven a los menesteres de la vida. Los derechos impuestos por el gobierno sobre sus mercancías contribuyen a su carestía. (Derechos que suelen ser muy considerables) porque la civilización no alcanza su pleno desenvolvimiento sino en la época en que la dinastía ha llegado a su más alto grado de potencia, época durante la cual el gobierno fija generalmente (nuevos) impuestos, debido a los fuertes gastos que tiene entonces que cubrir, tal como lo hemos demostrado. Dichos impuestos tienen por efecto el aumento del precio de todas las operaciones de venta, ya que los negociantes y los tenderos, al fijar el precio a sus artículos y mercancías, toman en cuenta todos sus desembolsos, e inclu-

yen, desde luego, los derechos de mercado y los gastos de su propia manutención, lo cual sube considerablemente el precio de todo lo vendible, y obliga a los habitantes de la ciudad a gastar demasiado y a salir de los límites de la moderación para caer en el despilfarro. No hallan otra solución, porque se encuentran sometidos a sus costumbres del lujo; de tal suerte consumen todo lo que ganan y se dejan arrastrar, unos tras otros por la pobreza y la miseria. Cuando la mayor parte de ellos se ha reducido a la indigencia, el número de compradores disminuye, el comercio languidece y la prosperidad de la ciudad sufre la consecuencia. Todo eso tiene por causa la civilización llevada al extremo y el lujo que rebasa todos los linderos.

He ahí las causas que dañan, de una manera general, a una ciudad, porque la afectan por igual en su comercio y en su población. Las que la dañan obrando sobre los individuos son, desde luego, la fatiga y el cansancio que padecen en procurar subvenir a los hábitos del lujo convertidos para ellos en menesteres, luego las diversas impresiones desmoralizadoras que el alma experimenta en buscando satisfacer las exigencias de estos hábitos viciosos. El mal que eso hace a la pureza del alma va siempre en incremento, porque cada menoscabo que ella recibe es seguido de otro. Por tanto la depravación se multiplica en esos individuos, asimismo la maldad, la improbidad y la inclinación a la artimaña y a toda especie de medios, lícitos o ilícitos, a efecto de ganar el sustento. El alma se aparta (de la virtud) para reflexionar sobre esas materias, para dejarse absorber en su estudio y combinar astucias mediante las cuales pudiera realizar sus designios; por eso se les ve a esos hombres entregarse descaradamente a la mentira, al engaño, a la trapacería, al hurto, al perjurio y al fraude en la venta de sus mercancías. Se observará asimismo que su desmedido hábito de satisfacer sus pasiones y deleitarse en los placeres que el lujo ha introducido los ha familiarizado con todos los géneros del vicio y con la inmo-

ralidad en todos sus aspectos. Ostentan abiertamente el impudor, y, arrojando de lado toda vergüenza, se explayan sobre ello inmodestamente, sin sentirse cohibidos ni por la presencia de sus parientes y de sus mujeres. Todo lo opuesto a la vida nómada, donde el respeto que se brinda a las mujeres impide pronunciar delante de ellas palabras obscenas. Se advierte también que esas gentes son las más hábiles en el empleo del dolo y la simulación, con el objeto de sustraerse a la coerción, cuando están amagados por el brazo de la justicia, y a fin de evitar el castigo a que se saben merecedores por sus fechorías. Esto incluso se vuelve un hábito y una segunda naturaleza para ellos, excepto algunos que Dios ha preservado del pecado. La ciudad rebosa de una población ínfima, de una multitud de hombres de inclinaciones viles, que tienen por seguidores a muchos jóvenes pertenecientes a grandes casas, a hijos de familia abandonados a sí mismos, y que, a pesar de la nobleza de su cuna y de la respetabilidad de sus familias, se han dejado arrastrar en el vicio por la frecuentación a mala compañía. Esto se comprende cuando uno piensa que los hombres son naturalmente semejantes, sólo se superan y se distinguen por sus cualidades morales, por su esfuerzo en adquirir virtudes y evitar las vilezas. Por ello, el vicio los rebaja a un mismo nivel, sin importar lo ilustre de la alcurnia ni la procedencia de un honorable linaje. De ahí que vemos a tantos descendientes de ilustres familias, de alta posición desechados de la sociedad, relegados a la turba y obligados, por sus depravadas costumbres y sus vicios, a ejercer los oficios más bajos a fin de obtener la subsistencia. Cuando esa calaña de gente se propaga en una ciudad o una nación, es un signo inequívoco con que Dios anuncia la caída y la ruina de esa nación.

Ahora se comprende el sentido de estas palabras del Altísimo: «Y cuando quisimos aniquilar una ciudad, ordenamos a sus concupiscentes que la depravasen, y entonces merecieron el

castigo y la arrasamos íntegramente». (Corán, sura XVII, vers. 16). He aquí cómo la desmoralización acontece: cuando uno no gana lo suficiente para subvenir a sus necesidades, satisfacer a los numerosos hábitos contraídos y mantener el orden con que el alma procura los goces, sus condiciones se trastornan, y, al ocurrir esto sucesivamente a muchos individuos de la ciudad, todo se desorganiza allí y cae en ruina. He aquí lo que suponen algunos hombres de espíritu superior: «La ciudad en que se han multiplicado los cítricos ornamentales recibe con ello la advertencia de su próxima devastación». Por eso mucha gente del pueblo elude la plantación de dichos cítricos en los patios de sus casas. Pero no es esta la idea que se ha querido expresar, ni tampoco los cítricos puedan encerrar malaugurio alguno; solamente se ha querido decir que la creación de jardines, y su dotación de aguas corrientes, son una concomitancia de la civilización urbana, pues los cítricos, el lila, el ciprés, etc., son árboles cuyos frutos no contienen ningún principio nutritivo ni utilidad alguna. Sólo por su aspecto ornamental que estos árboles se plantan en los jardines, y ello no se practica sino bajo la influencia de una civilización llevada al extremo; no se suele efectuar sino después de haber desenvuelto con esmero todos los géneros del lujo, y esa es precisamente la época en que se teme la asolación de la ciudad y su ruina. La adelfa, de la que se ha dicho la misma cosa, se incluye todavía en esa categoría; no se le planta en los jardines sino a causa de sus bellas flores rojas o blancas, y esta es también una práctica introducida por el lujo.

Otra causa de la corrupción de costumbres en la civilización urbana, es la afición a la concupiscencia por la cual, en un ambiente de múltiples lujos, se abandona la brida de las pasiones, a fin de sumergirse en la intemperancia. Entonces se crean, para la satisfacción del estómago, los manjares más suculentos. Se varían luego las maneras de deleitar los apetitos carnales: la fornicación se introduce así como la pederastía, vicios que con-

ducen uno indirecta y otro directamente a la extinción de la especie. La fornicación tiene una influencia indirecta sobre la incertidumbre que resulta acerca de la filiación de los hijos;[1] porque nadie querrá reconocer por hijo suyo a un niño que probablemente no lo sea, puesto que la simiente de varios ha podido reunirse en la misma matriz. En tal caso, los padres, al no experimentar el afecto natural que les hace amar a sus hijos, rehúsan criarlos; los niños mueren por falta de cuidado, de donde resulta un obstáculo a la propagación de la especie. La pederastía, es una causa que contribuye directamente, tiene por consecuencia la interrupción completa de la propagación. Con arreglo a estas consideraciones fue que el imam Malik anunció, respecto a la pederastía, una opinión mucho más explícita que la de los otros (tres) imames,[2] y demostró así que entendía mejor que éstos la finalidad de cada precepto de la ley divina, y que dichos preceptos implican siempre por objeto el bien general.

El lector que haya comprendido y apreciado lo que acabamos de exponer advertirá que la civilización es la vida urbana y el lujo, que significa el último término del progreso de la sociedad, y que, a partir de ahí, la nación empieza a retroceder, a corromperse y caer en la decrepitud, tal como acontece a la vida natural de los animales. Diremos incluso que el carácter de los hombres, formado bajo la influencia de la vida urbana y el lujo, es, en sí mismo, la corrupción personificada. El hombre no es tal, a menos de poderse proporcionar, por sus propios medios, lo que le es útil, y apartar de sí lo que podría perjudicarle; es para luchar con ese fin que ha recibido una organización tan perfecta, pues el citadino es incapaz de suministrar a sí mismo sus propias necesidades; la inepcia, cuyo hábito ha contraído viviendo en la comodidad, se lo impide, o bien el orgullo que resulta de una educación recibida en el seno del bienestar y el lujo. Ambos casos son igualmente censurables. Los habitantes

de las ciudades, cuya infancia han pasado bajo el control de preceptores, encargados de enseñarles y castigarlos, y que viven luego en medio del lujo, pierden su calidad varonil, les falta la energía suficiente para defenderse contra sus agresores y se convierten en una carga para el gobierno, que les prestará protección. Tal disposición les es incluso perniciosa desde el punto de vista religioso, debido al tinte del mal que las depravadas costumbres, a que se hallan sometidos, han comunicado a sus almas. Este es un principio que ya hemos establecido y que apenas admite muy raras excepciones. Así pues, al perder el hombre la facultad de conservar su moral y las buenas cualidades de devoto, pierde su condición humana y desciende al nivel de los irracionales. Cuando se enfoca la civilización desde ese punto de vista, se comprende por qué esas fracciones de tropas del sultán que han sido criadas bajo los hábitos duros y ásperos de la vida nómada son más efectivas y útiles que aquellas cuyos componentes han pasado su vida en medio de la civilización urbana. Esto se observa en todos los reinos. Por tanto es evidente que esta civilización marca el punto de detención en la vida urbana de un pueblo[3] o de un reino. ¡Dios es único, todopoderoso!

Capítulo XIX

TODA CIUDAD QUE ES CAPITAL DE UN REINO CAE EN RUINA EN EL MOMENTO DEL DERRUMBE DE ESTE REINO

En nuestras búsquedas sobre la civilización, hemos llegado a la conclusión de que la declinación y caída de un reino aniquila la prosperidad de la ciudad que le servía de sede, y que, si la ruina de la ciudad no se origina inmediatamente, no tardará en manifestarse. Varios órdenes contribuyen a producir ese efecto. 1.º Toda dinastía incipiente conserva, necesariamente, las sobrias costumbres de la vida nómada, las cuales le impiden poner la mano sobre los bienes de sus súbditos y la mantienen retraída del fasto y de la ostentación. La influencia de dichas costumbres refleja en las ligeras cargas y los mínimos impuestos que pesan sobre el pueblo y que sirven para sufragar los gastos del gobierno. Por esta razón, la nueva administración tiene pocos egresos y desconoce el lujo. En consecuencia, la ausencia del fasto en la nueva dinastía hace disminuir la opulencia que existía entre los habitantes de la ciudad que había sido la capital del antiguo reino: es sabido que los súbditos siguen siempre el ejemplo del soberano, que se adaptan a la índole de sus gobernantes, sea de grado o por fuerza. En el primer caso, se dejan llevar a la moderación por ese sentir natural que dispone a los hombres a imitar los hábitos de quien los tiene bajo su potestad. En el segundo, se dejan quitar, hasta cierto grado, las costumbres de la vida urbana, porque el carácter del nuevo gobierno demanda virtualmente el retraimiento de toda especie del lujo, lo cual reduce a poca cosa los provechos (que se po-

drían sacar de los desembolsos hechos por el soberano), provechos que constituyen el fomento del lujo. De ahí resulta la mengua en la prosperidad de la capital y la desaparición de muchas costumbres del lujo. Esa es la idea que ya hemos enunciado al tratar de las causas que ocasionan la ruina de las grandes urbes. 2.º Una dinastía alcanza el poder y la soberanía por vía de la conquista; pero, previamente, ha debido desplegar la enemistad (contra otra dinastía) y hacerle la guerra, pues la enemistad que reina entre dos dinastías conduce a los súbditos de la una a detestar a los de la otra; los hábitos (del lujo) y del bienestar son más fuertes, en todas sus formas, y más grandes en el uno de esos pueblos que en el otro; mas el triunfo de éste hace desaparecer (la potencia de) su adversario, y, a partir de entonces, los usos del antiguo reino parecerán abominables, odiosos y execrables a la nueva dinastía. Las cosas de lujo, sobre todo, las indignas, son rechazadas por el pueblo vencedor, porque su propio gobierno las reprueba. Ello permanece así hasta que la dinastía de los victoriosos adquiere gradualmente algunas costumbres, de especie distinta, del lujo, y de ese modo ponen la base de una nueva civilización urbana. Durante ese intervalo, la civilización del antiguo pueblo decrece incesantemente y tiende a desaparecer. He ahí todavía cómo la prosperidad de una ciudad declina. 3.º Todo pueblo tiene necesariamente un país del que es originario y en el cual ha iniciado la formación de su imperio. El territorio del que se apodera luego se convierte en una dependencia de aquél que es la cuna de su poder, y las ciudades conquistadas se encuentran colocadas en la serie de aquellas que los vencedores ya poseían. El imperio toma entonces una tal extensión que el gobierno se ve obligado a establecer la sede de su autoridad en medio de sus provincias, porque una capital debe ser un centro del que las provincias forman la circunferencia. La nueva capital, aunque alejada de la antigua, se convierte en un punto de atracción para todos los corazones, debi-

do a que es la sede del imperio y la residencia del sultán; por eso recibe una numerosa población, a detrimento de la vieja capital del reino, pues, en una urbe, la civilización se es en relación directa con el número de la población. Este es un principio que ya hemos demostrado. Por tanto la antigua capital experimenta la disminución de su prosperidad y se ve privada de esenciales condiciones a la civilización. Eso es otra causa de ruina para la capital de un imperio. Tal aconteció a Bagdad, cuando el gobierno selyúcida trasladó la sede de su imperio a la ciudad de Ispahan. La ciudad de Al Madaín experimentó parecida suerte al abandonarla los árabes para instalarse en las ciudades de Kufa y de Básora. Damasco perdió su progreso cuando los Abbasida la dejaron para ir a establecerse en Bagdad. La ciudad de Marruecos cayó en decadencia cuando los Benimerines del Magreb optaron por fijarse en Fez. En suma, la adopción de una nueva capital por un gobierno conduce inevitablemente a la devastación de la antigua. 4.º Toda nueva dinastía se encuentra obligada a tratar con dureza a los servidores y partidarios de la dinastía caída, los traslada a otras partes, a fin de asegurarse contra sus pérfidas tentativas. Ahora la mayor parte de la población, en la capital (del reino conquistado), se compone de amigos de la antigua dinastía, de miembros de la clase guerrera que había venido a establecerse cuando la fundación de este reino, y de la clase de los notables. El antiguo gobierno había siempre mantenido con éstos relaciones más o menos directas, según la categoría y la clase que ocupaban en la sociedad. Puede incluso decirse que la mayoría de ellos habían crecido a la sombra de dicha dinastía. Por la misma razón, le son muy adictos y, si no la pueden ayudar por la fuerza de las armas, la favorecen, la quieren y quedan ligados a ella. Por su lado, el nuevo gobierno, al estar naturalmente inclinado a borrar todo rastro de la dinastía precedente, transporta a esa población insumisa al país de donde él había salido, y en donde su

autoridad está bien afirmada. Los envía allí unos como prisioneros o exiliados, y persuade a los otros a procurar un retiro honesto; emplea así los medios de afabilidad para no indisponerlos completamente. A la postre, apenas quedan, en la capital, los pequeños comerciantes y gentes poco consideradas: agricultores, vagabundos y del bajo pueblo. Para llenar el vacío que aquéllos exiliados han dejado, el gobierno instala en su lugar una parte de sus tropas y de sus partidarios. Ahora bien, cuando una ciudad se halla abandonada por los notables de diversas clases, sufre un grave menoscabo en el número de su población, o, en otros términos, pierde mucho de su progreso. Por consiguiente, la nueva dinastía se ve obligada a repoblarla estableciendo en ella a sus protegidos. La vida sedentaria desenvolverá entonces allí una nueva civilización que impulsará más o menos el progreso, de acuerdo con la potencia del reino. Tal procedimiento es análogo al de un hombre que, habiéndose hecho dueño de una casa, cuya distribución y condiciones particulares no responden a sus necesidades, destruye la casa, cambia su distribución conforme a su parecer y conveniencia, y vuelve a construirla de nuevo. He ahí lo que ha ocurrido, a ciencia y paciencia de todo el mundo, en varias ciudades que han servido de capitales de imperios. ¡Y Dios regula las noches y los días!

En resumen, la causa primera y natural de ese fenómeno es esta: la dinastía y el reino son para la sociedad (y para el progreso de la capital) lo que es la forma para la materia, es decir, la figura que, por su especialidad, mantiene su existencia. Ahora bien, en las ciencias filosóficas, es un principio admitido que la forma y la materia no podrían estar aisladas la una de la otra; así pues, no puede concebirse un reino sin la sociedad, ni hallar fácilmente una sociedad que no esté en conexión con una dinastía o un reino. La causa de esa cohesión existe en la naturaleza misma de los hombres: su mutua hostilidad exige necesariamente la institución de un moderador, y, para que éste pudiera

obrar, se precisa adoptar un sistema de administración fundado, ya sea en la ley divina, o en la ley humana:[1] eso es en lo que consiste (el gobierno o) el reino. Ahora, puesto que el gobierno y el pueblo están unidos inseparablemente, todo lo que significa trastorno para el uno repercute en el otro, y si el uno dejara de existir, el otro desaparecería también. Los trastornos que producen las más graves consecuencias son los que afectan a los grandes imperios, como los que tuvieron lugar en el imperio persa, en el romano y en el árabe en general, tanto bajo los Omeya como bajo los Abbasida. Los trastornos padecidos por un imperio, en el período de un solo reinado, como el de Anusherwán, de Heraclio, de Abd-el-Melik Ibn Meruán y de Ar-Rashid (no fueron de gran trascendencia para las dinastías de esos príncipes): los individuos, se suceden regularmente en el gobierno del pueblo, laboran para mantener la existencia y la persistencia de la población y se asemejan bastante unos a otros (en su conducta política). La desventura (de un solo reinado) no perjudica gran cosa a la prosperidad del Estado, porque el reino, en la realidad actuante, que influye sobre la materia del desarrollo social, alienta por su espíritu de asabiya y por las fuerzas de que puede disponer; ahora este espíritu y estas fuerzas persisten bajo el reinado de todo soberano de la dinastía. Si el espíritu de asabiya llegara a extinguirse o se dejara expulsar por otro que, al ejercer su influencia sobre la población, hiciera desaparecer las fuerzas de la dinastía precedente, el trastorno causado a la prosperidad de la nación sería muy grave, tal como ya lo hemos enunciado. ¡Y Dios mejor lo sabe!

Capítulo XX

ALGUNAS CIUDADES SE DISTINGUEN POR EL CULTIVO DE CIERTAS ARTES

Es evidente que los quehaceres manuales a que se dedican en las ciudades estimulan el nacimiento de otros oficios; ello deriva del principio de que los hombres instituidos en sociedad, están naturalmente llevados a ayudarse recíprocamente. Solamente una parte de los habitantes se dedica a las ocupaciones que nacen de esta manera: al encargarse de ejecutarlas, adquieren la habilidad por la práctica del arte, en el cual se hacen especialistas. El menester de esas artes y su necesidad al hacerse sentir generalmente, los que las cultivan encuentran en ellas un medio de vivir y logran incluso cierto provecho. Todo oficio cuya práctica no sea reclamada en la ciudad permanece enteramente ignorado; las personas que querrían ejercerlo no le sacarían lo suficiente para estar tentadas a adoptarlo como tal. Las artes creadas por los menesteres de la ciudad existen en todas las ciudades: se encuentran allí sastres, herreros, carpinteros, etc., pero los que deben su origen a las exigencias del lujo y los usos que el mismo introduce no se practican sino en las ciudades de gran desarrollo social, ya formadas en los hábitos del fasto y de la civilización urbana. Solamente allí se encuentran los cristaleros, los joyeros, los perfumistas, los cocineros, los plateros, los caldereros, los colchoneros, los carniceros, los fabricantes de mosto, de brocado, y otros objetos de una gran variedad. Cuanto más aumentan las costumbres de la vida urbana y las exigencias del lujo se hacen más imperiosas, tantas novedades en artes, desconocidas en otros lados, se crean en la ciu-

dad para satisfacerlas. Dentro de esa categoría podremos colocar los baños de vapor; éstos se hallan solamente en las ciudades de civilización avanzada y de considerable desarrollo social, porque la sensualidad que deriva del lujo y de las riquezas ha reclamado su establecimiento. He ahí por qué no se encuentran en ciudades de mediana magnitud, y, si algún príncipe o emir se empeñara en hacer construir y montar un baño en una de estas últimas, tal obra no tarda en ser abandonada y caer en ruina. Así sucede porque la mayoría de los habitantes no sienten necesidad de ella, y las personas encargadas del manejo de ese establecimiento dejan su puesto, porque no les produce lo suficiente para su sustento. «Dios escatima y prodiga su gracia». (Corán, sura II, vers. 245).

Capítulo XXI

EL ESPÍRITU DE ASABIYA PUEDE EXISTIR EN LAS CIUDADES; ALGUNOS DE LOS HABITANTES DOMINAN SOBRE LOS OTROS

Existe evidentemente en la naturaleza de la especie humana una disposición que induce a los hombres a vincularse unos con otros y reunirse en grupos, aun cuando no pertenezcan a una misma estirpe. Esta vinculación es sin embargo menos fuerte que el lazo de parentesco, tal como ya lo hemos dicho, y el espíritu de asabiya que de ello resulta produce solamente una parte de los efectos que alcanza la asabiya fundada en los lazos de consanguinidad. En una ciudad, buena parte de los habitantes se ligan entre sí por los vínculos del matrimonio, lo cual conduce a la incorporación de las familias unas a otras y al establecimiento de lazos de parentela entre ellas; por eso se encuentran entre los citadinos los mismos sentimientos de amistad y de aborrecimiento que existen en los poblados y las tribus, sentimientos que los guían a separarse en bandos y a formar partidos. Cuando el reino (al que esas ciudades pertenecen) cae en decadencia y cesa de actuar con autoridad en las provincias lejanas de la capital, los habitantes de las ciudades ubicadas en aquellas comarcas sienten la necesidad de un gobierno capaz de dirigirlos y de protegerlos. Entonces acuden al recurso de instituir un consejo administrativo, el cual establece al instante una línea de demarcación entre los hombres de alto rango y los de clase inferior, pues todos los hombres aspiran naturalmente al dominio y el mando; por tanto, los miembros del consejo al ver la ciudad fuera de la autoridad del sultán y del poder del

reino, todos ellos pretenden apoderarse de la dirección. En la lucha que surge, cada uno se apoya en un grupo de partidarios compuesto de sus clientes, de sus amigos y sus afiliados; prodiga incluso su dinero entre la gente del pueblo, a fin de reunirlos en torno de su causa. El que de entre esos jefes logra vencer a sus rivales los persigue y los hostiga hasta que los haya matado o expulsado de la ciudad. Al cabo de haberles quebrantado las fuerzas y aniquilado los medios de agresión, se arroga la autoridad suprema y cree haber fundado un reino que podrá transmitir a su posteridad. Luego los mismos accidentes se manifiestan en este pequeño Estado como en los grandes imperios: un período de prosperidad seguido por otro de decadencia. A veces el usurpador adopta las inclinaciones de un gran soberano, de un rey que tuviera bajo sus órdenes una multitud de tribus y de pueblos, que se apoyara en poderosas asabiyas, que realizara señaladas campañas, sostenido por multitudes de guerreros y reinando sobre extensas comarcas y reinos. Se instala en el trono, asume las insignias de la soberanía y recorre, con un gran cortejo, los contornos de su ciudad; se sirve de un sello y exige el trato de «monseñor», comportándose de tal modo que provoca la risa de todos aquellos que saben su sofística pretensión al derecho a los distintivos de honor de que se rodea. Semejantes extravagancias sólo se cometen cuando la autoridad del imperio se halla muy restringida y la vinculación de varias familias (de la ciudad) formara un partido imperioso. Sin embargo, algunos de esos jefes se inhiben de parecidas exhibiciones y proceden con toda sencillez a efecto de no exponerse a la irrisión y el ridículo. Una similar usurpación ha ocurrido en nuestros días, bajo la dinastía de los Hafsida. En el territorio de Al Djarid, los habitantes de Trípoli, de Cabes, Tuzer, Nefta y Cafsa, los de Biskera, Zab y los lugares adyacentes, aspiraron a la independencia cuando la autoridad del imperio hubo cesado, desde varias décadas, haciéndose sentir entre ellos. Sus jefes se

apoderaron entonces del mando de las ciudades, y se encargaron de la autoridad administrativa y de la recaudación de los impuestos, en detrimento del gobierno central. Estos usurpadores mostraron sin embargo a la dinastía un aspecto de obediencia, una paliativa sumisión; le prodigaron bellas promesas, testimonios de respeto y las seguridades de su devoción, estando bien lejos de ser sinceros. Sus descendientes han heredado el poder y lo conservan hasta el presente; los que mandan ahora en esas comarcas dejan traslucir un insufrible orgullo y la soberbia que se hacen notorios en los príncipes descendientes de poderosos soberanos, y, a pesar del corto lapso que les separa de su condición de plebes, adoptan la postura de sultanes.[1] Algo por el estilo sucedió cuando el imperio sanhadjita (el de los Zirides) se inclinó hacia su fin; los jefes de las ciudades del Djarid desconocieron la autoridad del gobierno y mantuvieron su independencia hasta que Abd-el-Mumin Ibn Alí, jeque y rey de los Almohades los destronó a todos, los deportó al Magreb y borró los rastros de su dominación, suceso que citaremos en la historia de este soberano.[2] Un movimiento similar aconteció en Ceuta cuando la dinastía de Abd-el-Mumin se hallaba a punto de sucumbir. Tales usurpadores pertenecen comúnmente a grandes y pudientes familias que proporcionan a la ciudad los jefes y demás miembros del concejo municipal, pero se ve a veces a un individuo de la clase más ínfima apoderarse del poder, lo cual ocurre cuando el destino le depara la ocasión de formarse un partido del populacho. Entonces derriba el poder de los jeques y de los principales, si éstos carecen de asabiya suficiente. «Dios es invencible». (Corán, sura XII, vers. 21).

Capítulo XXII

SOBRE LOS DIALECTOS (ÁRABES) HABLADOS EN LAS CIUDADES

En toda ciudad, el dialecto de los habitantes corresponde a la lengua de la nación o pueblo que ha conquistado o fundado esa ciudad. Por ello los idiomas de todas las comarcas islámicas, tanto de Oriente como de Occidente, han sido y son hasta el presente árabes. Ciertamente la facultad de hablar la lengua usada entre los árabes descendientes de Módar (y que fue el árabe más puro) se ha perdido, y las inflexiones gramaticales de dicha lengua han sufrido graves alteraciones. Eso (es decir, el empleo de dialectos árabes en dichas comarcas) tuvo por causa el ascendiente adquirido por el imperio musulmán al sojuzgar a los otros pueblos, pues la religión y la ley (islámicas) pueden ser consideradas como una «forma» que tiene por «materia» la existencia (de la nación) y del imperio mismo. Mas la forma es anterior a la materia, y (la de que hablamos, esto es), la religión proviene de la ley divina. Esta ley está escrita en la lengua de los árabes, porque nuestro Profeta mismo era árabe.[1] Esto tuvo por consecuencia inevitable el abandono de las demás lenguas habladas por los habitantes de los reinos conquistados por los muslimes. Ejemplo de ello la advertencia de Omar; este califa prohibió servirse de (lo que él llamaba las) jergas extranjeras. Eso es «jibb», decía, es decir, artificio y engaño. Por tanto el Islam rechazó los idiomas extranjeros, y, como la lengua árabe era la del pueblo que había erigido el imperio musulmán, se abandonó el uso de todos los idiomas de los países conquistados, ya que todo pueblo imita el ejemplo y sigue la religión de

su soberano, lo cual tuvo por resultado que uno de los emblemas del Islam y del dominio de los árabes fue el empleo de su lengua.

En las ciudades y los reinos (conquistados), los pueblos renunciaron a sus dialectos y sus idiomas para adoptar la lengua árabe, de suerte que, en todos los poblados y los centros urbanos, tomaron arraigo los dialectos árabes y los demás idiomas se volvieron como intrusos y extraños a esos medios. La lengua árabe se corrompió luego por su mescolanza con esos idiomas; sufrió alteraciones en parte de sus reglas y en sus inflexiones gramaticales, pero se mantuvo siempre, y conservó las indicaciones de su origen. En las ciudades musulmanas se designa esta lengua por la denominación «hadariya».[2] Añadiremos que, en la actualidad, la mayor parte de los habitantes de dichas ciudades descienden de árabes quienes, siendo superiores en número a los pueblos de raza no árabe que vivían allí, al realizar la conquista, heredaron casas y terrenos de los vencidos y se dejaron enviciar por las costumbres del lujo. Pues bien, las lenguas se transmiten como herencias, y ésa de la que se sirven los descendientes de los conquistadores corresponde siempre al idioma de sus ancestros, aunque se hubiese gradualmente corrompido a consecuencia de su contacto con los extranjeros. Se ha llamado a ese dialecto «hadariya», debido a su empleo por los habitantes de las «hauadir» (es decir, los sedentarios que residen en poblados y ciudades), y también para distinguirlo de aquel de los árabes beduinos, dialecto de mayor arraigo castizamente. Cuando los pueblos extranjeros, tales como los Dailam, y luego los Selyúcida, se adueñaron del Oriente, y los Zanta y los Bereberes, se apoderaron del poder en Occidente, todos los reinos del islamismo se encontraron bajo el dominio de los extranjeros. Eso corrompió de tal modo la lengua árabe que habría desaparecido completamente si los musulmanes no hubieran trabajado para su conservación con el celo que pusieron

cuidadosamente, en la memorización del texto del Corán y del de la Sunna (o sea las Tradiciones relativas al Profeta). Tuvieron ese esmero porque estos dos textos constituyen la base de la religión. Tal hecho contribuyó a mantener el carácter de la lengua «modariya» (relativa a Módar), tanto en la versificación como en el habla común, excepto poca cosa en las provincias, dándole la preponderancia. Mas, cuando los tártaros y los mogoles, pueblos que no profesaban el islamismo, se apoderaron del Oriente, la lengua árabe padeció un completo menoscabo, porque la causa de su preponderancia ya no existía. Desapareció enteramente de las provincias musulmanas de Iraq, Jorasán, Persia, la India, el Sind, la Transoxián, los países del Norte y del Asia Menor. Las dos formas que ella asume, la poesía y la prosa, ya no se emplean, salvo en raras ocasiones; la enseñanza de esta lengua se ha vuelto allí un arte basado en reglas escolares, y formando una rama de las ciencias propias de los árabes, eso sólo a quien Dios haya favorecido en facilitarle los medios de instruirse posee el conocimiento de esta lengua. El lenguaje «modarí» (de Módar) se ha conservado hasta cierto grado en Egipto, Siria, España y el Magreb, porque el mantenimiento de la religión lo exige; mas, en las provincias de Iraq y en los países de más allá, no queda el menor vestigio. Aun los libros científicos se escriben allí en persa, y por medio de esta lengua se imparte la enseñanza en los cursos públicos. ¡Y Dios conoce mejor la verdad!

LIBRO QUINTO

SOBRE LOS MEDIOS DE PROPORCIONARSE LA SUBSISTENCIA; SOBRE LA ADQUISICIÓN, LAS ARTES Y TODO LO QUE A ELLO SE RELACIONA. EXAMEN DE LAS CUESTIONES A QUE ESTE TEMA DA LUGAR

Capítulo I

DE LA VERDADERA SIGNIFICACIÓN DE LOS TÉRMINOS BENEFICIO (RIZQ) Y ADQUISICIÓN (KASB). SE PRUEBA QUE ESTO ES EL VALOR DEL TRABAJO DEL HOMBRE

El hombre, en todos los estados y en todos los periodos de su vida, desde su nacimiento hasta la época de su pleno desarrollo, y desde allí hasta la vejez, está sometido por la naturaleza a la obligación de tomar alimentos y de proporcionarse la subsistencia. El rico (que no tiene necesidad de nada) es el Altísimo: «Dios es de suyo opulento, mientras vosotros sois pobres». (Corán, sura XLVII, vers. 38). Dios, ¡glorificado sea!, ha creado para el hombre todo lo que hay en el mundo y se lo ha obsequiado, así como lo declara en varios versículos de su Libro. «Ha creado para vosotros, dice, todo lo que hay en los cielos y en la tierra».[1] Y prosigue: «Ha sometido a vosotros el mar y el firmamento, y ha sometido a vosotros los animales de diversas especies».[2] Podríamos citar todavía otros testimonios suministrados por este Libro.

El hombre extiende la mano con autoridad sobre el mundo y todo su contenido, en virtud de la declaración mediante la cual Dios lo señaló en la Tierra como lugarteniente suyo. Las manos de todos los hombres están abiertas (para tomar), y, en eso (sólo), obran de concierto; mas ningún individuo puede pretender lo que otro ha obtenido, a menos de que le diera algún objeto en cambio. El hombre, al pasar la debilidad de sus primeros años y ya apto para actuar por sí mismo, empieza a procurar la

obtención de las cosas que puedan rendirle provecho, con el fin de emplear, lo que el Señor le depara, como medio de cambio en satisfacer sus necesidades y sus menesteres. El Altísimo ha dicho: «Procurad, pues, el sustento junto a Dios». (Corán, sura XXIX, vers. 17). A veces el hombre obtiene eso sin esfuerzo; de este modo Dios le da la lluvia, que favorece los cultivos de las tierras; pero tales dones no son más que simples socorros, que no eximen del esfuerzo propio, así como se verá más adelante. Si las cosas que el hombre llega a lograr son en cantidad suficiente para subvenir a sus necesidades y proporcionarle los menesteres de la vida, se les designa con el término «subsistencia» (maash), y si son en cantidad mayor, se les llama «riquezas» (riash) y «bienes» (motamawall). Lo que el hombre obtiene o logra se denomina «beneficio» (rizq), si le saca utilidad y le recoge fruto. Esto acontece cuando él gasta lo que ha obtenido en cosas que le son necesarias o útiles. El Profeta ha dicho: «Los bienes que tú realmente has poseído, son los alimentos que has consumido al comerlos, las ropas que has gastado al usarlas y las cosas que has donado en caridad». Lo que el hombre ha obtenido no debe llamarse beneficio si no le sirve para mejorar su vida o subvenir a sus necesidades. La posesión de bienes, cuando es el resultado de los esfuerzos del hombre y de su capacidad se denomina «adquisición» (kasb). Es igual a las sucesiones: la herencia, conceptuada en relación al difunto, no se llama «beneficio», sino «adquisición», porque el muerto no le ha sacado ninguna ventaja; pero, considerada en relación a los herederos, toma ese primer nombre, si éstos la emplean útilmente. Este es el verdadero sentido del vocablo «beneficio», según los doctores ortodoxos.

Los motazilitas consienten en llamar «beneficio» a los bienes dejados por un difunto, a condición de que hayan sido adquiridos de una manera legal. «Lo que no ha sido adquirido de ese modo, dicen, no tiene ningún derecho a ser denominado

tal». Asimismo rehúsan ese título a lo que ha sido obtenido por violencia o por una vía ilegal. Con todo Dios concede los beneficios al expoliador y al opresor, al verdadero creyente y al infiel, mostrando su misericordia y su gracia directriz a quien le place, estos mismos doctores apoyan su opinión en otros argumentos, mas no es el momento oportuno para dar la exposición.

Ahora sabed que es por medio de su propio trabajo y empeñándose en la utilidad que el hombre llega a la adquisición; debe proponerse y luchar para obtener un beneficio, aun cuando procuraría conseguirlo por todas las vías posibles. Dios ha dicho: «Procurad vuestro beneficio cerca de Dios». Los esfuerzos que el hombre hace por ello dependen de la facultad que Dios le ha concedido y de las ideas que le inspira. Todo beneficio proviene de Dios; mas toda adquisición y todos los bienes y riquezas requieren el trabajo del hombre. Ello es evidente cuando ese trabajo consiste en los esfuerzos personales del individuo, como, por ejemplo, el ejercicio de un arte. La ganancia que resulta de la cría de animales, del cultivo de plantas y de la explotación de minerales tampoco puede obtenerse sin el trabajo del hombre; cosa que se ve en todas partes, pues sin el trabajo, esas empresas no rendirían provecho alguno, ni se llevarían a cabo. Añadamos que Dios ha creado dos metales, el oro y la plata, para representar el valor de todo lo que es caudal.

Para la generalidad de los hombres, lo que es tesoro y ganancia consiste únicamente en oro y en plata; si se poseen de otras materias, es solamente con el propósito de aprovechar las fluctuaciones del mercado y venderlas ventajosamente, con la mira de proveerse luego del oro y de la plata. En cuanto a estos dos metales, son de un valor sólido y no podrían ser objeto de tráfico, puesto que son la base en que estriba todo lo que es ganancia, lucro o tesoro. Establecidos estos principios, diremos que, si los fondos (o existencia) de que se saca una ventaja y un pro-

vecho son el producto de un oficio particular, esa ventaja y tal provecho representan el valor del trabajo del artesano, y eso es lo que se designa con la voz «ganancia» (qinia); pues el trabajo es el todo ahí, pero no es por el trabajo mismo que uno consienta en darse tanta pena. Hay ciertos oficios que comprenden en sí algunos otros: el del carpintero, por ejemplo, se anexiona al del armador, el oficio de hilar ha de acompañar al de tejer; pero hay más mano de obra en la carpintería y en la tejeduría, lo cual hace que este trabajo sea más retribuido.

Si los fondos que se poseen no son el producto de un oficio, no es menos preciso incluir, al precio de ese producto que se ha obtenido y adquirido, el valor del trabajo que se había invertido allí, porque sin el trabajo nada se adquiere. Quizá en la mayoría de los casos, sea fácil observar que se ha tomado cuenta del valor del trabajo y se le ha asignado un precio más o menos importante, pero, en algunos otros es imperceptible. Tal ocurre para la generalidad de la gente en lo que se refiere al precio de los comestibles. Cuando se fija el precio de los cereales, ciertamente se toma en cuenta el trabajo y los gastos que su producción ha exigido, así como lo hemos dicho anteriormente; mas esto escapa a la atención de las gentes que viven en las comarcas donde las cargas que ocasiona el cultivo de la tierra son livianas; apenas algunos agricultores reparan en ello. Al hacer notar que las ventajas y los provechos (derivados de los oficios y del comercio) representan en totalidad o en gran parte el valor del trabajo del hombre, hemos aclarado el sentido del término «beneficio», hemos mostrado que de este beneficio se obtiene la utilidad, e indicado lo que debemos entender por la voz «adquisición».

Ahora debe saberse que si el decrecimiento de la población ha hecho disminuir o cesar los trabajos en una ciudad, ello presagia que Dios ha retirado a los habitantes de esa localidad los medios de adquirir riquezas. Véase las ciudades donde hay poca

gente; los beneficios y ganancias son bien reducidos, debido a las escasas actividades. En cambio, en las ciudades de numerosa población, donde se trabaja febrilmente, los habitantes gozan de amplias riquezas y de grandes comodidades. Esto resulta del principio que ya hemos asentado. Las gentes del pueblo se expresan con plena concordancia con las ideas expuestas en este capítulo cuando dicen de un país decaído su progreso que «ha perdido sus beneficios».

(En semejante país, la ruina se propaga) al punto que los arroyos y los manantiales se secan y no riegan ya las llanuras. En efecto, para tener cursos de agua, hay que limpiar los manantiales y sacar el agua de los pozos, es decir, hace falta el trabajo del hombre. Es así como, para obtener la leche, hay que extraerla de la ubre del animal, pues si se discontinúa la limpieza de los pozos y la extracción del agua, acaban por desaparecer, así como los animales cesan de suministrar leche cuando se deja de ordeñarlos. Véase los países en donde se sabe que había manantiales en los tiempos de su prosperidad; tan pronto como la desolación se ha cundido allí, las aguas dejaron de fluir, como si no hubieran existido jamás. «Dios regula las alternativas de las noches y los días».

Capítulo II

SOBRE LAS VÍAS Y LOS DIVERSOS MEDIOS DE GANARSE LA VIDA (MAASH)

La palabra «maash» se emplea para designar el acto del hombre que procura la subsistencia y que lucha por obtenerla. Es un nombre de la forma «mafaal»[1] derivado de «aaish» (vivir). Como este acto es necesario para el sostenimiento de la vida, podemos suponer que se le ha dado, por hipérbole, un nombre que significa «sitio donde se halla la vida». Los medios de existencia se procuran de distintas maneras: 1.º Quitándolos a los demás, cuando se esté autorizado por un código de reglamentos generalmente admitido: lo que se quita así se llama «contribución» o «impuesto». 2.º Cobrando animales salvajes ya sea de la tierra o del mar: esto se llama «istiad» (cazar y pescar). 3.º Sacando a los animales domésticos ciertos productos de consumo generalizado entre las gentes, la leche, por ejemplo, que es suministrada por los ganados; la seda, que proviene del gusano que la hila; y la miel, que se debe a las abejas; o bien obteniéndolos del cultivo de cereales y árboles, a los que se dedican cuidados y se les trata de modo de poder aprovechar sus cosechas: todo esto se denomina «agricultura». 4.º Por el trabajo manual. Hay dos especies de trabajos: el de la primera especie se emplea en materias determinadas y lleva el nombre de «artes»; la escritura, por ejemplo, la carpintería, los oficios del sastre, del tejedor y del jinete. El trabajo de la segunda especie no se limita a materia especial, sino que comprende diversas profesiones y ocupaciones. 5.º Por el lucro resultante de las transacciones; hay mercancías disponibles que uno transporta

a distintos lados, o bien se tienen almacenadas hasta el momento oportuno en que se puedan vender ventajosamente en el mercado: esto se llama «comercio». Estas diversas maneras y medios de ganar la vida describen el sentido de lo que han citado al respecto algunos investigadores: literatos y filósofos, tales como Al Harirí y otros.[2] «Al "maash", dicen, es el alto mando, el comercio, la agricultura y las artes (manuales). Como el alto mando no es un medio natural de ganar la vida, no tenemos necesidad de hablar de ello; por lo demás, ya hemos dicho, en el segundo libro, algunas palabras acerca de los impuestos y las contribuciones que se pagan al gobierno. La agricultura, las artes y el comercio constituyen, en cambio, medios de ganar la subsistencia conformes a la naturaleza.

En cuanto a la agricultura, es de una antelación intrínseca a todo lo demás, porque es sencilla, natural y conforme a la disposición innata del hombre; ella no exige ni estudio, ni ciencia, y, por esta razón, los pueblos le señalan por inventor a Adán, padre de la especie humana. «Fue él, dicen, el primero, quien la enseñó y la practicó». Con estas palabras, quieren dar a entender que la agricultura es el medio más antiguo y apropiado naturalmente para proporcionarse la subsistencia. Las artes vienen en segundo lugar y después de la agricultura, porque son complicadas y deben ser aprendidas, requieren el empleo de la reflexión y la atención. Por ello no florecen ordinariamente más que en la vida urbana, modo de existencia posterior a la vida nómada. Fue por la misma causa que se atribuyó la invención de las artes a Edris, el segundo progenitor de los mortales[3] el cual, orientado por una inspiración divina, las había inventado para el uso de su posteridad. El comercio, considerado como medio de ganar la vida, es conforme a la naturaleza, aunque, en la mayor parte de sus operaciones, consiste en artimañas empleadas con el fin de establecer entre el precio de compra y el de venta una diferencia de la que se pudiera lograr pro-

vecho. La ley permite el empleo de esas maniobras, aunque las incluye en la categoría de las operaciones aleatorias, porque no implican por resultado tomar el bien ajeno gratuitamente. ¡Y Dios mejor lo sabe!

Capítulo III

EL TRABAJAR AL SERVICIO DE UN AMO ES UN MEDIO DE GANARSE LA VIDA PERO NO CONFORME A LA NATURALEZA

El soberano, colocado siempre ante la obligación de mandar y gobernar, tiene necesidad de tener servidores en todas las dependencias de la administración. No podría prescindirse del soldado, del policía ni de la gente de cálamo. Para llenar cada empleo, escoge las personas en quienes reconoce la capacidad, y les asigna sueldos a cargo de su tesoro. Todos los empleos se subordinan a la autoridad superior de la cual proviene su mantenimiento, los hombres que se encargan de ellos son mantenidos en la sumisión y deben una obediencia ciega al soberano, fuente de su fortuna. Hay otras clases de servicio menos dignas que el del príncipe, y cuyo origen se explica así: la mayor parte de los opulentos desdeñan la idea de atender a sus propios quehaceres, o bien, son incapaces de hacerlo, debido a su crianza en el seno de la molicie. Por eso toman gentes que efectúen esos quehaceres para ellos, mediante una retribución. Tal negligencia no es nada encomiable y desdice de la dignidad natural del hombre: pues el confiarse en la asistencia ajena revela la incapacidad propia, y conduce a crear nuevos empleos y a aumentar así los gastos. Además da una prueba evidente de ineptitud y de una índole afeminada, defectos que toda persona, celosa de su carácter varonil, debe procurar evitarlos. Mas, desgraciadamente, es cosa de la naturaleza de la especie humana el dejarse arrastrar por sus costumbres en el carril de la rutina; no

es de su estirpe, sino de sus hábitos que el hombre tiene su carácter.[1]

Por lo demás, un sirviente capaz y digno de confianza no existe, por decirlo así. Los individuos que trabajan como domésticos pueden catalogarse en cuatro clases, ni más ni menos: 1.º aquel que tiene aptitud y la probidad de que uno puede fiarse; 2.º aquel que, a la inversa, no tiene ni aptitud ni probidad; 3.º y 4.º aquel a quien la una o la otra de esas cualidades le falta, es decir, el hombre competente y sin integridad, y el hombre probo, pero incompetente. En cuanto al primero, uno se hallaría en la imposibilidad de tomarlo a su servicio, puesto que sus habilidades y su honradez le harían prescindir de las gentes de medianas posiciones en el mundo, y le inducirían a menospreciar la retribución que se le podría dar en recompensa de sus servicios. Además, esas mismas cualidades le colocan en situación de desempeñar un puesto más elevado que el de doméstico, por ello jamás se ven los hombres de esta clase al servicio de nadie, excepto los emires de amplio renombre, dominados todos, como el resto de la gente, por el amor a la fama. Con respecto al doméstico de la segunda clase, aquel que es torpe y bribón, ningún hombre juicioso consentiría en emplearlo, porque tal sirviente ocasionaría perjuicio a su amo de dos maneras: haciéndole sufrir pérdidas por su inepcia, y hurtándole parte de sus bienes traicioneramente. Así, bajo todos los aspectos, tal doméstico es pernicioso. He ahí pues dos clases de domésticos a las que se precisa renunciar. No queda por tanto más que dos: el sirviente de confianza, pero inepto; y el sirviente apto, pero infiel. Hay motivos más o menos razonables para dar la preferencia a uno o a otro, mas me parece que el hombre apto y sin probidad es preferible, porque se puede tener cuidado contra sus pillerías y tomar las precauciones necesarias para estar al abrigo de su deslealtad. Un doméstico honesto, pero que perjudica los intereses de su amo por su incapacidad, resultaría más

nocivo que benéfico. Tomad eso por regla al escoger un sirviente. ¡Y Dios, enaltecido sea, es omnipotente!

Capítulo IV

LA BÚSQUEDA DE TESOROS Y DE DINERO ENTERRADO NO ES UN MEDIO NATURAL DE GANARSE LA VIDA Y DE ENRIQUECERSE

Entre los habitantes de las grandes ciudades, se encuentra mucha gente de débil mentalidad que, con la esperanza de enriquecerse, buscan con insistencia el medio de (descubrir y de) sacar del seno de la tierra los tesoros (que allí se habrían enterrado). Se imaginan que la tierra oculta todas las riquezas de los antiguos pueblos, y que se ha sellado sobre esos tesoros con talismanes mágicos que nadie puede romper, a menos que se tengan nociones de la ciencia respectiva y del empleo de las fumigaciones, los conjuros y los sacrificios apropiados para romper el encantamiento. Los habitantes de las principales ciudades de Ifrikiya creen que los francos, que ocuparon esta comarca antes de la introducción del Islam escondieron allí sus tesoros de esa manera y tomaron las notas correspondientes en ciertos libros (para conservar la idea), hasta que se presentara una ocasión favorable de retirarlos. En las comarcas del Oriente, los moradores de las ciudades atribuyen parecido proceder a los coptos (los antiguos egipcios), a los griegos y a los persas. Se cuentan, al respecto, varias historias que tienen toda la similitud de las fábulas: algunas de esas gentes, haciendo excavaciones en busca de esa especie, dan con el sitio de los tesoros, cuyos respectivos talismanes desconocen por completo, y que encuentran los depósitos, unos vacíos, otros llenos de gusanos; o bien observan montones de dinero y de joyas delante de los cuales se mantienen los guardias con las espadas desenvainadas en la mano; o

bien todavía, sienten que la tierra se estremece, como si estuviera a punto de tragarlos. Y así, se suelta una multitud de desvarios por el estilo.

En el Magreb, se encuentra un gran número de «talabah»[1] berberiscos, quienes, no sabiendo ningún oficio y no habiendo aprendido ningún medio natural de ganar la vida, procuran el favor de los pudientes mostrándoles hojas de papel cuyos márgenes corroídos (como por la vetustez) y cubiertas, ya de caracteres bereberes, ya de una pretendida traducción de un escrito dejado por alguno que hubiera enterrado un tesoro. «He aquí, dicen, lo que se había escrito con el fin de indicar los sitios en donde esos tesoros están ocultos». Pretenden, por medio de estos artificios, sacar dinero de las gentes a quienes se dirigen, excitándolos a hacer excavaciones para buscar esos depósitos y dándoles a entender que, si han recurrido a ellos para dicha búsqueda, es únicamente con el fin de procurarse un apoyo y asegurarse, al amparo de su reputación, contra la persecución de las autoridades y los castigos a que se exponen. No es del todo raro que algunos de estos impostores emplean juegos de manos o pretendidos sortilegios, a fin de hacer creer como verdades las relaciones que se reservan de externar, y en realidad carecen del mínimo conocimiento de la magia y de las más simples prácticas de este arte. Muchos hombres, de débil mentalidad (se dejan así seducir y) se dan a la tarea de juntar obreros para hacer excavaciones; se dedican a esos trabajos bajo la sombra de la noche, a fin de substraerse a las miradas de los curiosos y a las acechanzas de los agentes del gobierno. Cuando no encuentran nada, achacan la causa al desconocimiento del talismán con el que se había sellado el tesoro que se buscaba. Tratan así de engañarse a sí mismos, a fin de consolarse de sus frustradas ambiciones.

No es solamente la debilidad mental lo que induce a los hombres a esas vanas búsquedas; con mucha frecuencia son

impulsados, además, por su ineptitud para ganar la vida por cualquiera de los medios normales, como el comercio, la agricultura, las industrias. Procuran suplir a dicha ineptitud con medios anómalos y contrarios a la naturaleza, tales como el de que hablamos, y otros por el estilo. No sabiendo trabajar para proporcionarse algunos provechos, confían obtener su subsistencia sin que les cueste ni pena ni fatiga. Ignoran que con estas tentativas, opuestas a todo precepto normal, se arrojan en medio de penas, de fatigas y esfuerzos mucho más duros que los que hubieran padecido jamás, y, por otra parte, se exponen a los correspondientes castigos.

Hay todavía otro factor que contribuye poderosamente a arrastrar a los hombres a semejantes aventuras: el desarrollo del lujo y de sus costumbres, a las cuales todos los medios ordinarios de lograr el dinero no podrían satisfacer una vez que excedan los límites, pues cuando las utilidades que suministran los medios naturales ya no bastan a las exigencias del lujo, uno no halla otro recurso, para solucionar la situación, que el descubrir un gran tesoro. Se ilusiona de alcanzar así, todo de un golpe y sin pena alguna, una inmensa riqueza, con la que podrá satisfacer los hábitos (dispendiosos) de los cuales se ha vuelto esclavo. Persiste en nutrir ese vano anhelo, y para llevarlo a efecto, le consagra todos sus esfuerzos. Por eso vemos que los más codiciosos en esas búsquedas son, en su mayor parte, hombres acostumbrados a vivir en la opulencia, tales como la gente de la corte o los habitantes de las grandes ciudades, el Cairo, por ejemplo, donde el lujo está muy propagado, y ofrece muchos recursos, pues se observa que casi todas esas personas no piensan más que en esos ilusorios proyectos y en los modos de realizarlos; interrogan a los viajeros para sacarles informes sobre los hechos extraordinarios de esa especie y muestran por el asunto la misma pasión que por la alquimia. Es así, se nos ha dicho, cómo los habitantes del Cairo interpelan a todos los «ta-

labah» magrebitas que encuentran, con la esperanza de recibir de ellos la indicación acerca de algún tesoro enterrado. Se informan asimismo sobre los medios que conviene emplear a fin de hacer absorber las aguas por la tierra, persuadidos de que la mayor parte de dichos tesoros están enterrados debajo del lecho de las aguas del Nilo, y que no hay ningún otro sitio en Egipto que oculte mejor las riquezas y los tesoros.

Los portadores de aquellos escritos forjados, de quienes hemos hablado, abusan de la credulidad de esos hombres, y, cuando no han podido realizar los descubrimientos con que les habían ilusionado, pretextan que la corriente del río les había impedido el éxito pretendido, cubriendo así su falacia a efecto de ganar el sustento. Aquel que es bastante débil para escucharles ya no halla otro modo que apelar al recurso de las operaciones mágicas, a fin de hacer desaparecer el agua en el fondo del suelo y lograr en seguida el objeto de su codicia; al propio tiempo los moradores de ese país tienen una afición especial por la magia, arte por el cual han heredado el gusto de sus ancestros. En efecto, se ven todavía allí vestigios que atestiguan los conocimientos mágicos que poseían los antiguos egipcios, tanto en los campos como en otros lados. La historia de los magos de Faraón es una prueba de la aplicación peculiar que los antiguos habitantes de Egipto habían dedicado a este arte.

Circula en el Magreb una casida atribuida a un sabio del Oriente, y contiene la indicación de los procedimientos mágicos que se deben emplear para hacer insumir las aguas. Hela aquí:

«Tú que deseas saber el secreto de hacer insumir las aguas, escucha las palabras de verdad que te expone un hombre ducho.

»Aparta de ti las falsas fórmulas y las engañosas doctrinas con que algunos han llenado sus libros.

»Y presta atención a mi sincero discurso y mi leal consejo, si tú eres de los que no siguen nunca el embuste.

»Pues cuando tú quisieras insumir las aguas de un pozo, ante lo cual la imaginación se quedaría perpleja sobre los medios por ejecutar en tal empresa.

»Traza una figura mantenida en pie, y semejante a la tuya; que la cabeza no esté dispuesta cual la de un leoncillo.

»Que las dos manos hagan la cuerda que sirve para sacar la cubeta del fondo del pozo.

»Delinea sobre su pecho la letra «h», como la ves aquí; (trázala) tantas veces como el divorcio requiere[2] no más.

»Que esa figura pise varias letras "tah", sin, no obstante, tocarlas del todo, imitando el paso del hombre prudente, fino y sagaz.

»Que una línea rodee todo el conjunto; la forma cuadrada conviene mejor que la forma circular.

»Inmola un ave sobre ese talismán, que remojarás con la sangre de la víctima, procediendo luego a la fumigación.

»Con sandáraca, olíbano, estoraque y costus; metiéndolo en seguida en un estuche de seda.[3]

»Rojo o amarillo o azul, donde no hubiere ni color verde ni máculas.

»Lo atarás luego con dos cordones de lana blanca o de un rojo puro.

»Que el signo del león esté en el horóscopo, tal como se ha explicado; que coincida con el tiempo en que la luna del mes no clareara todavía.

»La luna (debe estar) junto a la fortuna de Mercurio,[4] un día sábado, a la hora en que realizarás esta operación».

Con las palabras «que pise las letras "tah"», el autor ha querido decir que esas letras deben estar colocadas entre los dos pies

de la figura, como si anduviera sobre ellas. Para mí, esta casida es obra de un impostor. Esas gentes tienen prácticas extraordinarias y términos técnicos singulares de lo que se sirven en el ejercicio de su arte.

Los hombres de quienes hablamos llevan todavía más lejos la impostura y la falacia: suelen habitar en las casas, grandes o pequeñas, que tienen la fama de encerrar tesoros ocultos; excavan allí hoyos, en los que depositan contraseñas y signos concordantes con lo que ellos han escrito en sus cuadernos o pliegos (que ya hemos mencionado). Después, van a mostrar esos escritos a algún hombre de poco juicio y lo incitan a alquilar dicha casa y a habitarla, persuadiéndole de que en ella ha de encontrar un inmenso tesoro. Le piden, desde luego, dinero para comprar las drogas y el incienso necesarios para los sahumerios mediante los cuales se proponen romper el encantamiento del talismán, prometiéndole demostrarle ciertos indicios (que son precisamente los que han colocado ellos mismos *ex profeso* en esos lugares). El descubrimiento de dichos indicios excita vivamente la esperanza del que les escucha, de suerte que, sin sospecharlo, cae en la trampa del engaño y la superchería. Esos timadores usan entre ellos cierta jerigonza convenida, de la cual se sirven a efecto de que quienes los ocupan no entiendan lo que ellos dialogan entre sí mientras efectúan las excavaciones, las fumigaciones, la inmolación de las víctimas y otras operaciones.

Todo lo que cuentan al respecto no tiene para sostenerse ningún principio científico, ninguna tesis transmitida por la tradición. Si se han descubierto a veces tesoros, ha sido raramente y por obra del azar, y no por búsquedas hechas a propósito premeditado. Jamás, en los siglos pasados, ni en los tiempos modernos, se ha sentido generalmente la necesidad de enterrar las fortunas bajo tierra y sellar esos depósitos por medio de talismanes. El término «rikaz», citado en una Tradición

(proveniente de Mahoma) y bien definida por los doctores, significa (ciertamente) tesoros enterrados en los tiempos del paganismo; mas el descubrimiento de aquellos tesoros es debido igualmente a la simple casualidad y no a búsquedas sistemáticas e intencionales.

Por lo demás, supongamos que un hombre quiera enterrar su fortuna y ponerla en seguridad mediante algún procedimiento mágico, ese hombre tomará desde luego todas las precauciones posibles para que su secreto permanezca oculto. ¿Cómo pues se puede imaginar, en parecido caso, que el propio interesado pondrá ciertos signos e indicios para guiar a los que la buscarían y que asentará dichos indicios por escrito, de manera a facilitar a los hombres de todos los siglos y de todos los países un medio de descubrir ese mismo secreto celosamente guardado? Esto es diametralmente opuesto a la finalidad que el sujeto habría tenido al esconder su fortuna.

En segundo lugar, la gente de sano sentido no hace ninguna cosa sin proponerse algún objeto útil. El que amasa una fortuna la guarda en reserva para sus hijos o para un pariente cercano, o, en fin, para alguien de su predilección, a quien quiere asegurarle su posesión, pero que quiera ocultarla absolutamente para que se deteriore o para que se pierda totalmente, o para que caiga en manos de un extraño cualquiera de los pueblos por venir, de un hombre que le es totalmente desconocido, eso es inconcebible de parte de una persona racional.

En cuanto a la latente interrogación: «¿Qué se ha hecho con los tesoros de las naciones que nos han precedido, y que poseían, según se sabe, tan inmensas riquezas?». Yo responderé que las riquezas, tales como el oro, la plata, las piedras preciosas y demás objetos (útiles) son minerales, materias con que el hombre puede proporcionarse las cosas necesarias y las adquisiciones; todo como el hierro, el cobre, el plomo y otras substancias minerales y metálicas. La civilización las extrae de la

tierra por el trabajo del hombre, y a veces aumenta, otras veces disminuye su abundancia. La cantidad que de ellos existe en manos de los hombres pasa de unos a otros por transferencia o por vía de herencia. A menudo pasan de país a país, de un reino a otro reino, por las transacciones de cambio y para satisfacer las demandas de la civilización. Si las riquezas han disminuido en el Magreb y en Ifrikiya, no significa que han disminuido en los países de los eslavos y de los francos. Si su cuantía es venida a menos en Egipto y Siria, no es ninguna prueba de que cosa semejante exista en la India y la China. (Los metales) no son más que instrumentos mediante los cuales se adquieren (las cosas necesarias), y la civilización determina su abundancia o su escasez. Además, los metales están expuestos a deteriorarse y consumirse, como todo lo existente. Las piedras preciosas y las perlas son más susceptibles al desgaste que muchas otras materias. Igualmente el oro, la plata, el hierro, el estaño, son expuestos a causas de destrucción que los aniquilan en muy breve lapso de tiempo.

Lo que da lugar, en Egipto, a la búsqueda de tesoros y de depósitos enterrados, es que este país ha estado durante dos mil o más años bajo la dominación de los coptos (los antiguos egipcios), pueblo que sepultaba a sus muertos con lo que poseían de oro, plata, piedras preciosas y perlas, siguiendo la costumbre de antiguas naciones. Cuando el reino de los coptos fue devastado y los persas se adueñaron de ese país, éstos abrieron los sepulcros en busca de aquellas riquezas, y sacaron incalculables tesoros que encontraron en las pirámides, que eran las tumbas de los reyes, y en otros sepulcros. Después de los persas, los griegos procedieron de la misma manera; en consecuencia, las tumbas de los coptos han tenido la reputación, desde aquellos tiempos hasta la fecha, de ocultar tesoros. Efectivamente, se encuentran allí con frecuencia riquezas que se habían enterrado, o bien cofres y féretros de oro o de plata consagrados a la se-

pultura de los muertos y hechos *ex profeso* para ello; por eso, desde varios milenios, se ha conceptuado constantemente a dichas tumbas como sitios donde se pueden encontrar objetos valiosos, y esto es lo que ha inspirado a los habitantes de Egipto esa pasión por la búsqueda de tesoros. Esta ocupación es tan común entre ellos que cada dinas- actividades, sometía también a los buscadores de tesoros. Tales impuestos recayeron sobre los necios que estaban apasionados por semejantes búsquedas, pero los que, por ambición, hacían profesión de ellas, encontraron en ese impuesto un pretexto para obrar al descubierto y hacer valer sus pretensiones: mas todas sus operaciones no condujeron sino a frustrar las esperanzas que habían acariciado. ¡Dios nos ampare de todo extravío! Quienquiera que se halle expuesto a tentaciones de esa índole debe imitar el ejemplo del Profeta y rogar a Dios de preservarle de desatinos y de pereza, que impiden al hombre procurar la subsistencia por los medios legítimos; debe alejarse de los senderos de Satán y de sus pérfidas sugestiones y no dejar enervar su imaginación con ilusiones absurdas y falsas consejas. «Dios agracia, sin tasa, a quien le place». (Corán, sura II, vers. 212).

CAPÍTULO V

EL RENOMBRE[1] ES UNA FUENTE DE RIQUEZA

NOTAMOS regularmente que, en todas las profesiones y todos los géneros de vida, el que goza de reputación y de influencia disfruta de mayor riqueza que aquel que carece de estas ventajas. La causa de ello es que el hombre poderoso (sahib-al-djah, es decir, que goza de reputación) siempre está rodeado de personas que le brindan sus trabajos a su servicio, adulándole así con el fin de ganar su favor y obtener su protección. Tales personas le ayudan (con el producto) de sus trabajos en todos sus quehaceres, tanto en lo necesario como en lo complementario. El valor de todos esos trabajos[2] se traduce, por tanto, en una adquisición de éste, porque lo que se suministra normalmente mediante una retribución lo alcanza gratuitamente. El monto de los valores (que él recibe) llega a hacerse muy considerable: de un lado recoge el valor de los productos que han recibido, y, por otro, cuenta con el de otros productos que la necesidad le pudiera exigir. De tal suerte, ahorra todo eso y dispone de grandes beneficios. La influencia de que goza este hombre poderoso le permite tener muchos negocios, que, de esta manera, le deparan pronto la opulencia y acrecentarán de día en día sus riquezas. Desde este punto de vista, el ejercicio de un alto mando es considerado como uno de los medios de ganar la subsistencia. El que posee dinero, pero carece de toda influencia (sobre el gobierno o sobre el público) no puede alcanzar la opulencia sino en proporción a su capital y sus propias actividades. Tales son la mayoría de los comerciantes; por eso vemos que los hombres influyentes de esta clase son los que poseen las

más grandes fortunas. Una prueba en apoyo de lo que acabamos de exponer se advierte en las fortunas adquiridas por algunos legistas y hombres devotos. Tan pronto como se hacen de una reputación de religiosidad y que han infundido en el pueblo la creencia de que Dios se encarga de recompensarle, ven a los demás hombres apresurarse a socorrerles en sus necesidades temporales y trabajar para asegurarles el bienestar. A partir de allí, rápidamente alcanzan la opulencia y se hallan en posesión de grandes riquezas, sin haber hecho ningún esfuerzo para adquirirlas. Todo lo que poseen proviene del valor de los productos del trabajo, productos que obtienen de la generosidad del público. Esto es un hecho del cual hemos visto numerosos ejemplos, tanto en las ciudades como en los campos, pues la gente lucha en el comercio y en la agricultura para acudir en ayuda de esos individuos, mientras ellos permanecen tranquilos en sus hogares, observando el incremento de sus ganancias y la multiplicación de sus caudales; todo eso se efectúa, sin que los proficientes se den la menor pena. Las personas que no se han percatado del secreto de estas grandes fortunas y las causas que las han producido se impresionan de admiración. «Dios agracia, sin tasa, a quien le place».

Capítulo VI

COMÚNMENTE LAS GENTES QUE SABEN HUMILLARSE Y LISONJEAR SON LAS QUE ALCANZAN ÉXITO EN EL MUNDO Y HACEN FORTUNA. EL SERVILISMO Y LA ADULACIÓN DEBEN CONTARSE ENTRE LOS MEDIOS DEL ENCUMBRAMIENTO

Habíamos dicho anteriormente que, para los humanos, la ganancia es en realidad el valor de los productos de su trabajo. Si un individuo quedara inactivo y se abstuviera completamente de trabajar, no ganaría absolutamente nada. Si trabajara, sus utilidades serán en relación a su aplicación, a la eminencia del arte que ejerce y la necesidad que se tenga de los productos de su industria. Hemos dicho, en el capítulo precedente, que el renombre es una fuente de riquezas; pues el hombre influyente las recoge bajo la forma de dinero o de productos del trabajo que otros hombres le brindan con el fin de obtener su protección o de procurar algunos favores. Los productos y el dinero brindados de esa manera son en realidad ofrecidos en cambio de ciertas ventajas que esas personas esperan lograr por la influencia de su protector y que consisten en diversos proyectos, unos útiles y otros nocivos. Dichos productos redundan en ganancia para el hombre influyente, y cuyo valor, convertido en dinero, hace una suma muy considerable, que enriquece a quien los recibe en poco tiempo.

Por lo demás, el renombre y la influencia son repartidos entre los hombres en una gradación regular. Aumentan al pasar de clase en clase hasta la de los soberanos, encima de los cuales

no hay autoridad alguna superior. El rango más ínfimo es el de las personas que no tienen ningún poder, ni para el bien ni para el mal. Entre esos dos límites, se halla una multitud de rangos establecidos dentro del interés de los hombres por la sapiencia de Dios, que ha querido regularizar sus medios de subsistencia, facilitarles el logro del bienestar y asegurar la persistencia de la especie.

En efecto, la existencia y la conservación de la especie humana no podría estar asegurada más que por la diligente cooperación de los hombres unos con otros para su ventaja recíproca. Se sabe de una manera cierta que un solo individuo no podría sostener su existencia de un modo cabal, y, si se admite, de alguna forma determinada, que los hombres han podido vivir solitarios, casos muy raros, habrá que reconocer también que su existencia tal no estaba a salvo. Además, los hombres no querrán jamás ayudarse mutuamente a menos de verse obligados a ello. Rehúsan hacerlo, porque ignoran ordinariamente lo que es benéfico para la especie humana, y porque Dios les ha concedido el libre arbitrio, de suerte que sus acciones no proceden de un impulso natural, sino de la consideración y de la reflexión. Se abstienen por tanto de cooperar con sus semejantes, lo cual hace necesaria la intervención de alguien que les conduzca a efectuarla. Esta persona debe precisamente emplear la fuerza contra sus congéneres, a efecto de compelerlos a actuar para el bien de la comunidad y para el cumplimiento de la voluntad del ser Supremo, cuya sabiduría ha dispuesto la conservación de la especie humana. La idea que acabamos de enunciar se halla en la sentencia siguiente, emanada del Altísimo mismo: «Y exaltamos a unos sobre otros para que se sirvan mutuamente, pero, la misericordia de tu Señor es preferible a cuanto atesoran». (Corán, sura XLIII, vers. 32).

Así pues es evidente que el término «djah»[1] designa la facultad que el hombre obtiene de dominar sobre sus subordinados,

de hacerles proceder conforme a lo que él autoriza y a lo que prohíbe, y de emplear para con ellos la constricción y la fuerza, a fin de apartarlos de lo que les sería perjudicial y de obligarlos a obrar para su propio beneficio. Tal poder debe ejercerse de una manera equitativa y conforme a los preceptos, sea de la ley divina, sea de la ley del Estado; pero uno se sirve de ello además dentro de sus propios intereses. Ha sido especialmente establecido, por la Providencia divina, para ser empleado de la manera indicada en primer lugar; su otro empleo no es más que un accidente que se presenta, lo mismo que el mal se introduce en las leyes establecidas por la voluntad de Dios. En efecto, la existencia de un gran bien no puede tener lugar sin haber Un poco de mal, lo cual obedece a la materia (de la que el bien es la forma). El bien no está perdido por ello: existe realmente, a pesar del pequeño mal que él contiene. He ahí el sentido de la introducción de la injusticia entre los hombres. Que el lector entienda eso bien.

Ahora, es preciso, saber que, en las sociedades de las ciudades y de las comarcas, las gentes de cada clase ejercen la autoridad sobre las de las clases inferiores, y que cada individuo de una clase subordinada procura obtener de la clase inmediatamente superior a la suya una porción de autoridad mayor que la que él ya posee. El que así la obtiene ejercerá en seguida sobre sus subordinados una influencia mayor que la anterior y determinada, respecto a su fuerza, por la autoridad que acaba de adquirir. Por lo demás, el poder del que tratamos es repartido entre todas las personas que laboran para ganar la subsistencia. Varía en amplitud y estrechura, según la categoría o la clase que ocupe en la sociedad el que lo ejerce. Cuanto más amplio es, mayor beneficio alcanzaría el posesor; de lo opuesto resultaría igual proporción. El que carece de ascendiente, aun teniendo dinero, su riqueza no excederá de la proporción de sus actividades, de la inversión de su capital y de las gestiones y

viajes que hiciera con el fin de acrecentar su fortuna. Tal es el caso de la mayor parte de los negociantes, de los agricultores y de los artesanos. Por lo que respecta a éstos, al no poseer influencia alguna y al limitarse a las utilidades de sus oficios, no llegan rápidamente a la fortuna; al contrario, caen, generalmente, en la indigencia y la penuria. Perciben, a lo sumo, un fugaz destello del disfrute de la vida, y están en constante lucha para alejar de sí la inminencia de la pobreza.

Al reconocer la exactitud de este principio y al comprender que la autoridad se reparte entre varios y que trae consigo los bienes de la fortuna, convendremos en que es un gran servicio rendido a un individuo al concederle una porción de esta autoridad, y que el hombre a quien se debe tal favor es un bienhechor de primera categoría. La otorga a un subordinado; la confiere de su pleno poder y de la eminencia de su grandeza; en consecuencia la persona que procura una gracia de esta índole debe mostrarse humilde y aduladora, tal como lo hacen los solicitantes que se dirigen a los hombres poderosos y a los soberanos; de lo contrario, difícilmente obtendría lo que desea. Por ello hemos dicho que el servilismo y la lisonja cuentan entre los medios de que se vale para alcanzar un grado de autoridad que permite lucrar bastante y hacer fortuna. Hemos dicho asimismo[2] que la mayoría de las gentes ricas han llegado a la fortuna de ese modo.

He ahí por qué vemos que casi todos los hombres de carácter altivo y orgulloso no logran la consideración que anhelan, y que, encontrándose reducidos a vivir del fruto de sus trabajos, concluyen gradualmente en la pobreza y la indigencia. Esa altivez y ese orgullo son de los caracteres censurables, que se forman del alto concepto que el individuo tiene de sí mismo y de la convicción de que el público no podría prescindirse de sus ciencias ni del arte que él ejerce. Así como el sabio versado en las ciencias, el escritor hábil en su profesión, el poeta que hace

bellos versos y todo diestro en su arte se figuran que todo el mundo tiene necesidad de sus talentos: de ahí les nace la altivez y el orgullo para con el público.

Igual acontece con las personas de buena alcurnia, aquellas, por ejemplo, que cuentan entre sus antepasados un rey, un sabio ilustre o un hombre que ha alcanzado la perfección en la posición que ocupaba. Sugestionados por lo que han visto u oído decir referente al rango que sus abuelos tenían en el Estado, creen tener derecho a los mismos honores, en su calidad de parientes y herederos de aquellos grandes hombres. De este modo, se aferran en el presente, a una cosa del pasado y que ya no existe; porque el lustre personal no se transmite como una herencia. Podemos todavía incluir en esta categoría a algunos hombres que han mostrado bastante habilidad, experiencia y previsión en el manejo de los asuntos; se creen de tal modo perfectos en su profesión que se imaginan indispensables.

Es así que vemos a los individuos de todas estas clases tan henchidos de orgullo que no se dignan bajar la cerviz ante un personaje influyente, ni lisonjear a un hombre de rango más elevado que el suyo. Menosprecian a los demás, porque se creen de méritos superiores; y, si tienen que dirigirse al soberano, conceptúan como una ignominia, una degradación y un acto de insensatez, las muestras de respeto que habrían de testimoniarle. Se figuran que todo el mundo está obligado a mostrarles las deferencias dignas del alto mérito que ellos se atribuyen, y guardarían rencor al que faltara, en el mínimo punto, al respeto a que se creen acreedores. De vez en cuando experimentan vivas penas causadas por esa falta de consideraciones, y permanecen en una gran perplejidad, atormentados como están, por el ansia de hacer aceptar sus pretensiones, y contrariados por la mala voluntad del público, lo cual los lleva a aborrecer a la gente, en tanto que la especie humana esté dominada por la autodeificación. Así apenas se encuentra alguno entre

ellos que consienta en reconocer el mérito y la superioridad de algún otro, a menos de estar compelido a ello por alguna forma de constreñimiento y de dominio, o por la influencia de una autoridad superior. Ahora todas esas ideas de fuerza y de superioridad están comprendidas en el término «djah». Cuando un hombre de ese carácter carece de todo «djah» (influencia), cosa de la cual siente profundamente la necesidad, tal como lo acabamos de advertir, se atrae la abominación de las gentes por su orgullo y no logra ninguna porción de su benevolencia. Tampoco podría obtener la consideración de la que habría podido gozar bajo la protección de las personas que ocupan una categoría más elevada que la suya; de esta suerte se abstiene de cultivar su favor y de frecuentarlas en sus casas; por tanto sus medios de vida sufren las consecuencias y vive en un estado de penuria cercano de la miseria. En cuanto a la riqueza, jamás la logra. De ahí el concepto generalizado: «El sabio consumado es privado del favor de la fortuna, sus dotes intelectuales se toman en cuenta en lugar de la riqueza, y esa es la porción de opulencia que la Providencia le ha destinado». Eso concuerda con la idea (expresada por este proverbio): «El estado para el cual una persona ha sido creada se le hace tolerable». «Dios es el soberano dispensador; no hay más Señor que Él».

La disposición de espíritu que acabamos de señalar conduce a veces a trastornos en las categorías de la sociedad: eleva a las grandes dignidades a muchos individuos pertenecientes a clases inferiores y hace descender a muchos otros que pertenecen a clases superiores. En efecto, cuando los imperios han alcanzado su más alto grado de potencia y de dominación, y que la autoridad suprema se halla en manos de la familia que ha fundado la dinastía, representada por un rey o sultán, los demás (personajes del Estado), no teniendo ya ninguna esperanza de llegar al poder, se incorporan a las clases subordinadas, y se convierten, por decirlo así, en servidores del soberano. Con la duración del

imperio y el incremento de su poderío, las personas agregadas al servicio del sultán, los individuos que se han acercado a él por un afecto espontáneo, y todos a los que el príncipe favorece a causa de la habilidad que han desplegado en la dirección de los negocios que le interesan, se encuentran colocados en plan de igualdad. Por ello vemos a mucha gente de las clases inferiores luchar con ardor para hacerse gratos al soberano y captar su benevolencia, desempeñando con entera abnegación las comisiones de que les encarga. Para alcanzar su objeto, le muestran una profunda sumisión y no cesan en lisonjearle, y no solamente a él, sino a los oficiales de su casa y a los miembros de su familia. Una vez que hayan tomado pie entre los cortesanos y ya incluidos en la nómina de los servidores del príncipe, no tardan en adquirir una gran fortuna. Mientras tanto, los descendientes de las familias que habían tenido que vencer tantas dificultades para fundar el imperio y establecer el orden en las provincias, se dejan seducir por el recuerdo de las señaladas hazañas de sus abuelos; henchidos de presunciones y ufanos de la fama de sus padres, se lanzan en la carrera de la insolencia y olvidan el respeto debido al soberano. Comportamiento que indispone a éste contra ellos; los aleja de su presencia y muestra inclinación por aquellos protegidos, gentes que no se jactan de un pasado ilustre, ni se permiten para con él ninguna familiaridad, ninguna falta de miramiento, y que han determinado por norma la constante y profunda sumisión a su autoridad, halagar sus tendencias y servirle incondicionalmente en todos sus proyectos. De tal suerte llegan a ejercer una gran influencia y a ocupar una alta posición en el Estado. Todas las consideraciones y todos los pensamientos tornan entonces hacia ellos, debido al señalado favor de que gozan de parte del soberano y a la elevada estimación con que los distingue. En tanto, aquellos miembros de la familia real, siempre altivos, siempre arrogantes de su alcurnia, sólo van adquiriendo más y más el descon-

tento del sultán y su aversión, impulsándole, por su conducta, a preferir a esos protegidos suyos. Así continúan las cosas hasta la caída de la dinastía. El mismo hecho se produce naturalmente en todos los imperios, y es así como los protegidos y los libertos del soberano alcanzan ordinariamente el éxito y la fortuna. «Dios ejecuta cuanto le place». (Corán, sura LXXXV, vers. 16).

Capítulo VII

LAS PERSONAS ENCARGADAS DE FUNCIONES QUE SE RELACIONAN CON LA RELIGIÓN, LOS CADÍES, POR EJEMPLO, LOS MUFTÍES, LOS PRECEPTORES, LOS IMAMES, LOS PREDICADORES Y LOS MUECINES RARAMENTE LLEGAN A ENRIQUECERSE

Eso es un hecho cuya causa es la siguiente: la ganancia, como ya hemos apuntado, es el valor del trabajo y varía según la índole y demanda de cada trabajo. Si los productos de un cierto trabajo son de una necesidad general en un importante centro de población, tendrán un gran precio y serán muy buscados. Ahora bien, la masa del pueblo no siempre tiene una necesidad apremiante de los servicios que las personas encargadas de funciones religiosas puedan prestarle; solamente una minoría selecta de hombres, es la que se ocupa de sus intereses espirituales, a la cual dichos servicios son indispensables. La necesidad de un cadí o de un mufti, para concluir una impugnación no es ni general ni absoluta; por eso se prescinde comúnmente de estos funcionarios. Por lo regular el jefe del Estado, en su carácter de encargado de velar por el mantenimiento del bien público les muestra la consideración pertinente y les ayuda a sostener la dignidad de sus oficios. Les asigna emolumentos proporcionados a la necesidad de sus servicios, necesidad que se aprecia de la manera que acabamos de indicar. A su parecer, no merecen ser colocados al nivel de los caudillos, ni tampoco al de los grandes artífices, pese a sus actividades que, desde el punto de

vista de la religión y de la ley divina, son las más nobles. El soberano soslaya esta consideración y norma los emolumentos que concede a esos empleados conforme al grado de la necesidad que la sociedad pueda tener de sus servicios. Por tanto, muy pocos de estos individuos reciben haberes convenientes. Por lo demás, como la nobleza de sus funciones les sitúa por encima de los demás hombres, tienen tal conciencia de su propia dignidad que jamás se rebajan ante los grandes, con el objeto de hacerse colocar en una posición que les proporcionara riqueza. Lejos de ello, no consentirían en perder un tiempo precioso, que creen mejor empleado ocupándose de trabajos honrosos que exigen igualmente la reflexión y el juicio. La nobleza de sus ocupaciones no les permite entregarse a las gentes del gran mundo; son completamente ajenos a todo ello, y, por la misma razón, raramente logran fortunas.

En una ocasión discutí el punto con un hombre de valía y que no era de mi opinión, días después un cuaderno de cuentas, arrugado y maltrecho, cayó en mis manos. Dicho cuaderno contenía una parte de la contabilidad llevada por las oficinas encargadas de la administración del palacio de Almamún (el califa abbasida) y encerraba la indicación de una gran porción de ingresos y egresos hechos en esa época. Al encontrar en ese documento la lista de los haberes asignados a los cadíes, a los imames y a los muecines, se la mostré a mi contradictor, quien reconoció al instante la exactitud de mis observaciones, y se adhirió a mi criterio.[1] Por consiguiente, quedamos maravillados pensando en ¡qué vías secretas la sabiduría de Dios actúa en el gobierno de sus criaturas! «Dios es el creador omnipotente; no hay otro Señor que Él».

Capítulo VIII

LOS HOMBRES MODESTOS Y LOS CAMPESINOS MENESTEROSOS SON LOS QUE ADOPTAN LA AGRICULTURA COMO UN RECURSO DE GANAR LA SUBSISTENCIA

Optan por la agricultura porque es un arte cuya práctica es la más arraigada en la naturaleza humana y cuyos procedimientos son los más sencillos. Por eso raramente vemos algún citadino o algún hombre rico hacerse de ella una ocupación. Los que la ejercen son mirados incluso como seres degradados. El Profeta ha dicho al ver una reja (de arado) en casa de uno de sus prosélitos medinenses: «Este implemento no entra jamás en un hogar sin que con él entrara el envilecimiento». Al Bujarí ha interpretado esta sentencia como estar dirigida contra una demasiada aplicación a la agricultura, y, por esta razón, la ha insertado en su obra bajo el título siguiente: «De las consecuencias que hay que temer si uno se ocupa demasiado de los instrumentos aratorios y si se excede a los límites que ha recibido la orden de respetar». Tal degradación proviene, a mi parecer, del hecho de que el cultivo de un campo tiene por efecto la obligación de pagar un impuesto, lo cual coloca al cultivador bajo el régimen del poder arbitrario y de la violencia. De ahí resulta la abyección del contribuyente, que queda finalmente en la miseria, a consecuencia de la opresión y la tiranía que acaban por agobiarlo. El Profeta ha dicho: «La hora (final del mundo) no llegará antes de que el impuesto establecido por la ley divina sea convertido en una contribución ilegal y opresiva». Con es-

tas palabras daba a entender que habría un rey severo, un opresor, que se distinguiría por la tiranía, la injusticia, la omisión de los derechos de Dios, en lo que respecta a las riquezas suministradas por las ocupaciones lucrativas, y que pensaría que todos los impuestos de instituciones divinas son otras tantas contribuciones debidas al soberano y a su gobierno. «Dios dispone de cuanto le place».

Capítulo IX

SOBRE EL COMERCIO, SU SIGNIFICACIÓN, SUS PROCEDIMIENTOS Y SUS DIVERSOS GÉNEROS

Con la palabra «comercio» se designa la procuración de un beneficio, incrementando el capital mediante la compra de mercancías a bajo precio para venderlas más caras. Que dichas mercancías consistieran en harina, en granos, en bestias o en telas, daría lo mismo. La cantidad del aumento (adquirido por el capital) se llama «beneficio». El procurante de ese beneficio ha de proceder así: almacenar las mercancías y esperar para venderlas el momento en que su precio, en el mercado, suba bastante después de haber estado bajo. Entonces puede lograr considerables provechos. O bien transportar las mercancías del país de origen a otro en donde tienen mayor demanda. Esto proporciona asimismo grandes ganancias. Un viejo negociante, a quien se preguntó sobre la verdadera naturaleza del comercio, dijo: «Os la aleccionaré en dos palabras: comprar a bajo precio y vender caro; eso es el comercio». Con estos términos, expresaba las mismas ideas que acabamos de enunciar. ¡Dios, enaltecido sea, mejor lo sabe; y de Él procede toda asistencia!

Capítulo X

SOBRE LA EXPORTACIÓN DE MERCANCÍAS

Un negociante previsor no lleva jamás al extranjero otras mercancías que aquellas de las cuales los ricos y los pobres, el soberano y las gentes del pueblo tienen igualmente necesidad. Esa es una condición esencial para asegurar la pronta realización. Si se limita a llevar los objetos de los que solamente una parte de la población puede tener necesidad, le costaría trabajo venderlos, porque un accidente cualquiera puede suceder, que impida a la gente de esta clase comprárselos. En semejante caso, haría poco negocio y no recogería ningún provecho. Inclusive cuando llevaría mercancías de consumo general, debe reducirse a las que son de una calidad mediana, pues los objetos de toda especie de precio elevado no convienen más que a las gentes ricas y a los funcionarios del gobierno, o sea un pequeño número de personas. Como las mercancías de regular calidad convienen indistintamente a los individuos de todas las clases, el negociante debe ajustarse particularmente a ese renglón. Venderá mucho o poco, según el grado de atención que pondrá en la observación de esta regla. El que trae mercancías de un país lejano, o atraviesa con ellas rutas muy peligrosas, las colocaría ventajosamente y les sacará grandes utilidades. Puede estar seguro de realizarlas fácilmente, porque serían muy raras o faltan completamente en el país, a causa de la distancia del lugar de donde hay que traerlas o de los grandes peligros a que uno se expone en los caminos que debe recorrer. Por tanto, no suele haber pequeños grupos de comerciantes que osan aventurarse por dichas mercancías; de ahí su escasez en esa comarca.

Así pues, cuando los artículos son raros y de difícil obtención, suben naturalmente de precio. En cambio, si el país a donde los comerciantes se dirigen no está muy lejano, si las rutas son seguras y bastante frecuentadas, muchos de sus colegas afluirán allí; los artículos llegarán en abundancia y se venderán a bajo precio. Por ello los comerciantes que tienen la costumbre de viajar hasta el país de los negros gozan de mayores comodidades y riquezas que los demás. Lo largo y lo peligroso de la ruta, la necesidad de atravesar vastos desiertos llenos de riesgos, donde el viajero se expone a morir de sed ya que el agua falta por completo, excepto en ciertos parajes, conocidos solamente por los individuos que sirven de guías a las caravanas, todo eso atemoriza a la mayoría de los comerciantes y les impide emprender tales viajes; por eso vemos que las mercancías traídas del país de los negros son muy raras y muy caras, otro tanto ocurre referente a nuestros artículos entre esos pueblos. Los individuos que hacen ese comercio ganan, por esa razón, mucho dinero y amasan rápidamente glandes fortunas. Los negociantes de nuestro país que comercian con el Oriente se enriquecen también prontamente, debido asimismo al largo itinerario que deben recorrer. En cuanto a los que se mantienen en una misma comarca y van alternativamente de una ciudad a otra, no pueden lograr más que una raquítica utilidad, porque los negociantes afluyen allí en crecido número y abundan por ende los diversos artículos. «Dios es el dispensador, el Ser poseedor de una potencia inconmovible».

Capítulo XI

DEL ACAPARAMIENTO

Notorio es entre las personas de experiencia de las grandes ciudades y que tienen la agudeza de observación el concepto de que el acaparamiento de los granos, con el fin de guardarlos hasta la temporada del alza, es una operación funesta que acarrea al que la realiza la desgracia y le rinde como fruto una pérdida real y la decepción. La causa es, si no me equivoco, que los demás hombres forzados a comprar a una tasa excesiva los víveres que les son indispensables, dan su dinero a disgusto; sus almas permanecen asidas a lo que han desembolsado, y ese asimiento al dinero que poseían lleva implícitamente el infortunio al individuo que lo ha recibido sin haber compensado su valor. Esto es, quizá, lo que el Legislador ha querido designar con las palabras «tomar el bien ajeno sin dar nada en recompensa». Aunque el caso del que hablamos no ofrece un ejemplo de dinero dado absolutamente en vano, el alma del comprador no permanece menos asida a ese dinero, puesto que lo ha pagado a pesar suyo y sin tener el medio de eximirse de ello. Por lo tanto es, por decirlo así, una compra forzada. En cuanto a los demás artículos, los que no son comestibles ni alimentos, la gente no está apremiada a comprarlos, y, si lo hace, es para variar sus placeres. En este caso gasta su dinero por capricho y por gusto, y ya no mantiene ninguna liga con lo desembolsado. Los individuos conocidos por acaparadores se atraen, me parece, la potencia reunida de todas esas malas voluntades,[1] porque han expoliado el dinero del pueblo, y esto ocasiona la pérdida de las utilidades que habían acumulado. He aquí una anécdota asaz

picante que se refiere a este tema y que yo he oído contar a mi antiguo profesor Abu Abdallah-el Abbalí: «Bajo el reinado de Abu Saíd, el sultán (merinida), me encontraba yo un día —dice Abbalí—, en casa del legista Abul Hasan-el-Melilí, que era a la sazón cadí de Fez, cuando se le vino a avisar que él debía escoger, entre las diversas ramas de las contribuciones gubernamentales, la que a cargo de la cual desearía se le asignara su sueldo».[2] El cadí reflexionó un instante, y dijo: «Yo escojo el impuesto sobre el vino». Al escuchar estas palabras, todos los asistentes estallaron de risa, y, en su asombro, no pudieron evitar la pregunta acerca del motivo de esa singular elección. Él respondió: «Puesto que todos los géneros de contribuciones (a excepción del impuesto territorial, del diezmo y de la capitación) son ilegales, escogí el que no deja pena en el alma de quienes lo paguen, pues es bien raro que uno no esté alegre y de buen humor al dar su dinero por el vino, debido al goce que este licor proporciona; uno no lamenta lo que ha gastado con este fin y ni siquiera lo piensa más». Esta es una consideración enteramente original.

CAPÍTULO XII

EL BAJO PRECIO DE UNA MERCANCÍA PERJUDICA LOS INTERESES DE QUIENES, POR OFICIO, SE OCUPAN DE ESTA (ESPECIE DE MERCANCÍA) DEPRECIADA

LO QUE posibilita la ganancia y suministra los medios de vivir, son los oficios y el comercio, tal como habíamos dicho. El comercio consiste en comprar géneros y diversas mercancías, y almacenarlos hasta que su precio aumente en el mercado. Esto se llama «utilidad», operación que rinde ganancia a los comerciantes y les proporciona la subsistencia. Si un artículo o mercancía cualquiera, sea comestible, sea de vestir o de otras cosas de valor, permaneciera en poder del comerciante sin aumentar de precio en el mercado, cuanto más tarda estancado, mayor daño reportaría a su beneficio y al incremento de su capital. En tanto esta mercancía careciera de demanda, el negociante, viendo su esfuerzo perdido, ya no se ocupa del negocio y se verá obligado a decentar su capital. Véase por ejemplo, lo que sucede cuando los granos permanecen largo tiempo a bajo precio: los individuos que se dedican a la agricultura y a otros oficios que dependen de la producción de granos sufren en su economía; su utilidad es mínima o nula, y no ven aumentar su capital, o bien, hallando su ganancia insuficiente, tornan sobre sus reservas a fin de poder sostener sus gastos. Eso agrava su situación y los reduce finalmente a la indigencia. La misma depreciación causa en seguida perjuicios a los molineros, los tahoneros y todos los que se ocupan de actividades relacionadas con

los cereales, desde el momento de la siembra hasta que se convierten en alimentos. Las tropas, a las que el soberano haya concedido de sueldo, por su servicio, el impuesto sobre los agricultores, padecen igualmente de ese estado de cosas. Como dicho impuesto pierde mucho de su valor, los soldados no logran bastantes medios para hacer su servicio, y, privados de lo que les hacía subsistir, se encuentran reducidos a la penuria. Los mismos efectos tienen lugar cuando la miel y el azúcar persisten largo tiempo a precio bajo: todos los oficios que se relacionan con ambos productos, y las personas empeñadas en este ramo de comercio cesan de ocuparse en él. Otro tanto ocurre con los objetos de vestir cuando experimentan parecida baja por dilatado lapso. Así pues, la extrema depreciación de un artículo daña gravemente a los intereses de quienes hacen de él un objeto de comercio y ocasiona menoscabo a sus medios de subsistencia, Asimismo la carestía excesiva de las mercancías produce igual resultado, aunque, en casos raros, contribuye a aumentar bastante las riquezas de los comerciantes que han tenido recurso al acaparamiento. Pero, más bien, conservando un justo medio (en sus operaciones) y aprovechando las rápidas fluctuaciones que se presentan en el curso del mercado, es en que estriba el beneficio de los negociantes y el sustento de su vida. Por lo demás, los conocimientos de que un comerciante tiene menester se reducen a los usos y hábitos del pueblo con quien tenga negocio.[1] De todos los artículos que se ofrecen a la venta, es en los cereales en que el bajo precio es el más deseable; la necesidad de ellos es general; tanto los ricos como los pobres se precisan de alimentos, y los indigentes forman una gran mayoría en todas partes, pues del bajo precio de los cereales depende el bienestar general. He ahí la única especie de las mercancías que en cuya venta la necesidad de alimentar al pueblo debe sobrepujar a los intereses del comerciante. «Dios es el

sustentador por excelencia, fortísimo, inquebrantable». (Corán, sura LI, vers. 58).

Capítulo XIII

CUÁLES SON LOS HOMBRES QUE PUEDEN DEDICARSE AL COMERCIO Y CUÁLES LOS QUE DEBEN ABSTENERSE DE ELLO

Hemos definido el comercio como el arte de hacer incrementar el capital comprando mercancías y procurando venderlas a mayor precio que su costo. Esto se efectúa, ya sea guardándolas hasta que su precio, en el mercado, experimente una alza, o ya sea trasladándolas a otro país donde tengan más demanda y mejor cotización. Se pueden vender también con mayor ventaja a plazos.

La utilidad que se obtiene de una operación comercial es exigua en proporción al capital invertido; mas, si el capital es grande, la utilidad lo será también, porque lo poco multiplicado forma una importante suma. El capital ha de aumentar con las utilidades; pero, para obtenerlas, se precisa que los compradores tengan el dinero a la mano en el momento de hacer sus compras y que el vendedor se cobre en el acto, pues la honestidad es muy rara entre estas gentes. Eso ocasiona, por un lado, el fraude y la adulteración de las mercancías; por el otro, conduce al retraso en los pagos y, en consecuencia, la disminución en las ganancias del comerciante, porque carecería de capital al que hacer valer durante el intervalo. La ausencia del sentido de honestidad lleva al comprador a negar sus deudas, lo cual reporta mengua al capital del negociante, a menos que pudiera comprobar la realidad de la operación mediante un documento o la declaración de testigos. En los negocios de esta índole, los

magistrados no suelen ser muy útiles, ya que están obligados a fundar sus juicios en pruebas evidentes. Por consiguiente el comerciante debe luchar contra múltiples dificultades, y, si bien le va en su demanda de justicia, apenas recibiría una fútil porción del beneficio que le correspondía; y eso, al cabo de habérselas con numerosas penas y sufrir duras fatigas. Si su demanda es rechazada, pierde (no solamente el beneficio, sino) el capital (mismo). En caso que tuviera afición a los pleitos, habilidad en mantener sus cuentas, obstinación firme y audacia ante los jueces, podría alcanzar la equidad (sin ir más lejos). Si estas cualidades le faltan, debe contar con una influencia, dimanada del apoyo y la protección de algún personaje de alta posición, a fin de imponer el respeto a sus deudores e inducir al magistrado a hacerle pronta justicia. En el primer caso, los deudores le pagan de buen grado; en el segundo, por la fuerza. De tal suerte, el que carece de osadía y audacia, y que no tiene el modo de deslumbrar a sus jueces con el prestigio de sus eminentes protectores, debe prescindirse de las actividades mercantiles; de lo contrario se expondría a perder su fortuna, a dejarla devenir una presa de sus deudores, y no tendrá casi probabilidad de alcanzar justicia.

El hecho es que la mayoría de los hombres codician los bienes ajenos, y, si no hubiera magistrados para mantenerlos dentro del orden, no dejarían a nadie nada. Tales son sobre todo los pequeños mercaderes y la plebe. «Si Dios no hubiese contenido el impulso del hombre; el uno por el otro, la tierra se habría corrompido; pero, Dios es generoso para con la humanidad». (Corán, sura II, vers. 251).

Capítulo XIV

EL CARÁCTER MORAL DE LOS NEGOCIANTES ES INFERIOR AL DE LOS NOBLES Y LOS REYES

Los negociantes comúnmente se ocupan de comprar y vender. En tal ocupación, se precisa necesariamente la sutileza. Al reducirse el individuo a esa manera en sus actos, acaba por contraer la índole respectiva, esto es, el carácter de la sutileza, que mucho dista de la integridad que caracteriza a los reyes y los nobles. Ahora si su moral se degenerara al nivel de aquellos colegas suyos de la clase ínfima, recurriendo, en sus tratos, a la porfía, al engaño, a la astucia y a los falsos juramentos, acerca de los precios, en cuanta operación, tal moral, según se conceptúa, merecería catalogarse en el último grado de la abyección. Por esta razón los hombres de mando se inhiben de ejercer esta profesión. Ciertamente, habrá negociantes que se mantienen indemnes de este carácter moral, evitando su contaminación por su propia dignidad y por la excelencia de su índole; mas, son casos poco comunes. «Dios guía a quien le place».

CAPÍTULO XV

LA MORAL DE LOS COMERCIANTES ES INFERIOR A LA DE LOS ALTOS JEFES, Y SE ALEJA DE LA DE LOS HOMBRES VALEROSOS

HEMOS dicho, en el capítulo precedente, que los negociantes se ocupan de comprar y vender, a fin de lograr provecho y beneficios. En dicha ocupación es indispensable la sutileza, el sostener discusiones, recurrir a la astucia y debatir con los parroquianos ponderando (las mercancías que se quieren vender) y mostrándose terco y tenaz en la disputa. Tales son las obligaciones[1] del oficio. Esas características desdicen de la sana inteligencia y del valor moral del hombre, y lesionan a ambas facultades, porque las acciones del hombre influyen necesariamente en su carácter: si son buenas, dejan en el alma los efectos de la honestidad y de la virtud; si son malas y viles, producen los efectos contrarios. Cuando uno ha cometido una mala acción y la repite luego varias veces, eso deviene un hábito arraigado, y si poseía anteriormente cualidades loables, dichas acciones las debilitan a consecuencia de las malas impresiones que dejan en el alma. Es así como todos los hábitos que nacen de nuestras acciones llevan cada uno el carácter de las acciones que lo han producido. Esas (malas) impresiones difieren en intensidad, según la categoría más o menos elevada que cada negociante ocupa. El que es de la clase inferior, obligado a estar siempre en contacto directo con las perversas prácticas, con las gentes acostumbradas a engañar, defraudar, embaucar y perjurar, que afirman y niegan en desprecio a la verdad, cuando se trata del pago de los objetos que han comprado, este hombre contrae los

mismos vicios que ellos, y, dejándose dominar por la improbidad, se aparta de la calidad varonil y ni siquiera intenta adquirirla. Si no se deja corromper hasta tal punto, no podría sin embargo evitar los hábitos de la argucia y la porfía cuya influencia ha dejado ya lesionada su hombría. En principio general, es muy raro que dichos hábitos no produzcan algún nocivo efecto. Existe otra clase de comerciantes; de los cuales hemos hablado en el capítulo anterior, y quienes, gozando de la protección de un personaje poderoso, se hallan a buen recaudo de enfrentarse a aquellas lides. Estos son de un numero cortísimo y bien raros. Este caso se explica así: un comerciante se encuentra de pronto poseedor de una gran fortuna, que ha heredado de un pariente suyo o ganado de algún modo extraordinario. Tal riqueza lo coloca en situación de relacionarse con personajes de alta posición en el gobierno y le propicia una amplia reputación entre sus contemporáneos. Por tanto ya desdeña ocuparse en persona de los pormenores del comercio y encarga de todos los cuidados a sus agentes y domésticos, confiado en que, si habrá reclamaciones por hacer, tendrán pronta y satisfactoria justicia de parte de los magistrados, a quienes ya tiene acostumbrados a recibir de él servicios y presentes. Un comerciante de esta categoría se halla bien distante de aquéllos hábitos indignos, tanto como de las prácticas que los producen; en consecuencia su integridad varonil se conserva firme, y al abrigo de todo menoscabo. Es verdad que este hombre, en su interioridad, puede experimentar alguna contaminación de esas acciones denigrantes y padecer el efecto respectivo: obligado a vigilar las actividades de sus encargados, a aprobar o censurar su conducta en lo que hacen y en lo que dejan de hacer; mas el efecto en cuestión es tan débil que casi pasa desapercibido. «Dios os ha creado, lo mismo que lo que labráis». (Corán, sura XXXVII, vers. 96).

Capítulo XVI

PARA APRENDER UN ARTE CUALQUIERA SE PRECISA DE UN MAESTRO

El arte es una facultad adquirida (por la cual se obra) en una cosa que es un objeto de trabajo y de reflexión. Al ser un objeto de trabajo se es corporal y sensible, y lo que es corporal y sensible se transmite (de una persona a otra) mucho mejor y de una manera cabal cuando ello se hace directamente. Es pues por la transmisión directa como esos objetos se obtienen del modo más ventajoso. Por el término «facultad adquirida», entendemos una cualidad inherente, que resulta de un acto reiterado tantas veces que su forma se afirma definitivamente (en el alma). La facultad adquirida depende de la naturaleza de su origen. Se compenetra mejor y de un modo más completo lo que se transmite (al espíritu) por los ojos que lo que llega por vía de informaciones y de instrucción. La facultad que se adquiere de la primera manera es pues más cabal y más sólida que la que se obtiene por el segundo conducto. La habilidad del individuo que ha aprendido un arte y la facultad que posee para ejercerlo dependen de la calidad de la enseñanza que ha recibido y del talento de quien le ha instruido. Establecido lo anterior, diremos que las artes son unas simples, y otras complicadas.

El objeto particular de las artes simples, son las cosas indispensables al hombre; el de las artes complicadas, consiste en las cosas superfluas. Se antepone la enseñanza de las artes simples, por la razón de su sencillez, y porque las cosas indispensables que ellas tienen por objeto especial ofrecen numerosos motivos para transmitirlas (mediante la enseñanza). Como se empieza

por impartir las artes simples, su enseñanza es al principio defectiva, pero desde luego la reflexión (de la mente humana) no cesa de hacer pasar de la potencia al acto las diversas especies de artes, tanto simples como complicadas. Las desarrolla poco a poco, y en un orden regular, hasta que alcancen la perfección. Ello no acontece de una sola vez, sino gradualmente, durante una larga serie de siglos y generaciones, puesto que las cosas no pasan instantáneamente de la potencia al acto, sobre todo si pertenecen a las artes. Esa mutación no puede por tanto verificarse sino con el decurso del tiempo. Por ello hallamos las artes, en las pequeñas ciudades, bastante deficientes y todas corresponden a la clase de las simples. Si la prosperidad de esos centros urbanos aumentara, la demanda de los objetos de lujo impulsaría el ejercicio de las artes (complejas) y las haría pasar de la potencia al acto.

Además, las artes se dividen todavía en dos especies, una lleva por finalidad la cuestión de la subsistencia, sea lo necesario, sea lo innecesario; la otra, se ocupa de las cosas concernientes a la facultad reflexiva, que es una peculiaridad del hombre, como las ciencias, las artes, la política. A la primera corresponden la tejeduría, la carpintería, la herrería, etc. A la segunda, la librería —que se encarga de copiar los textos y de empastar los libros—, la poesía, el canto, la enseñanza, etc., y, finalmente, la organización militar y la administración gubernativa. ¡Y Dios mejor lo sabe!

Capítulo XVII

LAS ARTES SE PERFECCIONAN EN UNA CIUDAD A MEDIDA DEL PROGRESO DE LA CIVILIZACIÓN Y DEL DESARROLLO SOCIAL

Mientras que la civilización de la vida urbana no esté completamente afirmada en una ciudad, y mientras que esta ciudad no haya adquirido la condición de tal, los habitantes sólo piensan en proporcionarse lo necesario, o sea, el trigo y las demás cosas que sirven a la alimentación. Cuando la ciudad se ha convertido en una verdadera urbe, y que los productos del trabajo ya abundan en ella al punto de exceder a todas las necesidades, entonces el excedente se emplea en cosas complementarias del bienestar.

Las artes y las ciencias son del dominio privativo del hombre, por cuanto se distingue de los demás animales por la facultad reflexiva; la alimentación le es necesaria en su condición de ser animado que debe nutrirse para vivir. El imperativo de la alimentación se antepone al cultivo de las ciencias y las artes, porque las artes y las ciencias son de una importancia secundaria, comparadas con las cosas que sirven para sostener la existencia. Cuanto más desarrollada se halla la civilización en una ciudad, tanto más se aproximan las artes a la perfección, debido al esmero con que entonces se entrega a ellas. La calidad de los productos que se procura en el logro de las artes depende siempre de las exigencias del lujo y de la riqueza de los habitantes. En la vida nómada y en las poblaciones donde la civilización es poco desarrollada, no se tiene menester sino de las artes más

simples, aquellas que se emplean únicamente para satisfacer las necesidades de la población, tales como las del carpintero, del herrero, del tejedor, del sastre y del matarife. Las artes de esta especie, al introducirse en semejantes ambientes, permanecen en un estado imperfecto y no suelen mejorarse. Se les practica por ser imprescindibles, y no se cultivan por sí mismas, sino porque son medios que se precisa emplear a fin de alcanzar otras cosas.

Luego, cuando la ciudad rebosa de habitantes y que éstos pretendan lo complementario y lo superfluo, surge, entre tanto, el esmero en las artes y se lleva a cabo tanto mejoramiento que éstas alcanzan finalmente la perfección. Juntamente a estas artes, nacen otras cuya existencia es reclamada por los hábitos del lujo que se introducen en la ciudad, y por las circunstancias concomitantes: el zapatero, el curtidor, el joyero, etc., encuentran entonces ocupación.

Cuando la ciudad se halla en plena prosperidad, estos oficios habrían hecho tanto progreso que proporcionarían muchos objetos complementarios, en cuya confección logran el máximo primor, y, en consecuencia, resultan medios regulares de subsistencia para las personas que los ejercen; incluso reportan mayor utilidad que las demás ocupaciones manuales. A eso vienen a añadirse nuevas artes, cuya producción es demandada por el lujo que reina en la ciudad: allí se encuentran los perfumistas, los caldereros, los bañistas, los cocineros, los confiteros, los maestros que enseñan el canto, la danza y el arte de tocar el tambor al compás. Agréguese a ello los libreros, cuyo trabajo consiste en transcribir los libros, encuadernarlos y corregirlos, ya que esto es también de las artes que el lujo hace nacer en una ciudad, cuando en ella se ocupa de asuntos intelectuales.

Cuando la prosperidad de la ciudad ha alcanzado los últimos linderos, el cultivo de las artes excede a todos los límites. Así hemos oído decir que en el Cairo hay gentes que enseñan a las

aves a hablar, que adiestran a los asnos a girar, que operan prestidigitaciones admirables que ilusionan a los espectadores, que enseñan a cantar, a danzar y caminar sobre cuerdas tensas en el aire, que levantan grandes animales y pesadas piedras, además de otros oficios que no existen entre nosotros, en el Magreb, porque las ciudades de este país son bastante inferiores en progreso a las del viejo y del nuevo Cairo. ¡Que Dios conserve su prosperidad con los muslimes!

Capítulo XVIII

LA ESTABILIDAD Y LA DURACIÓN DE LAS ARTES, EN UNA CIUDAD, DEPENDEN DE LA ESTABILIDAD Y LA INVETERACIÓN DE LA CIVILIZACIÓN EN ESTA CIUDAD

La causa de ello es evidente: todas las artes son prácticas habituales de los hombres reunidos en sociedad y matices diversos (que la sociedad puede recibir). Ahora bien, todo hábito se arraiga con la frecuente reiteración y la larga duración (del acto que lo produce). El matiz de dicho hábito persiste en las generaciones siguientes, y un matiz bien afirmado no se quita fácilmente.

De ahí que hallamos en las ciudades antaño florecientes, y ahora en plena decadencia, los vestigios de ciertas artes que no se advierten en otras cuya prosperidad es de reciente fecha, aunque en ellas el número de la población haya alcanzado su máximo. Eso se debe al hecho de que, en esa ciudad que había prosperado antiguamente, todos los usos y las costumbres se han enraizado profundamente a consecuencia de su frecuente repetición durante siglos, y a pesar de todas las vicisitudes por las que dicha ciudad ha pasado; mas, con todo, esas artes están lejos de haber alcanzado su perfección, tal como se observa todavía en nuestros días en España.

Hallamos en este país los restos de varias artes que aún subsisten y bien conservadas; se advierten en todo lo que las costumbres establecidas en sus ciudades han determinado. Citemos, como ejemplo, la albañilería, el arte culinario, el canto, el

arte de ejecutar diversos instrumentos musicales, la danza, el arte de tapizar y amueblar los palacios, la bella distribución y la solidez de los edificios, la fabricación de recipientes en metal y arcilla, los diversos utensilios domésticos, la manera de celebrar las fiestas y las bodas, todas las artes, en fin, que el lujo y sus costumbres originan. Hallaréis, por tanto, entre los nativos de dicho país, artesanos hábiles y sagaces; veréis que la práctica de las artes está bien arraigada entre los españoles y que sus conocimientos en este aspecto son bastante considerables para distinguirlos de los habitantes de todos los demás países. Sus ciudades, sin embargo, han caído de su antigua prosperidad y no igualan en población a ciertas ciudades de Mauritania.

Las artes se han conservado en su ambiente debido a que la civilización había tenido suficiente tiempo para inveterarse allí durante varias dinastías, la de los Godos, la de los Omeya, la de los régulos de Taifas, y la que se mantiene a la fecha. Esa civilización llegó en España a un límite que jamás había alcanzado en ningún otro país, a excepción de Iraq, Siria y Egipto, naciones que, a su vez, habiendo experimentado la dominación de varias dinastías, de las cuales cada una permaneciera largo tiempo, han conservado —según se refiere—, un alto grado de civilización.

Las artes, en España, alcanzaron la perfección, gracias al esmero que se había puesto en su mejoramiento y a los cuidados en su ornamentación; por eso dichas artes han conferido a la civilización española un tinte tan firme que sólo desaparecerá junto con ella. Es así como la tintura de una tela, cuando se ha impregnado bien, persiste tanto como la tela misma.

Túnez se asemeja a las ciudades españolas desde ese punto de vista; la civilización había hecho allí grandes progresos bajo la dinastía de los Sanhadja (Zirides) y luego bajo la de los Almohades (Hafsidas), y las artes de todo género habían alcanzado un alto grado de perfección. Esta ciudad permanecía, sin

embargo, a ese respecto, en un estado de inferioridad, si se la comparaba con las ciudades españolas, pero la proximidad de Egipto y el gran número de viajeros que transitan, cada año, entre éste país y la Mauritania, han tenido por resultado la introducción de una multitud de prácticas manuales que han servido para multiplicar el número de las artes que ya existían en dicha ciudad. Los tunecinos a veces residen en el Cairo por espacio de algunos años, y, a su retorno traen las costumbres del lujo egipcio y el conocimiento de las artes del Oriente que más les agradan. De ahí resulta que, bajo este aspecto, Túnez se asemeja al Cairo. Se parece asimismo a las ciudades españolas, porque la mayor parte de sus habitantes descienden de nativos de la España oriental que vinieron a refugiarse cuando la gran emigración, que tuvo lugar en el siglo VII. Las artes se han mantenido de esa manera en Túnez, aunque, al presente, esta ciudad no se halla en un estado de prosperidad que pudiera justificar su existencia; mas, una vez que una tintura se ha impregnado bien en una tela, no desaparece casi nunca, a menos que esta tela se deshiciera.

Encontramos también en Kairuan, en Marruecos y en Al-Calá de Ibn Hammad, restos de artes que habían florecido allí otrora, y, sin embargo, estas ciudades están hoy día en ruina, o poco menos. Solamente el buen observador es capaz de notar la existencia de esas artes; en ellas descubre trazos que indican lo que han debido ser, lo mismo que examinando los trazos de una escritura medio borrada se llega a descifrarla con cierto esfuerzo. «Por cierto que tu Señor eres creador sapientísimo». (Corán, sura XV, vers. 86).

Capítulo XIX

EL MEJORAMIENTO DE LAS ARTES Y SU EXTENSIÓN DEPENDEN DEL NÚMERO DE LAS PERSONAS QUE DEMANDAN LOS RESPECTIVOS PRODUCTOS

El hombre no consiente nunca en dar gratuitamente el fruto de su trabajo, porque eso es su ganancia y su medio de subsistencia. Sin el trabajo, no podría, en toda su vida, recoger ningún provecho; por eso no se ocupa sino de actividades mediante las cuales pueda obtener en su localidad una retribución, y que le proporcionan así algún beneficio. Cuando (los productos de un) arte son bastante solicitados y de activa realización, dicho arte es análogo a una mercancía que se busca y que tiene bastante demanda en el mercado. Los habitantes de la ciudad se apresuran entonces a aprender tal arte, a fin de hacerse de un medio de vivencia.

Si, por lo contrario (los productos) de un arte no son solicitados y de insignificante venta, nadie estará dispuesto a aprenderlo; los que lo ejercen renuncian a él y lo dejan desaparecer por el abandono. He ahí por qué (el califa) Alí decía: «El valor del individuo, reside en lo que sabe hacer». Con esta sentencia daba a entender que el valor del hombre se estima conforme al arte que ejerce, y que aquél es el precio de su trabajo que le rinde para vivir.

Aclaremos aquí otro punto que podría escapar a la atención del lector, a saber, el gobierno es (principalmente) quien alienta a las artes e impulsa su mejoramiento: él es quien las hace pros-

perar y demandar. Si el gobierno no las estimula y deja el asunto a los habitantes de la ciudad, lo que éstos podrían hacer al respecto sería de poca monta. El gobierno constituye el gran mercado donde todo se realiza y en donde se coloca fácilmente lo poco y lo mucho. Las artes, de mayor demanda en dicho mercado, son necesariamente las más cultivadas. El pueblo, aunque pidiera (los productos) de ciertas artes, su petición no es generalizada; además, el estímulo que les da, permanece distante de un resultado útil. «Dios es omnipotente en cuanto le place».

Capítulo XX

LA DECADENCIA DE UNA CIUDAD ARRASTRA CONSIGO LAS ARTES QUE EN ÉSTA SE CULTIVABAN

Tal resulta de lo que ya hemos enunciado, esto es, que el mejoramiento de las artes depende de su necesidad y del aliento que se le da; por otra parte, cuando una ciudad cae en decadencia y se inicia su decrepitud, a consecuencia de la ruina de su prosperidad y del decrecimiento de su población, el lujo disminuye en ella y los habitantes retornan a sus antiguos usos de limitarse a lo estrictamente necesario. El número de las artes, cuya introducción fuera una de las secuelas del lujo, se reduce gradualmente, porque los que las ejercen, no logrando ya ni el sustento, rápidamente se acogen a otras ocupaciones, o bien mueren sin dejar continuadores.

De tal suerte las artes acaban por desaparecer sin dejar pista de su existencia, y, con ellas, desaparecen los decoradores, los orfebres, los libreros, los copistas y los demás individuos que ejercen las artes reclamadas por los menesteres del lujo. A medida que la prosperidad de una ciudad decrece, la práctica de las artes en ella decrece igualmente, y cuando esa prosperidad acaba por aniquilarse, las artes se extinguen definitivamente. «Dios es el creador sapientísimo».

Capítulo XXI

LOS ÁRABES SON EL PUEBLO DEL MUNDO QUE TIENE MENOS DISPOSICIÓN PARA LAS ARTES

La causa de ello es la gran inveteración y el apego de los árabes a la vida nómada y su aversión a la vida sedentaria, a las artes y costumbres que ésta origina. Los pueblos extranjeros que habitan en el Oriente y las naciones de la cristiandad que residen en el litoral (septentrional) del mar Romano (Mediterráneo) son, todo lo contrario, países que se aplican a las artes con todo esmero, debido a su profundo arraigo en la civilización de la vida urbana y su antiguo distanciamiento de la vida nómada, al grado de que el camello, por medio del cual los árabes pueden llevar en el desierto una existencia salvaje y hacerse a las costumbres de la vida nómada, falta completamente entre esos pueblos. Faltan asimismo los sitios que ofrecen pasturajes propios para el camello, y las regiones arenosas que más convienen para la procreación de este animal.

Por ello, la práctica de las artes se ve generalmente muy limitada en los países originarios de los árabes y en las comarcas de que se han apoderado, desde la eclosión del Islam, realidad que les obliga a traer del extranjero muchas cosas que les son necesarias. Observad, en cambio, cuán florecientes están las artes en los países habitados por los chinos, los hindúes, los turcos y los cristianos, y cómo los demás pueblos se proveen de dichos países de tantos productos.

Los bereberes, pueblo no árabe que habita en el Magreb, pueden ser catalogados en el mismo orden de los árabes, por-

que están habituados, a su vez, desde siglos, al vivir nómada; prueba evidente del hecho, sus escasas poblaciones; las artes, por consiguiente, son poco difundidas en el Magreb, excepto la tejeduría de lanas, la curtiduría y el calado de la piel. Estas artes han alcanzado notables progresos, debido a que se habían vuelto indispensables tan pronto como varias tribus bereberes hubieron tomado el partido de establecerse de una manera fija, y porque la lana y la piel son los productos más abundantes de la región que se encuentra ocupada por un pueblo nómada.

En el Oriente, las artes tuvieron profundo arraigo durante una larga serie de siglos, bajo los reinados de persas, nabateos, coptos, israelitas, griegos, romanos y otros antiguos pueblos. Todas las costumbres de la vida urbana, de las que las artes forman parte, afirmáronse en esas comarcas de modo que dejaron trazos indelebles. El Yemen, el Baihrain, Oman y la península arábiga han tenido, ciertamente, a los árabes por dueños, pero, como varios pueblos de esta raza habían sucedido en la posesión de esos países y que se mantuvieron allí durante milenios, tuvieron tiempo de alcanzar un alto grado de civilización, de adaptarse a los usos del lujo y de la vida sedentaria y fundar ciudades y poblados que persisten todavía en dichos países. Tales pueblos fueron los aditas, los thamuditas y los amalecitas, luego los himyaritas, los tobba y los adzuá. La monarquía y la civilización urbana persistieron tan largo tiempo en esas comarcas que dejaron un sello indeleble; las artes se habían multiplicado allí y sus prácticas, arraigadas tan hondamente, que la ruina del imperio árabe no les afectó gran cosa; continúan, siempre renacientes, hasta el presente, sobre todo las artes propias del Yemen, tales como la fabricación del «washi» (brocado) y del «aasb» (tela rayada para turbante), los tejidos de géneros y telas de seda, y otros productos de fama. «Dios es el heredero de la tierra y de todo su contenido».

Capítulo XXII

EL QUE POSEE LA FACULTAD DE EJERCER UN ARTE RARAMENTE CONSIGUE DOMINAR LA DE ALGÚN OTRO

Un sastre, por ejemplo, que ejerce hábilmente la facultad de coser, que la posee bien y se ha adiestrado en ella íntimamente, no podrá adquirir luego, de una manera cabal, la facultad de la carpintería o de la albañilería. Si acaso lograra, denota que no poseía aún completamente la primera facultad, y que ésta no había tomado un carácter firme. He aquí la razón: las facultades, siendo de los atributos del alma y de los matices de que ésta es susceptible de tomar, no se aglomeran a ella ni llegan simultáneamente. Cuando el alma se halla en el estado primitivo de su naturaleza adquiere fácilmente una facultad y está bien dispuesta para recibirla. En cambio, al tomar el matiz de esta facultad, el alma sale de su estado primitivo, y como el tinte que acaba de serle comunicado ha debido debilitar en ella la disposición de recibir a otro, ya no tiene tanto vigor como antes para adquirir una segunda facultad. Esto es evidente, y los hechos de la propia existencia están allí para atestiguarlo. Es bien raro encontrar a un hombre que, poseyendo ya de una manera cabal un arte cualquiera, se convierta en seguida en maestro consumado de otro arte y ejerciera ambos igualmente bien. Lo mismo resulta para los hombres que se ocupan de ciencias, y cuyas facultades adquiridas son puramente intelectuales: el que de ellos se ha hecho un completo perito en una rama de ciencia raramente alcanza la habilidad en alguna otra. Si intenta adquirirla enteramente, no logrará éxito, salvo en ciertos casos muy

excepcionales. La causa de ello estriba en el principio que acabamos de indicar respecto a la disposición del alma para recibir las facultades y tomar el tinte de la que ha adquirido con antelación. Por lo demás, ¡Dios mejor lo sabe, y es fuente de toda asistencia!

Capítulo XXIII

INDICACIÓN DE LAS ARTES FUNDAMENTALES

El número de las artes que resultan de las actividades a que la especie humana se entrega en la vida social es tan considerable que escapa a la posibilidad de señalarle un límite. Sin embargo hay ciertas artes de las cuales los hombres en su condición social no podrían prescindirse, y algunas otras que son nobles por su propio objeto; de estas dos clases haremos una referencia especial, sin mencionar las demás. Como ejemplo de las artes absolutamente necesarias, señalaremos las del labrador, del albañil, del sastre, del carpintero y del tejedor; y como artes nobles por su objeto, mencionaremos el de la partera, las del escritor, del librero, del músico y del médico. El arte de partear es absolutamente indispensable a la sociedad, cuya necesidad es general, puesto que casi siempre a este arte el recién nacido debe la conservación de la vida y la complementaridad de su existencia. Este arte implica, además, un noble objeto: las criaturas que van a nacer y sus madres. La medicina, rama de la física, es el arte que conserva la salud del hombre y lo libera de las enfermedades; tiene por finalidad el cuerpo humano. La escritura, y el arte del librero, que depende de ella, sirven para fijar y conservar las memorias y hechos que el hombre quiere guardar, para hacer comunicar a través de las lejanías el contenido del alma, para eternizar en los volúmenes los productos del pensamiento y los conocimientos científicos, y para elevar los órdenes de la existencia a las categorías laudables. La música es el arte de establecer cierta armonía entre los sonidos, a fin de hacer sensible su belleza al oído. Estas tres últimas artes po-

nen a quienes las ejercen en contacto con los más grandes soberanos, y los introducen en sus círculos íntimos; gozan, por tanto, de una honrosa distinción a la que las otras nunca alcanzan. Estas son de una categoría inferior y se ejercen ordinariamente como simples *modus vivendis*; empero todo eso varía según las circunstancias y los objetivos. «Dios es el creador, omnisapiente».

Capítulo XXIV

DE LA AGRICULTURA

La utilidad de este arte consiste en hacer producir los alimentos y los granos, ocupándose en remover la tierra con ese fin, en sembrarla, cuidar las plantas, regarlas con regularidad y vigilar su desarrollo hasta la época de la madurez; luego segar las mieses y sacar los granos de sus cascabillos. Todo ese proceso exige un trabajo asiduo y el empleo de todos los medios que pueden contribuir a su logro. La agricultura es la más antigua de todas las artes, puesto que ella proporciona la mayor parte de los alimentos esenciales a la existencia de la especie humana, pues el hombre puede prescindirse de las demás cosas, pero la alimentación le es absolutamente precisa.

De lo que precede se deduce, que este arte es una peculiaridad privativa del campo (allí ha nacido), por eso habíamos dicho que la vida del campo es anterior a la de la ciudad. Por tanto es una ocupación rural a la que los citadinos permanecen ajenos, y un arte del cual no tienen ningún conocimiento. Ello se debe a que la vida rural ha precedido a la vida urbana y a todo lo que a ésta se relaciona, y que las artes propias de este último mundo de existencia no han aparecido sino después de las que nacieran de la civilización rural. Dios, ¡enaltecido sea!, mantiene a sus siervos en cuanto le place.

Capítulo XXV

EL ARTE DE LA CONSTRUCCIÓN

El arte de la construcción es el primero de las artes que surgen en la vida sedentaria. Consiste en el conocimiento del género de trabajo del que uno debe servirse cuando se quiere construir casas y habitaciones que pudieran servir de abrigo y morada.

El hombre ha inventado este arte a consecuencia de una disposición connatural que lo lleva a reflexionar acerca de su futuro: piensa, necesariamente, en los medios de garantizarse contra las inclemencias del tiempo, contra el calor y el frío. Se propone hacerse de casas provistas de paredes y techo que le protegen de todos los lados contra la intemperie.

Esa reflexión innata, que es la esencia de la naturaleza humana, varía de intensidad entre los hombres de distintas comarcas. Los que habitan en los climas templados, que se extienden desde el segundo hasta el sexto, proceden con moderación, construyendo habitaciones en las que observan más o menos un justo medio, pero los que residen en el primer clima y en el séptimo, distan mucho de tal procedimiento. Ello se debe a la posición de sus regiones, que se apartan completamente de la zona templada, y a la debilidad de su inteligencia, que no concibe la idea de cómo ejercer las artes que son naturales al hombre. De ahí que no conocen otro hogar que las grutas y las cavernas; incluso toman sus alimentos sin preparación alguna, sin condimentos ni cocimiento.

Por otra parte, los habitantes de los climas templados, que viven en casas y disfrutan de abrigo, se multiplican mucho en un mismo emplazamiento, al grado de que los unos ya no conocen a los otros. Temiendo entonces ser atacados por sus vecinos durante la noche, juzgan necesario establecer la seguridad general en rodeando toda la localidad de un cinturón de muros. Tal reunión del conjunto forma un poblado o una ciudad, en la que las autoridades vigilan por el orden público y se sirven de algunos de los habitantes para contener al resto. El menester de ponerse a buen recaudo de ataques del enemigo induce a algunos individuos a levantar fortalezas y ciudadelas sobre las cimas de las montañas, con el fin de ponerse allí en seguridad y encerrarse con sus subordinados. Esos son los reyes que suelen tomar esas medidas y personas de parecida categoría, tales como los emires y los jefes de tribus.

Los estilos de construcciones difieren de una ciudad a otra: en cada localidad se siguen los usos apropiados; cuando uno construye casas uno las adapta a las condiciones del clima, y cada individuo, tanto el rico como el pobre, construye la suya conforme a sus propios medios. Tal es el caso de todas las ciudades.

Algunas personas hacen elevar palacios y vastas construcciones comprendiendo varios cuerpos de edificios y numerosas habitaciones y pabellones, a fin de instalar allí a sus hijos, a los demás miembros de la familia, a sus domésticos y sus subordinados. Los muros de dichos edificios se componen de piedras ligadas con un cemento de cal; se revisten de yeso y pinturas de diversos colores, y todo el conjunto se decora y embellece de manera que haga resaltar la opulencia a través de ese esmero que se ha desplegado para lograr una magnífica residencia. Allí se dispone también de canales para el agua, de subterráneos para almacenar los granos y de establos para las caballerías, en caso que el propietario perteneciera a la clase militar y tuviera

muchos subalternos y servidores, como los emires y otros personajes de alto rango.

Otros individuos fincan casitas o cabañas para vivir en ellas, ellos y sus hijos. No pretenden otra cosa, porque sus medios son muy limitados, que un simple refugio, tal como lo exige la constitución del hombre, les parece suficiente. Entre los palacios y las cabañas hay tantas escalas de viviendas, que sería muy difícil enumerarlas.

La arquitectura es indispensable a los reyes y los grandes personajes que emprenden la fundación de ciudades y la elevación de grandes edificios. Han de hacer colocar cimientos sólidos, levantar y fijar en el suelo gruesos bloques de piedra, a efecto de que la edificación se realice tan perfecta en cuanto posible. La arquitectura suministra todos los medios para llevar a cabo esas operaciones.

En los climas moderados, es decir, el cuarto y sus adyacentes, la arquitectura es practicada en una gran escala. Los climas más apartados (de la zona templada), carecen de construcciones; sus habitantes se conforman con unas chozas, hechas de caña y arcilla, o bien viven en grutas y cuevas.

Se notan grandes diferencias entre los individuos que ejercen la arquitectura; algunos son hábiles e inteligentes, y otros ineptos.

Este arte se divide en varias ramas: una consiste en construir con piedras labradas (o ladrillos), que se asientan en las paredes unidos por medio de arcilla y cal, materias que, una vez consolidadas, forman una sola masa con esos materiales. Otra rama, es formar las paredes con la sola arcilla. Se sirve para esta operación de dos tablas, cuya longitud y anchura varían según los usos locales; pero sus dimensiones son, en general, de cuatro varas por dos. Se colocan estas tablas (a lo largo) en los cimientos (ya abiertos), observando el espacio que debe separar entre

ambas, conforme a la anchura que el arquitecto ha juzgado conveniente dar a dichos cimientos. Se mantienen entrelazadas por medio de travesaños de madera que se sujetan con cordeles o lazos; se cierra con otras dos tablas de pequeña dimensión el espacio vacío que queda entre los (extremos de) las dos tablas grandes, y se vierte allí una mezcla de tierra y cal que se apisona en seguida con pisones hechos a propósito para ese fin. Cuando esa masa ya está bien comprimida, y la tierra suficientemente amalgamada con la cal, se agrega todavía de las mismas materias, una y otra vez, hasta que aquel vacío quede completamente colmado. Las partículas de tierra y cal se hallarán entonces tan bien mezcladas que forman un solo cuerpo compacto. Luego se colocan esas tablas sobre la parte del muro ya formada, se repite la operación y así se continúa hasta que las masas de tierra y cal, ordenadas en líneas superpuestas, formen un muro cuyas partes totalmente aglutinadas, como una sola pieza. Este género de material se llama «labia» (de atoba, o adobe); el obrero que lo hace se designa con el nombre de «tawab».

Otra rama del arte de construir consiste en revestir los muros de cal, diluida previamente en agua y fermentada durante una o dos semanas. Así adquiere un temperamento adecuado, al estar ya desembarazada de la índole ígnea que le es propia en exceso y antagónica a su aglutinación. Logradas estas condiciones, el obrero la aplica sobre el muro en varias manos hasta que quede adherida.

La construcción del techo constituye también una rama de este arte. Se extienden, de uno de los muros al otro, las vigas escuadradas, o bastas, sobre las cuales se ponen tablas que se sujetan por medio de clavijas. Se vierte encima una mezcla de tierra y cal que se aplana con pisones, de modo que las partículas de estas dos materias se compenetren íntimamente y formen una superficie sólida. Se recubre en seguida a esta superficie con

una capa de cal, de igual manera que para el enjalbegado de los muros.

La ornamentación y el embellecimiento de las casas forman todavía otra rama de la arquitectura. Consisten en aplicar sobre los muros figuras en relieve hechas de yeso que se deja fermentar en el agua. Se retira el yeso bajo la forma de una masa sólida en la cual se halla aún un resto de humedad. Se labra esta masa sobre un modelo dado, grabándola con punzones de hierro, y se termina dándole un bello pulimento y un aspecto agradable. A veces también, se revisten los muros de trozos de mármol o de teja, o de cuadros de cerámica, o de conchas y porcelana. Las piezas de cada especie se colocan separadamente, o bien se combinan con las otras. Se aplican sobre la capa de cal, en las proporciones y de acuerdo con los patrones que las gentes del arte han adoptado. Tales ornamentos dan al muro el aspecto de cuadros de un vergel florido.

Otra rama de la arquitectura, es la construcción de cisternas y estanques para recibir las corrientes de agua. Pero, previa instalación en las salas de las residencias de grandes tazas de mármol, hechas a torno y provistas en su centro de orificios por donde debe brotar el agua que va a derramarse en el estanque. Esa agua viene desde fuera por tubería que la conduce a las casas.

Hay todavía otras ramas de la arquitectura de estilos parecidos. Los hombres que las ejercen son más o menos hábiles, según sea el estado de la ciudad más o menos floreciente. Cuando la ciudad crece considerablemente, el número de estos artesanos aumenta en la misma proporción.

Las autoridades recurren a veces al dictamen de los arquitectos cuando se trata de edificaciones, porque éstos entienden el asunto mejor que nadie. En las grandes ciudades, la población es tan numerosa y de tanta aglomeración que cada quien se afe-

rra, con avaricia, al emplazamiento (que ocupa su casa) y al disfrute del aire y del espacio (en todas las partes de su vivienda), desde abajo hasta lo más alto; no permite a quien sea sacar ventaja del exterior de su casa, por temor de que ello dañara la solidez de los muros Impide a sus vecinos parecidos intentos, a menos que tengan el derecho de hacerlo. Surgen disputas acerca del derecho de pasaje, de callejones, alcantarillas y conductos que dejen correr las aguas de higiene doméstica. En ocasiones un propietario promueve un proceso contra otro a propósito de un muro (medianero), o de la altura de ese muro o de las almenas que lo coronan; con el pretexto de que está demasiado cerca de su propiedad. Algún otro acusa a su vecino de tener averiado su propio muro, de suerte que amenaza derrumbarse, y se dirige a la autoridad indicada para que se le condene a destruirlo, a fin de prevenir la desgracia que pudiera causar. A veces se trata de dividir una casa o un patio entre dos copropietarios, de manera que no hubiere detrimento para el inmueble ni descuido a su utilidad. En todos los casos de esta índole, nadie tiene idea para su solución excepto los hombres versados en los detalles del arte de construir. Estos expertos deducen los indicios a través del examen de las claves de bóvedas, de las vigas maestras y de los sitios donde los maderos entran en los muros; observan los muros para ver si están inclinados o verticales; estabecen la división de las habitaciones, conforme a la disposición de las piezas y su destinación; dan a los conductos que sirven para conducir el agua la dirección necesaria a efecto de no perjudicar las viviendas ni las paredes al lado de las cuales pasan. Poseen, sobre esos diversos puntos y varios otros, los conocimientos teóricos y prácticos que les son propios.

Añadamos que, entre los diversos pueblos, los arquitectos varían en habilidad, y que su talento está siempre en relación directa con la potencia de la dinastía bajo la cual viven. Pues para que las artes alcancen toda su perfección —repetimos—, es

preciso que la civilización de la vida urbana alcance también la suya. Su multiplicación depende del número de los que las alientan y las solicitan.

Cuando el imperio se halla en el primer período de su existencia y conserva todavía la rudeza de la vida nómada, se ve obligado a traer del extranjero los arquitectos y obreros que le hacen falta. Eso es lo que le había sucedido al califa Al Walid Ibn Abd-el-Melik, cuando se decidió a construir la mezquita de Medina, la de Jerusalén y la de Damasco que lleva su nombre. Pues tuvo que pedir al rey de los griegos, en Constantinopla, obreros hábiles en el arte de la construcción, y ese soberano envióle un buen número de ellos y le facilitó así llevar su proyecto a feliz término.

El que ejerce este arte está en ocasiones obligado a poner en práctica los conocimientos que pertenecen a la geometría. Tal le acontece cuando se trata de dar a los muros la disposición necesaria para que se sostengan mutuamente, de dirigir las aguas por medio de niveles, y de realizar otras operaciones semejantes. Un cierto conocimiento de los problemas de la geometría le es por tanto indispensable. Tiene necesidad de ello asimismo cuando quiere transportar pesadas masas por medio de máquinas.[1] Cuando se construyen vastos edificios con piedras demasiado grandes que los obreros no tienen bastante fuerza para levantarlas al sitio del muro que deben ocupar, el ingeniero tiene recurso a la destreza, a fin de multiplicar la fuerza de la cuerda que ha de soportar el peso. Para conseguirlo, hay que pasar esa cuerda a través de aberturas practicadas en las garruchas,[2] y cuyo número está determinado por el cálculo de una proporción geométrica. Entonces, al elevar la piedra, se siente muy ligera. (Esta especie de instrumento)[3] se llama «mijal».[4] Pues mediante ese mecanismo se logra el fin sin grandes fatigas; pero, para fabricarlo, es necesario aplicar cier-

tos principios geométricos cuyas prácticas son bastante divulgadas.

Con la ayuda de esos mecanismos fueron erigidos aquellos enormes monumentos que se mantienen aún en pie y cuya realización se atribuye a pueblos que vivieron en los tiempos del paganismo. El vulgo de nuestros días se imagina, pero erróneamente, que la talla de aquéllos pueblos era en proporción con esos colosales monumentos; mas lo cierto es que, en la ejecución de aquellos trabajos, los antiguos empleaban el recurso de las máquinas, tal como lo hemos expuesto. Ello es una cosa que conviene saber. «Dios crea lo que le place».

Capítulo XXVI

EL ARTE DE LA CARPINTERÍA

Este arte es una de las actividades que los hombres constituidos en sociedad no podrían prescindirse. La materia en que se desenvuelve es la madera. Dios ha dotado a las cosas de su Creación de ciertas propiedades útiles, a fin de que el hombre las emplee para satisfacer sus menesteres, tanto los de primera necesidad como los que han surgido por efecto de sus hábitos. Los árboles, por ejemplo, le sirven para usos innumerables, como es notorio. Cuando se han secado, sirven de madera, materia de gran utilidad. El hombre se sirve de ella para alimentar el fuego con que prepara su comida; hace de ella bastones para servirle de apoyo, para conducir sus ganados, para defenderse y para otros usos. De ella hace también puntales para sostener las cargas demasiado pesadas y evitar su caída. Añádase a ello que la madera es de muy importante utilidad en la vida del campo y en la de la ciudad: los pueblos nómadas la utilizan para pilares y estacas de sus tiendas, para palanquines en que viajan sus mujeres a lomo de camello, para las lanzas, arcos y flechas, que les sirven de armas ofensivas. Los habitantes de las ciudades emplean la madera para hacer los techos de sus casas, las hojas de sus puertas y las sillas para sentarse. La madera es la materia de que se componen todos estos objetos; mas no cobran su forma propia sino por la aplicación del arte. El género de arte que se emplea con este fin y que da a cada objeto su forma particular es la carpintería en todas sus ramas. El que la ejerce empieza por cortar las vigas en trozos o en tablas; en seguida ensambla esas piezas de modo de darles la forma deseada y, en todas esas

operaciones, procura confeccionar cada pieza con tan precisa simetría hasta devenirse propiamente parte integrante del objeto que se propone formar. Este artesano, es el carpintero, personaje muy necesario entre los hombres reunidos en sociedad.

Cuando la civilización de la vida urbana cobra su auge, y el lujo se ha introducido aficionándose la gente, entre otras, a la elegancia en cuanto posee: los techos, las puertas, las sillas, los utensilios, los ajuares, etc., este arte es cultivado con el mayor esmero y recibe mejoramientos extraordinarios, mejoramientos que tienden hacia la perfección, requerida por el lujo, y de ningún modo exigida por la necesidad, tal como la aplicación de molduras a las puertas y las sillas. Se labran asimismo a torno pedazos de madera, a fin de darles una forma elegante y un bello pulimento; luego se les ensambla combinándolos de cierto modo en proporciones determinadas, y se fijan juntos con clavijas. Entonces dan la impresión de no ser sino una sola pieza. Las figuras producidas por esas diversas combinaciones difieren entre sí, conservando, sin embargo, una armonía general.[1] Los distintos objetos que se hacen de madera se suelen elaborar de esas manera, adquieren, de ese modo todo el primor de que son susceptibles. Se adornan igualmente todas las especies de utensilios cuya materia se forme de la madera.

Además este arte es necesario cuando se trata de construir con tablas y clavijas los buques que se destinan a navegar en pleno mar. Son grandes cuerpos formados según los principios geométricos y a los cuales el pez ha servido de modelo. Para fabricarlos, debe haberse estudiado la manera de cómo el pez avanza en el agua, mediante sus aletas y su pecho, puesto que la configuración de este animal es enteramente apropiada para hender ese elemento. Para reemplazar los instrumentos de movimiento que el pez posee naturalmente se tomó el viento por motor y, en ciertos navíos, tales como las galeras, se sirve también de remos. Por tanto el arte de las construcciones navales

necesita fundamentalmente de la geometría en todas sus ramas. En efecto, cuando se trata de producir formas perfectas, haciéndolas pasar del estado virtual al estado real, se debe conocer las leyes de las proporciones que existen entre las cantidades en todos los casos, sean generales, sean particulares; ahora bien, para conocer las relaciones mutuas de las cantidades, se precisa recurrir a la geometría. He ahí por qué los principales geómetras griegos eran grandes maestros del arte (de la carpintería). Euclides, el autor de los *Elementos de la geometría,* era carpintero, y se le designaba con este título.[2] Apolonio, el autor del *Tratado de las secciones cónicas,* era igualmente distinguido en ello, asimismo Menelaus y otros.

Se dice que Noé fue el primero que enseñó ese arte a los hombres, y que, gracias a sus conocimientos en carpintería, pudo realizar su gran milagro: la construcción del arca que salvó un resto de la especie humana cuando el diluvio. Que haya sido el primer carpintero, eso es posible, pero no poseemos prueba alguna, en vista del prolongado espacio de tiempo que ha transcurrido desde aquella época. La tradición respectiva debe ser entendida como indicando la antigüedad del arte en cuestión. De los tiempos anteriores a Noé, no tenemos ningún dato cierto acerca de la existencia de la carpintería, y por ello probablemente se ha señalado a este patriarca como el primero que la hubo aprendido. De aquí debemos colegir cuántos secretos hay referentes a las artes que la humanidad practica. «Dios es el creador, omnisapiente».

Capítulo XXVII

DEL ARTE DE TEJER Y DEL DE COSER

Las artes de tejer y de coser son indispensables a toda sociedad civilizada, porque, sin ellas, los hombres no tendrían con qué cubrir el cuerpo cómodamente. La primera de estas dos artes consiste en tejer los hilos de lana o de algodón. Se les extiende a lo largo, para formar la urdimbre, y a lo ancho, para formar la trama, luego se les combina juntos de una manera compacta. Con ese procedimiento se fabrican piezas de telas del tamaño que se quiera. Las que son de lana sirven de mantos para envolver el cuerpo, y las demás, que son de algodón o lino, se emplean para vestidos.

La segunda de estas artes estriba en confeccionar con esas telas los vestidos cuyas formas varían según la diversidad de los cortes y los cambios de la moda. Se comienza por cortar la tela con las tijeras, a fin de sacar los pedazos que pudieran adaptarse a los diversos miembros del cuerpo. En seguida se unen esos pedazos entre sí, bastillándolos, o cosiéndolos, o dobladillándolos, o punteándolos, según el plan de confección ideado. Este arte es peculiar de la civilización urbana: los pueblos nómadas no tienen menester de él, porque se contentan con una porción de tela entera con que pudieran envolverse el cuerpo. El delinear las telas, adaptar los pedazos unos a otros y coserlos juntos a fin de formar de ellos vestidos, son prácticas especiales de la vida urbana.

Cuando comprendamos bien eso, sabremos por qué el Legislador ha vedado llevar ropa cosida mientras se cumplen los ritos de la peregrinación. En efecto, entre las prescripciones que

conciernen a este deber, hay una que nos obliga a desechar a cuanto lazo que nos liga al mundo, y retornar a Dios en el mismo estado en que estábamos cuando Él nos creó. Por eso el hombre que va a aparecer ante el Señor debe desvincular su corazón de todas las costumbres del lujo, inhibirse de perfumes y de mujeres, no llevar ni ropa cosida ni zapatos, ni intentar la cacería ni entregarse a ninguno de los hábitos de los cuales su alma y su moral han recibido la impresión (en la vida mundana); son cosas efímeras ineludiblemente, de las que debe privarse absolutamente, aun cuando esta privación le costara la vida. Debe mostrarse humilde de corazón y resignado lealmente a la voluntad del Altísimo; tal, en fin, como se comportara cuando aparecerá ante su Creador el día del juicio. Si cumple con estos deberes fielmente, su recompensa sería la remisión de todos sus pecados y retornaría así al estado en que se hallaba el día que su madre lo trajo al mundo. ¡Glorificado seas Señor! ¡Cuán magnánimo y cuán misericordioso eres al conceder a los ruegos de tus criaturas orientándolos hacia la senda que conduce hasta ti!

Estas dos artes han sido conocidas de los hombres desde épocas muy remotas, porque el ser humano no podría privarse del vestido cuando vive en sociedad civilizada y en un clima templado. Los pueblos que habitan en los países apartados de la región moderada y vecinos de la zona tórrida no tienen menester del vestido para calentarse; la mayor parte de los negros que viven en el primer clima andan siempre desnudos, según hemos oído decir.

En vista de que dichas artes son de origen muy antiguo, el vulgo atribuye su invención a Edris (Henoc), el más antiguo de los profetas, o bien a Hermes; pero este último personaje es —dicen—, el mismo Edris. «Dios es el creador, sapientísimo».

Capítulo XXVIII

DEL ARTE DE LA PARTERÍA

El arte de partear es la manera de retirar el niño del vientre de su madre, haciéndole salir suavemente de la matriz, tras haber preparado todo lo que pueda facilitar esta operación, y luego prestarle los cuidados de que hablaremos más adelante. Esta es una función ejercida por las mujeres, casi generalmente, porque la ley les permite mirar las partes genitales de las personas de su sexo. La mujer que realiza esta operación se llama «qábila» (recibidora), término empleado metafóricamente para indicar que ella reciba el niño y que la madre se lo da. He aquí cómo ello se practica: cuando la criatura se halla completamente formada en la matriz, tras haber pasado por todos los períodos de su primer crecimiento, y que se ha transcurrido el tiempo durante el cual debía permanecer en ese receptáculo, tiempo que es ordinariamente de nueve meses, intenta salir de allí por efecto de un impulso que Dios le ha comunicado. Como el orificio es estrecho, la criatura se forcejea, y, durante sus esfuerzos, desgarra las paredes de la vagina, o bien desprende los tegumentos de la matriz en que está envuelta. Todos esos accidentes causan a la madre vivos dolores, que significan la «expulsión». Durante ese lapso, la partera ayuda, de algún modo, en esos esfuerzos sobando la espalda de la madre, la región glútea y la que está situada enfrente y abajo de la matriz. De tal manera secunda los esfuerzos que la madre hace para impeler al niño afuera y procura, en cuanto depende de ella, emplear todos los medios a fin de facilitar ese trance, cuyas grandes dificultades la experiencia ya le ha señalado. Cuando el niño ha

salido, queda siempre ligado a la matriz por el lazo que viene a terminar en su ombligo y que le hacía pasar el alimento a sus intestinos. Este lazo es un apéndice provisional que sirve únicamente para suministrar el alimento a la criatura en gestación. La partera lo corta de modo de no dejar nada superfluo, y de no dañar ni a los intestinos del recién nacido ni a la matriz de la madre; luego restaña la herida mediante el cauterio o algún otro medio que juzgue conveniente. Como los huesos del infante están todavía tiernos y flexibles, a causa de su reciente formación y la poca consistencia de la materia que los compone, y como su cuerpecito podría deformarse o dislocarse sus miembros al salir de ese estrecho pasaje, la experta partera se pone a masajearle y a enderezarle sus miembros hasta que vuelvan a tomar su forma natural y la posición predestinada. En seguida se ocupa de la madre y trata, sobándole ligeramente, de sacarle del vientre las membranas que envolvían al niño y que a veces tardan en salir. Es preciso evitar que los músculos constrictores tornen a sus funciones antes de que el cuerpo de la parturienta acabe de desembarazarse de dichas membranas, que ya no son sino residuos inútiles; si se dejan allí, pronto caerán en la putrefacción y comunicarán al cuerpo una infección que conduciría a la muerte. La partera se empeña en impedir semejante consecuencia, y auxilia a los esfuerzos que la madre hace para expulsarlas; luego vuelve a tomar al niño y le frota el cuerpo con aceite y polvos astringentes a fin de fortalecerlo y quitarle la humedad que la matriz le había dejado. Le frota también el paladar a efecto de subirle la úvula; le mete en las narices un estornutatorio a fin de despejarle el cerebro, y le gargariza con una pócima con el objeto de empujar las materias que obstruyen los intestinos y de dilatar a éstos para impedir que sus paredes se peguen entre sí. Después de eso, la partera dedica sus cuidados a la parturienta a efecto de remediarle la debilidad que el parto le había hecho experimentar y los dolores que

la expulsión del niño habían causado a la matriz, pues aunque el infante no sea un miembro natural del cuerpo de la madre, la circunstancia de su formación lo liga tan estrechamente a éste que se le puede considerar como tal; por ello los sufrimientos de la madre, durante el parto, son análogos a los que se experimentan cuando se efectúa la amputación de un miembro. La avezada partera se ocupa también de curar las lesiones de la vagina producidas por los esfuerzos del niño al tratar de salir: todos esos accidentes son tratados por las parteras mejor que nadie. Ellas saben igualmente atender las dolencias que se declaran entre los niños en el período de la lactancia, y las entienden mejor que el médico más competente. Ello se debe a que, en esa época, el cuerpo del niño lo es sólo en potencia y no deviene cuerpo en acto sino después del destete. Entonces los cuidados del médico le serán más necesarios.

Se ve pues que, en la sociedad humana, este arte es indispensable: sin este arte, los individuos de que ella se integra no lograrían la plenitud de su ser, excepto algunas personas que Dios ha creado con una existencia perfecta, sea operando un milagro, o por una gracia enteramente extraordinaria, tal como acontece respecto a los profetas; o bien Dios les dota de un instinto guiado mediante el cual perfeccionan su existencia sin el auxilio de este arte. Los milagros de esta especie son frecuentes. Tal fue el nacimiento del Profeta, que vino al mundo ya circunciso y con el cordón umbilical cortado; llegó apoyando sus manos en la tierra y mirando fijamente al cielo. Tal fue también el de Jesucristo (que habló estando aún en pañales).

En cuanto al instinto, es cosa innegable. Si los seres irracionales, como las abejas, por ejemplo, poseen instintos sorprendentes, con cuánta más razón los hombres, seres de una especie muy superior, deben tenerlos y mucho más perfectos; sobre todo aquellos individuos a quienes Dios ha querido favorecer. El impulso que guía a todos los recién nacidos hacia el seno ma-

terno muestra claramente que la especie humana posee instintos; por lo demás, ¿quién podría abarcar la magnitud de la Providencia divina?

Desde este ángulo podemos apercibir la falsedad de una opinión enunciada por Al Farabí y los filósofos españoles, cuando trataban de probar que la extinción de las especies no puede tener lugar y que es imposible que los seres sublunares, y sobre todo la especie humana, pudieran cesar de existir. «Si —dicen— todos los individuos que integran esta especie llegaran a perecer (a excepción de las mujeres grávidas), la persistencia de esta especie sería imposible, porque depende de un arte (el de las parteras) sin el cual el hombre no llegaría a una existencia completa. Y supongamos que el niño pudiera nacer sin los auxilios de este arte y vivir hasta la época del destete, sin embargo, se hallará en la imposibilidad de mantener su vida. La existencia de las artes sin la reflexión, es irrealizable, porque ellas son sus frutos y consecuencias». Avicena ha emprendido la refutación de esa opinión; la rechazaba porque él admitía como posible la extinción de las especies e incluso la ruina total del Globo, y porque se adhería a la doctrina de la renovación del mundo bajo el influjo de los cuerpos celestes y de ciertas configuraciones extraordinarias, que —dice—, se presentan en algunas raras épocas durante la sucesión de los siglos. Según él, esos influjos pueden ocasionar, mediante un calor adecuado, la fermentación de una masa de arcilla, cuya temperatura corresponda a la del hombre, y la convierte en un ser humano. Entonces una hembra de la especie animal podrá ser destinada a la crianza de esa criatura, porque dicha hembra estaría dotada de un instinto que la induciría a alimentarla y vigilar por ella con una ternura maternal hasta la época del destete y su desarrollo cabal.

Este sabio se extiende ampliamente sobre esta teoría, que desenvuelve en el tratado titulado «Hai Ibn Yacdhan».[1] Nos parece este argumento desprovisto de valor, aunque estamos de

acuerdo con él acerca de la posibilidad de la extinción de las especies; ciertamente nuestra opinión sobre este último punto no descansa sobre los mismos indicios que los suyos. Lo que él asienta está fundado en el principio de que las acciones (del hombre) resultan de una causa necesitante; mas se le puede oponer la doctrina (ortodoxa) del «agente libre», doctrina, según la cual, no hay ningún intermediario entre las acciones del hombre y la potencia eterna.[2] Avicena no tenía pues necesidad de darse tanta pena (para tratar ese asunto).

Aun cuando fuéramos llevados, por el simple placer de argumentar, a admitir la teoría (de Avicena), notaríamos que ésta se reduce, en suma, a esto: la existencia del individuo había sido asegurada por la creación de un instinto en cierto animal que se hallaba entonces inducido a criarlo. Pero ¿qué necesidad había de ello? Si se admite la creación del instinto en un animal irracional, ¿por qué no admitir la creación de ese instinto en el niño mismo? Que los niños están dotados de instintos, es una verdad que acabamos de señalar más arriba. La creación de un instinto en un individuo (de la especie humana), para orientarle hacia su propio interés, es mucho más probable que la creación de un instinto en un animal, a fin de que éste obrara en beneficio de otro.

En conclusión, las dos teorías (la de Al Farabí y la de Avicena) se refutan mutuamente por la diferencia de sus tendencias, tal como acabamos de ver. ¡Y Dios mejor lo sabe!

Capítulo XXIX

DEL ARTE DE LA MEDICINA. ES NECESARIO A LAS POBLACIONES URBANAS Y LOS HABITANTES DE LAS CIUDADES, PERO INNECESARIO A LOS PUEBLOS NÓMADAS

Este arte es absolutamente necesario en las ciudades, a causa de su utilidad bien reconocida. Conserva la salud a los sanos y libera de sus dolencias a los enfermos, sometiéndolos a un tratamiento que les devuelve la salud. Todas las enfermedades provienen de los alimentos; según la Tradición que resume toda la ciencia médica (Tradición citada por los hombres del arte, pero rechazada por los ulemas), el Profeta había dicho: «El estómago es el foco de los males; la "himia" (dieta) es el mejor de los remedios, y la "berda" (la repleción) es la causa de todos los males». El «estómago es el foco de los males» es una proposición cuya certeza es evidente; el vocablo «himia» significa el hambre, esto es, la privación de los alimentos, e indica aquí que el hambre es el gran remedio, la base de todos los demás. La voz «berda» designa el acto de introducir alimentos en el estómago antes de haber digerido los ya tomados anteriormente.

Para explicarnos mejor diremos que Dios, al crear al hombre, lo sujetó a la necesidad de tomar alimentos para mantenerse en vida. La potencia digestiva y la nutritiva obran sobre esos alimentos y los convierten en sangre, líquido que conviene perfectamente a la formación de carnes y huesos, de que se compone el cuerpo. La potencia alimenticia es la que, apoderándose de la sangre, la convierte en carne y hueso. Se entiende por el

término «digestión» la cocción experimentada por los alimentos que se someten al calor natural del cuerpo, lo cual se realiza por varias operaciones, hasta que se conviertan efectivamente en una parte del cuerpo.

Aclaremos lo que acabamos de decir: los alimentos, al ser introducidos en la boca y oprimidos por las paredes de este órgano, reciben, del calor que allí se halla, un ligero grado de cocción que opera un cierto cambio en su índole, tal como uno puede cerciorarse al examinar un bocado de alimento al estar comiendo, pues cuando uno ha masticado bien ese bocado, notará en seguida, que ya tiene un temperamento distinto al del alimento de que había hecho parte. Los alimentos, al llegar al estómago, sufren una cocción operada por el calor que allí existe, hasta que se transforman en quilo, líquido que es la parte más nítida de la materia que acaba de ser cocida en ese órgano. El quilo pasa del estómago al hígado, y los residuos pesados que se han depositado en el fondo del estómago se van por los dos orificios naturales. El calor del hígado da al quilo una cocción convirtiéndolo en sangre fresca, y, haciendo flotar en ella una espuma llamada bilis, deposita las partes de naturaleza seca que forman la atrabilis. La sangre contiene aún partículas gruesas que resisten, hasta cierto punto, al calor natural del cuerpo y que se designan con el nombre de «flema». (Una vez depurada de esa manera), el hígado la envía por las venas y arterias, en donde padece todavía una cocción producida por el calor natural, luego da origen a una vapor cálido y húmedo que sirve para mantener al espíritu animal. La fuerza nutritiva ha producido entretanto todo su efecto sobre la sangre, de la cual ha convertido (la parte tenue) en carne y la parte gruesa en hueso. El cuerpo se desembaraza en seguida de las materias superfluas tales como el sudor, la saliva, las mucosidades y las lágrimas. He ahí una gráfica de la nutrición y de cómo pasa de la potencia al acto transformada en carne.

Diremos ahora que las enfermedades más serias, las que ocasionan todas las demás, son las fiebres. Tienen por causa la insuficiencia en que se halla el calor de los órganos para operar, de un modo cabal, las diversas cocciones que la materia de los alimentos debe soportar en el cuerpo, y de ahí resulta que una parte de esa materia queda en un estado de crudeza. Dicha insuficiencia proviene ordinariamente de la presencia en el estómago de tan grande cantidad de alimentos que el calor de ese órgano no basta para efectuar la cocción; o bien, tiene por causa la introducción de alimentos en el estómago antes de que haya digerido completamente los anteriores. El calor de esa víscera se aplica entonces a los alimentos recién ingeridos y deja a los otros en el estado en que estaban; o bien, divide sus fuerzas entre los dos, cayendo así en la insuficiencia para efectuar la cocción completa. El calor del hígado, al que el estómago envía (el quilo resultante de) esos alimentos, se halla también demasiado débil para cumplir esa función coccional, de tal suerte queda en él una porción tan cruda como cuando la recibió. El hígado envía por las venas todos esos fluidos mal cocidos. El cuerpo, después de tomar la cantidad (de quilo) que le es necesaria, se desembaraza de lo demás en cuanto pueda, de igual modo que arroja fuera de sí a los humores superfluos, como el sudor, la saliva y las lágrimas; pero, si son abundantes, quedan residuos en las venas, en el hígado y el estómago, y aumentan en cantidad día a día. Ahora bien, todas las mescolanzas de temperamento húmedo se corrompen, si no han sufrido una cocción cabal, y esto sucede positivamente a esos residuos semicrudos llamados «humores». En todas las materias que experimentan descomposición hay un calor adventicio el cual, localizado en el cuerpo del hombre, se denomina «fiebre». Observad lo que ocurre a los alimentos cuando se les da tiempo a descomponerse; observad cómo el estiércol en descomposición despide un calor bien perceptible. Ese es precisamente el caso

de las fiebres en el organismo humano, y por ello hay que conceptuarlas como principios y causas de todas las demás enfermedades, tal como lo vemos enunciado en la Tradición ya citada.

Para curar las fiebres, hay que poner al enfermo a dieta durante algunas semanas; luego se le dan alimentos adecuados, hasta que se halle completamente restablecido. Un parecido régimen debe observarse por el hombre precavido aun en estado de salud, a fin de asegurarse contra ese género de enfermedades y contra las demás. Si la corrupción se introduce en un órgano del cuerpo, inevitablemente producirá una dolencia en dicho órgano, y ocasionará afecciones a los miembros principales del cuerpo o bien a los miembros de importancia secundaria. A veces la enfermedad que se declara en un miembro ocasiona otra enfermedad que afecta las fuerzas de ese miembro. He ahí, en resumen, a que se reducen todas las enfermedades, y que provienen casi siempre de los alimentos. Todo ello se sujeta a la competencia del médico.

Las enfermedades son muy numerosas entre los pueblos sedentarios y los habitantes de las ciudades, debido a la abundancia en que viven y a la variedad de las cosas que comen. Raramente se limitan a una sola especie de alimentos, comen de todo sin ninguna precaución, y, en sus procederes culinarios, mezclan distintos manjares, agregándoles diferentes condimentos, legumbres y frutas, combinan así los alimentos de naturaleza seca con otros de índole húmeda. No se conforman con un solo manjar ni siquiera con algunos: yo conté, en una ocasión, en la lista de una comida, cuarenta especies, entre legumbres y carnes. Todos esos alimentos (introducidos en el estómago) forman una mescolanza extraña que, comúnmente, no conviene ni al organismo ni a sus partes integrantes.

Además, en las ciudades, el aire está viciado por la mezcla de las exhalaciones pútridas provenientes de la gran cantidad de

inmundicias. El aire (cuando está puro) estimula la actividad de los espíritus (animales) y fortalece así la influencia que el calor de los órganos ejerce sobre la facultad digestiva. Por otra parte, los habitantes de las ciudades desconocen el ejercicio físico; son ordinariamente muy hogareños y amantes del reposo. La poca actividad corporal que realizan, no produce en ellos ningún efecto ni deja algún resultado útil como ejercicio; por eso las enfermedades son muy comunes en las ciudades, y, cuanto más frecuentes son, tanto más necesitan de los médicos.

Las gentes del campo (o mejor dicho, del desierto) comen regularmente muy poco, y, en vista de que disponen de limitados cereales, padecen frecuentemente hambre, estado que se ha hecho para ellos habitual. Su persistencia en soportar el hambre es tal al grado que se la figura como una disposición innata en ellos. Los condimentos son muy escasos en sus ámbitos o faltan por completo. El lujo, cuyas exigencias hacen nacer el arte de preparar los alimentos con diversos sazonamientos y frutas, es totalmente desconocido para estas gentes. Sus alimentos, que toman siempre sin mezcla alguna, son de una naturaleza que mucho se aproxima a la del cuerpo y le conviene perfectamente. El aire que respiran contiene muy pocas partículas viciadas, porque en sus regiones las materias húmedas y corruptibles son muy escasas, mientras permanecen bajo sus tiendas; en tanto van en camino, cambian constantemente de aire. El ejercicio corporal no les falta, porque siempre están en movimiento, ya montando a caballo, ya yendo a caza, o procurando las cosas que les son necesarias. Todo ello facilita y mejora su digestión. Además, ellos no se sobrecargan nunca el estómago; por eso gozan de una excelente constitución, que los mantiene ajenos a las enfermedades. Lo cual hace que raramente tengan menester del socorro de la medicina. De ahí que jamás se encuentran médicos en el desierto, pues en esas latitudes se prescinde fácilmente de sus servicios; si hubiese necesidad de ellos,

irían a establecerse allí, a fin de ganar su subsistencia. «Tal es la ley de Dios para con sus criaturas. ¡Nunca hallarás mudanza en la ley de Dios!».

Capítulo XXX

EL ARTE DE ESCRIBIR ES UNA DE LAS QUE PERTENECEN A LA ESPECIE HUMANA

La escritura consiste en ciertos trazos y caracteres que sirven para representar las palabras percibidas por el oído, palabras que, a su vez, representan las ideas concebidas en el espíritu. Tiene por tanto, como signo de ideas, la segunda categoría, después del lenguaje. Es un arte noble, puesto que forma parte de las cosas que son propias del hombre y que lo distinguen de los demás animales. Por otra parte, es un medio (para el hombre) de dar a conocer sus pensamientos y transmitir, a grandes distancias, las expresiones de su voluntad, sin que estuviere obligado a ir en persona para enunciarlos. Por su medio se impone de las ciencias, de los conocimientos útiles, de las obras que los antiguos han dejado y de lo que han escrito sobre sus propias ciencias y su historia. Todas estas razones y todas esas ventajas confieren a la escritura un prominente rango entre las ciencias más nobles.

La facultad de escribir es natural al hombre; pero no pasa de la potencia al acto sino mediante la enseñanza. La escritura alcanza, en las ciudades, un grado de primor más o menos elevado, en proporción con los progresos que los hombres hayan hecho en la vida social y la civilización, y con su esmero por lograr los diversos géneros de perfección. La escritura, en efecto, forma parte de las artes, y ya hemos dicho anteriormente que esa es la condición de todas las artes, y que éstas dependen del progreso de la civilización; por eso vemos que la mayoría de los

nómadas son analfabetos, y, si algunos de ellos saben leer y escribir, su escritura es burda y su lectura incorrecta.

En las grandes capitales, donde la civilización alcanza el máximo apogeo, la enseñanza de la escritura es superior, más fácil y más metódica, debido a que la práctica de este arte está allí bien arraigada. Se nos cuenta que, actualmente, hay en Egipto maestros instituidos expresamente para enseñar la escritura, que imparten al alumno ciertos principios y reglas para la formación de cada letra, y que lo ejercitan en seguida a la práctica de dicha enseñanza. De tal modo, al fortalecer el talento del alumno y capacitarlo para la buena instrucción, le aseguran, de una manera cabal, la facultad de bien escribir. Eso es un efecto de la perfección a que las artes han llegado y de la extensión que han tomado a resultas del progreso de la civilización y de la magnitud del imperio.

La escritura árabe había alcanzado un alto grado de regularidad y corrección bajo el imperio de los Tobbá, a causa del gran desarrollo que el lujo y la civilización de la vida urbana habían logrado entre ellos. Tal escritura es la que se conoce con el nombre de «escritura himyarita». Ella pasó de los Tobbá al pueblo de Hira,[1] porque este reino pertenecía a los Mondziritas, familia ligada a los Tobbá por los vínculos de la asabiya, y que había fundado un nuevo imperio árabe en el Iraq. Sin embargo el arte de escribir sufrió una notable mengua de como había estado bajo los Tobbá, debido a la considerable diferencia que existía entre los dos reinos; en efecto, la civilización urbana y todo lo que ella introduce, como las artes, por ejemplo, estaba a un grado bastante inferior, en comparación con la del imperio de los Tobbá. Fue de Hira —dicen— que los habitantes de Taíf[2] y la familia de Qoraish recibieron el conocimiento de la escritura. Se refiere que el primero que aprendió la escritura, venida de Hira, fue Sofyan Ibn Omeya; otros dicen que Harb Ibn Omeya;[3] que le fue comunicada por Aslam Ibn Sudra.[4]

Aseveración posible y más verosímil que el concepto de algunas personas que sostienen que los habitantes de Taíf y los Qoraishitas han recibido de los Iyaditas de Iraq el conocimiento de la escritura, fundándose en lo que uno de sus poetas ha dicho en este verso:

«Gentes que disponen de las llanuras del Iraq, cuando marchan, y junto con ellos van la escritura y el cálamo».

Este criterio carece de verosimilitud; porque, si bien que la posteridad de Iyad se estableciera en Iraq, conservó sin embargo todas las costumbres de la vida nómada, y en tanto la escritura hace parte de las artes propias de la vida urbana. El poeta solamente ha querido decir que los descendientes de Iyad estaban menos alejados que los demás árabes de hacer uso de la escritura y del cálamo, porque habitaban en las cercanías de grandes ciudades y sus arrabales. El concepto más verosímil de todos, es que los hidjazitas han recibido de Hira el conocimiento de la escritura, y que los habitantes de Hira lo habían recibido de los Tobbá y de los himyaritas.

[Yo he leído[5] en el «Takmila» de Ibn -el-Abbar,[6] en el artículo biográfico de Abdallah Ibn Farruj-el-Cairauaní -el-Farisí (el Kairuense, el pérsico) un pasaje que quiero referir. Este personaje que era nativo de España y uno de los discípulos del imam Malik, declara tener el relato siguiente de Abderrahmán Ibn Ziad Ibn Anam, quien asegura haberlo escuchado de boca de su padre (Ziad):[7] «Yo dije (es Ziad quien habla) a Abdallah Ibn Abbas (primo de Mahoma): Vosotros, los qoraishitas, me hablan de esa escritura árabe (de que hacéis uso). ¿Acaso cuando se servían de ella antes que Dios enviara al Profeta Mahoma acostumbrábais en el uso unir las letras que se unen (ahora) y separábais las que se separan; como, por ejemplo el “alif”, el “lam”, el “mim” y el “nun”?[8] Sí —me respondió—. Yo agregué: ¿Y de quién habéis recibido esta escritura? —De Harb Ibn Omeya— me contestó. ¿Y de quién —añadí— Harb la había re-

cibido? De Abdallah Ibn Djodaan[9] —me respondió—. Yo proseguí: Y ese Abdallah, ¿de quién la había aprendido? —De los habitantes de Al Anbar—. Aclarando que éstos la habían recibido de un extranjero que había venido a su país. Y ese extranjero —agregué todavía— ¿de quién la tenía?; De Joldján Ibn Al Qasim —me respondió—, que escribía las revelaciones bajo el dictado del profeta Hud (Haber) y que es el autor de estos versos:

«¿Es que, cada año, vos nos impondréis nuevas leyes y substituiréis sin reflexión una opinión por otra?

»Ciertamente, la muerte es preferible a la vida, si tendremos que soportar las injurias de que nos colman, cual tantos otros, Djorham y Himyar».

Aquí termina el pasaje extraído de «Takmila» de Ibn -el-Abbar.

Al final de la Tradición, añade (Ibn-el-Abbar): «Yo la transcribo de un escrito de Abu Bakr Ibn Abi Hamira (variante: Hamra), a quien había sido comunicada por Abu Bakr Ibn-el-Aasi, el cual la había sabido de Abu Walid-el-Wajshí, quien la había oído de boca de Abu Omar -el-Talamankí, el cual la había tomado de un escrito de Abu Abdallah Ibn Mofrah. Éste la tenía de Abú Saíd Ibn Yunis, quien la había recibido de Mohammad Ibn Musa Ibn An-Noman, el cual la había escuchado de boca de Yahya Ibn Mohammad Ibn Hashim, quien la había recibido de Omar Ibn Aiyub-el-Moafirí, el tunecino, a quien había sido comunicada por Bahlul Ibn Obeida-en-Nadjmí, quien la había aprendido de Abdallah Ibn Farruj»].

Entre los himyaritas se conocía un tipo de escritura denominado «mosnad», cuyas letras eran aisladas: no permitían que nadie aprendiera esa escritura sin su autorización. Fue de los mismos himyaritas que los árabes descendientes de Módar se han enseñado la escritura árabe; pero se mostraron poco hábiles en ella, tal como ocurre a todo arte que se introduce en un

pueblo nómada; nunca alcanzan en ello un sistema regular; no tienden de modo alguno a la perfección ni a la elegancia, debido a la incompatibilidad que existe entre la vida nómada y la práctica de las artes, y porque, comúnmente, los nómadas fácilmente se rescinden de ellas. La escritura árabe permaneció por tanto entre ellos una escritura de pueblo nómada, precisamente, o poco más o menos, como la usan hoy día; o diríamos que al presente se ha mejorado, porque las generaciones actuales se han acercado más a la vida urbana, y tienen mayor contacto con las ciudades y las capitales de los Estados regularmente organizados.

En cuanto a los árabes de Módar, éstos eran de mayor arraigo en el beduinismo y más alejados de la vida sedentaria que los habitantes del Yemen, del Iraq, de Siria y de Egipto. En los albores del Islam, la escritura árabe no se hallaba en un alto grado de pulcritud, de regularidad y de perfección; no había alcanzado incluso, en este sentido, ni la simple medianía, por la razón de aquel nomadismo, por el estado montaraz de aquel pueblo y su alejamiento del cultivo de las artes. Véase lo que ha sucedido, a consecuencia de ese estado de cosas, en los ejemplares del Corán escritos por algunos de los Compañeros del Profeta, que no poseían una ortografía[10] bien correcta. En efecto, desde varios puntos, su escritura no era nada conforme a las reglas seguidas por los hombres que dominan el arte respecto. La generación siguiente, es decir, los «Tabiún» (los discípulos de los Compañeros), adoptaron la misma ortografía de aquellos Compañeros de Mahoma y se hicieron un mérito de no apartarse en lo mínimo de las formas seguidas por quienes, después del Profeta, eran los más excelentes de los hombres y que habían recibido de Él las revelaciones celestes, sea por escrito, sea de viva voz. Obrando de ese modo, hicieron lo que las personas de nuestros días que imitan la escritura de un personaje ilustre por su piedad o por su ciencia, con la convicción de que ello

trae la bendición, y se amoldan a su estilo, sin preocuparse si es acertado o erróneo. Y ¡cuán más poderosa razón tratándose de los Compañeros y de lo que habían escrito de su puño y letra! Así pues aquello ha sido imitado, ha sido adoptado firmemente como una ortografía convenida (en lo que se refiere al Corán); en tanto los ulemas han tenido el cuidado de señalar los pasajes del libro sacro (donde esas irregularidades se encuentran).

Guardaos bien de prestar atención a lo que dicen algunos hombres irreflexivos cuando pretenden que los Compañeros dominaban del todo las reglas de la escritura; que en los pasajes donde su ortografía parece desviarse de las reglas, no es (tanto el error), como podría imaginarse, y que cada una de esas irregularidades tiene su razón. Por ejemplo, allí donde se encuentra un «alif» de más en la palabra «laadzbahannaho»,[11] dicen que es para indicar que el degüello (de la abubilla) no se ha efectuado; igualmente, en el pasaje donde se halla la palabra «baiid»[12] con una «iá» de más, dicen que es para denotar la perfección de la potencia divina, y así otros casos. Son esas aserciones gratuitas y carentes de todo fundamento. Han recurrido a semejantes sutilezas con la idea de que, por ese medio, eximían a los Compañeros de toda sospecha de error y de falta a las reglas de la ortografía. Imaginando que el conocimiento de la ortografía era una perfección, no han querido que se creyera que perfección alguna haya faltado a los Compañeros, y por eso, les han atribuido la perfección en la escritura (u ortografía). Entre otras, han procurado razones para justificar lo que, en el Corán, dista de las reglas ordinarias.

Tal opinión está mal fundada: la escritura no era ninguna perfección en relación a los Compañeros puesto que este arte es uno de los que pertenecen a la civilización nacida en las ciudades y que son de los medios de ganar la vida, así como lo hemos establecido precedentemente. La perfección en las artes es una perfección relativa y no absoluta, puesto que su carencia

no implica ningún perjuicio a la esencia de la religión ni a las cualidades morales: es una deficiencia que no afecta sino a los medios de ganar la subsistencia, y cuyo efecto es siempre en relación al grado de la civilización y la colaboración recíproca que se observa en este arte para intercomunicar los pensamientos. El Profeta no sabía ni leer ni escribir, y eso era para él una perfección: su condición de iletrado convenía a la eminencia de su posición y su dignidad, que le colocaban por encima de la práctica de las artes industriales, simples medios de subsistencia y productos de la civilización. Para nosotros, todo lo contrario, el analfabetismo no podría ser una perfección. La razón estriba en que el Profeta debía estar únicamente en comunicación con Dios, mientras que nosotros, debemos ayudarnos los unos a los otros a fin de asegurar nuestra existencia en este mundo. Este es el objetivo natural de todas las artes e incluso de las ciencias.[13] Para el Profeta, todo al contrario de nosotros, la privación de esos conocimientos era una perfección.

Cuando los árabes hubieron fundado su imperio, tras haberse apoderado de tantas grandes capitales y conquistado tantos reinos, y fueron a establecerse en Básora y Kufa, el gobierno tuvo menester de hombres de pluma, entonces se adoptó el uso de la escritura, se procuró instruirse en este arte y se llegó a aprenderlo y practicarlo. La escritura hizo grandes progresos; adquirió una forma fija y, en las ciudades de Básora y Kufa, llegó a cierto grado de regularidad, sin alcanzar, no obstante, la perfección. Las formas de la escritura kúfica son bien conocidas.

Luego los árabes se esparcieron por diversas comarcas, ocuparon nuevas provincias y conquistaron Ifrikiya así como España. En la ciudad de Bagdad, fundada por los Abbasidas, la escritura elevóse al máximo punto de belleza, debido a que la civilización había cobrado allí un gran desarrollo y a que dicha

ciudad era la metrópoli del islamismo y el centro del imperio árabe.

[La escritura de Bagdad[14] se alejó de las formas de la escritura de Kufa, porque se propendía a perfeccionar los principios del arte y a darle trazos más bellos y más graciosos. La diferencia entre los dos caracteres se hizo más pronunciada a través de la sucesión de los siglos, hasta que el estandarte (de esa suerte de revuelta) fuera alzado en Bagdad por el visir (Abu) Alí Ibn Moqla,[15] y después por el «katib» Alí Ibn Hilal, mejor conocido con el nombre de «Ibn el-Baouwab».[16] Se adoptó desde entonces, en la enseñanza de este arte, el sistema de éste siguiéndolo a partir de la tercera centuria. Los principios y el tipo de letra de Bagdad se apartaron luego de los de Kufa a tal punto hasta convertirse en dos escrituras (casi) distintas. Aquella diferencia iba aumentando con el curso de los siglos, porque los maestros del propio arte venían introduciendo nuevas modificaciones en el sistema de sus formas. Más tarde, Yaqub y el santo personaje Alí-el-Adjamí[17] se ocuparon de la escritura y suministraron sobre el particular paradigmas que, desde entonces, han servido de base a la enseñanza. Este método, al pasar a Egipto, se alejó un tanto del carácter del Iraq. Fue en este país en donde los persas lo aprendieron: mas su escritura se apartó totalmente de ese modelo y parecía pertenecer a un sistema enteramente distinto].

La escritura de Ifrikiya, cuyas formas anticuadas se conocen aún, se aproxima mucho a la del Oriente. En España, donde los Omeya habían establecido un reino independiente y se habían distinguido por su gusto para la vida sedentaria, el cultivo de las artes y de la escritura, ésta adquirió un carácter español enteramente particular, cuyos trazos son bien conocidos hasta el presente.

La civilización y el desarrollo habiendo tomado un gran incremento en todos los Estados musulmanes, los reinos se hicie-

ron poderosos, las ciencias tuvieron grandes impulsos, las copias de los libros se multiplicaron, la escritura y la encuadernación alcanzaron el máximo primor, los palacios y las alacenas de los reyes se colmaron de libros a un punto inigualable; aquello se hizo un objeto de competencia entre los pueblos de diversas comarcas, y se ocuparon de ello más allá de todo límite.

Cuando el imperio musulmán vino luego a disolverse y a caer en ruina, todo aquel progreso menguó; la declinación del califato ocasionó la ruina de todo lo que constituía el ornamento de Bagdad. El arte de la escritura, o, mejor dicho, todo lo que era ciencia, abandonó esa capital para trasladarse a Egipto y El Cairo, en donde no cesó de florecer hasta nuestros días. Hay en este país maestro que enseñan a formar las letras siguiendo ciertos principios generalmente adoptados entre ellos, los alumnos no tardan en aprender los trazos conforme a esos modelos, y en breve tiempo dominan el arte de la escritura, a fuerza de ejercitarse en ello y de observar las reglas experimentadas por la práctica. De tal manera adquieren al respecto una destreza cabal.

En cuanto a los (árabes) habitantes de España: la destrucción de su potencia en dicho país, la caída del dominio bereber, que había reemplazado al suyo, y la superioridad que los pueblos cristianos habían adquirido allí, les forzaron a dispersarse en diversos países y, a partir de la época de la dinastía almoravide hasta el presente, han continuado diseminándose en las provincias de Ifrikiya y el Magreb, sobre nuestro litoral. Han comunicado a los moradores (de estas comarcas) las artes que poseían y se han agregado al servicio del gobierno, resultando de allí que su estilo de escritura ha superado al de Ifrikiya y le hizo caer en desuso. Igualmente la escritura de que se servía en Kairuan y Al Mahdiya está ahora olvidada, asimismo las costumbres y las artes que eran practicadas en estas dos capitales. Todas las escrituras de la provincia de Ifrikiya, en Túnez sobre to-

do, y en sus dependencias, se han ajustado al estilo español, debido al gran número de refugiados que, en la época de la emigración,[18] abandonaron las comarcas orientales de España para venir a establecerse aquí. Quedaron solamente algunos trazos de la vieja escritura de Ifrikiya en Bilad-el-Djarid, porque el pueblo de este país no ha tenido contacto con los escribanos españoles ni experimentó la influencia de su cercanía, la cual se hizo sentir particularmente en Túnez, capital del reino.

De tal suerte la escritura de los habitantes de Ifrikiya devino análoga a la mejor de las que habían traído aquellos hispanoárabes, y así persistió hasta que el poderío de los Almohades (Hafsitas) debilitóse y el progreso de la vida urbana y el lujo retrocedieron con la civilización; entonces la escritura sufrió a su vez la decadencia; sus principios se alteraron; los métodos empleados en la enseñanza de este arte cayeron en el olvido a medida que la influencia del desarrollo social iba extenuándose y la civilización reculando. No obstante, la escritura de esta comarca ha conservado bastantes rasgos del carácter español que testimonian lo que había sido otrora. Consecuencia del principio que hemos establecido anteriormente: dondequiera que las artes hayan tomado arraigo por efecto de la civilización, es difícil extirparlas del todo.

Tiempo después, bajo la dinastía de Benimerines, apareció en el extremo occidental del Magreb una escritura que no era sino un matiz de la escritura española. Se había introducido allí, debido a la vecindad de España y a que los emigrados venidos de este país recientemente para radicarse en Fez se habían entrado en el servicio del gobierno y allí han continuado. Sin embargo la escritura se relegó al olvido en todas las localidades alejadas de la sede del reino, como si jamás se la hubiera conocido. En Ifrikiya y en los dos Magribes, se degeneró gradualmente alejándose más y más de la perfección. Cuando se copiaban los libros, era sin ninguna utilidad para quien quería ho-

jearlos: sólo le producían pena y fatiga, dado el crecido número de faltas y alteraciones que se deslizaban en el texto: a lo cual hay que añadir la desfiguración de la forma de los caracteres a tal grado que a duras penas podía uno leerlos. La escritura padeció entonces la propia suerte que padecen todas las demás artes cuando la civilización ha retrocedido y el imperio ha caído en la decadencia. Y ¡Dios mejor lo sabe!

[El docto[19] «katib» Abul Hasan Alí-el-Bagdadí, generalmente conocido con el nombre de «Ibn-el-Baouwab», ha compuesto un poema del metro «basit» (sencillo) y rimado con la letra «r», en el cual trata del arte de la escritura y de los materiales que deben emplearse. Como es uno de los mejores trabajos que se han escrito sobre el tema, he creído deber insertarlo en este capítulo del presente libro, pensando que pudiera ser útil a los que desean aprender este arte. Helo aquí:

«¡Oh!, tú que deseas poseer en su perfección el arte de escribir y que tienes la ambición de distinguirte por la belleza y la regularidad de tu escritura.

»Si tu intención es sincera, ampárate en tu Señor a fin de que te facilite el éxito pretendido.

»Escoge en primer lugar las cañas bien derechas, duras y apropiadas para producir una bella letra.

»Y, cuando quieras cortarles el punto, prefiere siempre lo que te parezca de una proporción mediana.

»Considera sus dos extremidades, y escoge para el corte el extremo más delgado y más tenue.

»Deja a su tallo una justa proporción, de manera que no sea ni demasiado largo ni demasiado corto.

»Coloca la hendidura exactamente en el medio, a efecto de que el corte sea igual y uniforme de los dos lados.

»Cuando tú hayas ejecutado todo eso, demostrarás ser un hombre hábil y conocedor en su arte.

»Aplica toda tu atención al corte, porque ciertamente todo depende de la condición de dicho corte.

»No te hagas la ilusión de que yo te voy a revelar el misterio: es un secreto del que soy avaro.

»Todo lo que te voy a decir, es que se precisa tener lo mejor de una forma redondeada y de otra puntiaguda.

»Usa luego en tu escritura el negro de humo, que tú mismo prepararás con vinagre o con agraz.

»Agrégale ocre rojo, que hubiera sido batido y mezclado con oropimente y alcanfor.

»Cuando esa mezcla se haya suficientemente fermentado, toma un papel blanco y alisa lo que has probado.

»Luego, después de haberlo cortado, sométselo a la acción de la prensa a fin de que no quede ni arrugado ni ajado.

»En seguida ocúpate sin interrupción y pacientemente en copiar los modelos; la paciencia es el mejor medio de alcanzar el fin a que se aspira.

»Empieza primero por escribir sobre una tabla, y desenvaina para ello el acero de una voluntad firme, disponiéndote a la buena realización.

»No te ruborices de lo feo de los caracteres que haces al principio comenzando a copiar los ejemplares y a trazar lineas.

»La tarea es difícil, mas ya se hará cómoda: ¡cuántas veces no vemos la facilidad suceder al obstáculo!

»Por ello, una vez que hayas obtenido el objeto de tu esperanza, experimentarás mucho júbilo y placer.

»Entonces agradecerás a tu Señor, y te harás digno de su benevolencia, porque Dios ama al hombre reconocido.

»Que tu mano y tus dedos no sean consagrados sino a escribir cosas útiles, que dejarás tras de ti lo demás cuando abandones ese castillo de ilusiones.

»Pues el hombre encontrará maña, cuando el registro de sus acciones sea desplegado ante él, todo lo que había hecho (durante los días de su vida)».

No hay que perder de vista que la escritura es para la palabra y el discurso lo que la palabra y el discurso son para los pensamientos del alma y del espíritu: cada una de estas cosas debe ser un intérprete claro y fiel del objeto que representa. Está dicho en el Corán que Dios «ha creado al hombre y le ha enseñado a explicarse claramente». (Sura LV, vers. 3 y 4), lo cual comprende la claridad de todas las especies de indicaciones, pues la perfección de una buena escritura, consiste en que sea una representación clara de la palabra, y para ello es necesario que las letras acerca de las cuales los hombres han convenido, sean bien formadas y que la posición y los trazos de cada una sean observados, de suerte que las unas se distingan fácilmente de las otras, y eso sin que se haya derogado el uso de unir juntas todas las letras del mismo vocablo, excepto aquellas que no son unibles (a las siguientes) cuando comienzan una sílaba; esto es: el «alif», el «ra», el «dal», el «dzal» y algunas otras, en cambio se las une a las letras que les preceden en el propio vocablo.

Los (empleados) escribanos de los tiempos modernos se han acordado reunir ciertas voces unas con otras y suprimir algunas letras siguiendo reglas que sólo ellos conocen y que son extrañas para el resto de los hombres. Tales son los escribanos empleados en las oficinas del sultán y en las de los cadíes. Probablemente han adoptado este uso, que les es particular, porque tendrán muchas piezas que escribir, por otra parte, el conocimiento de su escritura se ha divulgado bastante entre el público ya que un considerable número de personas ajenas a sus funciones comprende la significación de esos grupos convencionales. Si tienen que comunicarse por escrito con personas que no entienden esos grupos, suelen dejar de lado ese sistema y hacer lo posible para escribir de un modo claro e inteligible. De lo

contrario, la suya sería como una escritura extranjera, porque se carece de un convenio recíproco y anterior entre ambas partes. Esto no es excusable sino en las escrituras de los que llevan los estados de las rentas del gobierno y las nóminas de las tropas, puesto que es deber de éstos ocultar esos datos al público, porque son cosas que atañen a la administración que deben guardarse en secreto. En este caso, emplean muy hábilmente un procedimiento que les es enteramente privativo: es una especie de enigma que consiste en designar las letras con nombres de plantas aromáticas o de frutas, o de pájaros, o de flores, o bien substituyen las formas conocidas de las letras por otras, que ellos y sus corresponsales acuerdan emplear mediante la comunicación de sus ideas. Algunos de estos escribanos han ingeniado ciertas reglas basadas en las analogías y de las cuales se sirven para leer escrituras cuya clave ignoran.[20] Eso es lo que llaman «descifrar».[21] Existen trazos famosos de esta ciencia. «Dios es omnisciente, sapientísimo»].

CAPÍTULO XXXI

DE LA LIBRERÍA

DÁBASE antaño grandes cuidados a la transcripción de las recopilaciones científicas[1] y los demás escritos;[2] se les encuadernaba bien, y, para asegurar la exactitud de los textos, se les corregía bajo el dictado de hombres que los sabían de memoria, y se les fijaba la ortografía de una manera precisa. Aquello fue una de las consecuencias de la magnitud del imperio (musulmán) y de la civilización que deriva de la vida urbana. Pero esa costumbre ya no existe hoy: la ruina del imperio y la marcha regresiva de la civilización la han hecho desaparecer. Había sido sin embargo, muy propagada entre los pueblos musulmanes de Iraq y España, porque, desde todas las relaciones, ella era una consecuencia necesaria de la civilización muy avanzada que reinaba en dichos países, de la vasta extensión que ambos imperios habían tomado y de los amplios estímulos que los gobiernos daban a las letras. Las obras científicas y las recopilaciones (de todo género) se multiplicaron entonces, y, como se las buscaba con solicitud en todas partes y siempre, precisaba transcribir numerosos ejemplares, que se hacían encuadernar en seguida. He ahí cómo se formó el arte de los libreros, de aquellos individuos que trabajan en copiar los volúmenes, corregirlos y encuadernarlos, ocupándose, en fin, de todo lo que concierne a los libros y las compilaciones. Esto es un arte enteramente peculiar de las grandes ciudades, donde la civilización se halla bastante avanzada.

En los primeros tiempos, el pergamino hecho de piel preparada se empleaba para los libros en que se inscribían los cono-

cimientos científicos y para los escritos emanentes del sultán, tales como despachos, títulos de concesiones y actas oficiales. Ese uso se mantenía gracias a la abundancia en que se vivía a la sazón,[3] al reducido número de obras que se componían, y asimismo al muy limitado número de despachos y actas oficiales expedidos por el gobierno. Se empleaba únicamente el pergamino para los escritos con la mira de honrar al contenido y asegurar su autenticidad así como su duración. Más tarde, hubo un verdadero desbordamiento de obras originales, de compilaciones, comunicaciones y documentos oficiales, que la existencia en pergamino ya no bastaba para todo aquello. Fue entonces cuando, siguiendo el consejo de Al Fadl Ibn Yahya,[4] se fabricó el papel, y se utilizó para los despachos del sultán y los documentos oficiales. Desde ese momento el uso de esta materia se hizo general tanto para los documentos provenientes del gobierno como para los escritos científicos, y la fabricación del papel alcanzó un alto grado de perfección.

Tiempo después, las atenciones de los sabios y los alientos de los hombres de Estado se consagraron a esos textos suministrados por las compilaciones científicas y su corrección, bajo el dictado de personas que sabían de memoria el contenido de esos tratados y podían mostrar que el conocimiento de dichos textos les había llegado directamente de sus autores o compiladores, requisito importantísimo para toda Tradición cabal y segura. Por ello el dirigirse a tales individuos es un deber indispensable cuando se trata de restablecer un texto en su integridad primitiva. En efecto, es así como se demuestra que tales palabras provienen de tales personas, y que tal decisión emana de tal legista, quien, mediante el esfuerzo de elaboración personal (de bases escriturarias) en el texto del Islam, la ha creado. En tanto no se puedan verificar los textos haciéndolos remontar por (la serie llamada) «isnad» hasta los escribanos que los han

compilado, no sería procedente atribuir tal palabra a tal persona ni tal decisión jurídica a tal legista.

Durante varias centurias y en bastantes países, los sabios y los eruditos se limitaron a ese trabajo, y a eso se debió que el arte relativo a las Tradiciones orales se redujera concretamente al mismo objeto. De hecho, los frutos más importantes que se habían sacado de este arte estaban ya perdidos: ya no se sabía distinguir (al primer intento) entre las Tradiciones, ni las «sanas», ni las «pasables», ni las «perfectamente apoyadas», ni las «laxas», ni las «interrumpidas», ni las «paradas», ni discernirlas de las Tradiciones «supuestas».[5] La enjundia de aquellas nociones había quedado sin embargo en esos textos originales, de los cuales se reconocía universalmente la autenticidad; pero procurar localizar a dichos textos habría sido una pena inútil. La ventaja que se obtenía teniendo recursos a la transmisión oral era poder hallar las lecciones ofrecidas por los prototipos de los coleccionistas de Tradiciones, de tratados de jurisprudencia compuestos para el uso de los legistas, de compilaciones científicas, etc. De tal suerte se podía establecer exactamente la serie por la cual los textos nos han llegado; pues sin ella, no se podrían citar como provenientes realmente de los autores a quienes se atribuyen. Este sistema (de trabajo crítico) ha dejado en Oriente y en España caminos aplanados y senderos accesibles. Algunas colecciones copiadas en aquella época y en dichos países existen aún y ofrecen ejemplos perfectos de corrección, exactitud y autenticidad. Se encuentran también en poder de algunos individuos unos manuscritos de añeja procedencia, que muestran que en aquel entonces se había alcanzado el máximo grado de perfección en esta materia. En todas partes (del mundo islámico) estos manuscritos se han transmitido de generación en generación hasta el presente, y sus poseedores los custodian como preciosos tesoros.

En el Magreb, todos los rastros (de ese trabajo crítico) han desaparecido totalmente, porque el arte de escribir, de corregir los libros y determinarles los textos, bajo el dictado de personas que los supieran de memoria, se ha perdido desde la ruina de la civilización y bajo la influencia de los hábitos nómadas.[6] Se copian todavía allí algunas compilaciones y uno que otro libro clásico, pero son los «talibes» bereberes quienes los transcriben, con su ruda e inculta escritura. Estos volúmenes están en un estado tan bárbaro por la deficiencia de su escritura, las faltas de los copistas y las alteraciones del texto, que es imposible servirse de ellos y que, a excepción de rarísimos casos, son inútiles.

Las colecciones de decisiones jurídicas han sufrido iguales alteraciones, pues la mayor parte de los conceptos que allí se refieren no tienen ningún «isnad» que les haga remontar a los grandes doctores de la escuela (malikita), en este caso. Los copistas se limitan a tomar esas sentencias del primer tratado que encuentran a la mano. A consecuencia de ello sobrevienen las tentativas de algunos imames suyos, que han querido componer obras a pesar del raquítico conocimiento que poseían de este arte y las ausencias de las demás maestrías que son necesarias para la ejecución de semejante proyecto. Por eso, nada queda (de aquellas actividades críticas), excepto en España, donde es posible todavía encontrar algún débil vestigio apenas distinguible y a punto de desaparecer. Las ciencias mismas están al instante de extinguirse en los países del Occidente. «Dios es omnipotente sobre todas las cosas».

Supimos recientemente que en Oriente la práctica de corregir las obras bajo el dictado de personas que las han memorizado por vía de la tradición oral persiste todavía, cosa que permite verificar fácilmente la exactitud de los textos. Tal hecho se debe a los estímulos que las ciencias y las artes reciben en aquella región, así como lo mencionaremos más adelante. Debemos

sin embargo advertir que en Oriente lo que queda de la buena caligrafía se encuentra únicamente entre los extranjeros. En Egipto, la escritura de los libros se ha vuelto tan mala, o peor que la del Magreb. ¡Dios mejor lo sabe y de Él procede toda asistencia!

CAPÍTULO XXXII

DEL ARTE DEL CANTO

ESTE arte consiste en una modulación que se da a los versos rítmicos, entrecortando los sonidos conforme a armonías regulares y conocidas (de las gentes del arte) (modulación) que cae exactamente sobre cada sonido en el momento en que se le desprende (de los otros). Eso forma una nota musical. Las notas se combinan en seguida unas con otras dentro de las armonías determinadas, y producen deleite al oído por efecto de esa armonía mutua y de la naturaleza misma de dichos sonidos. En efecto, la ciencia musical nos muestra que las notas tienen entre sí armonías determinadas: la una puede ser la mitad o la cuarta o la quinta o la undécima de la otra. Cuando esas armonías llegan al oído, su variedad les hace pasar (de la categoría) de lo simple a la de lo compuesto, pues las armonías compuestas, no todas son agradables a la sensación auditiva sino en cierto número de ellas, que los hombres versados en la ciencia musical han señalado, y de lo que han hablado (en sus escritos).

Esa modulación de las notas cantadas es a veces acompañada de sonidos entrecortados que se sacan de objetos inanimados, sea mediante la percusión, o soplando en unos instrumentos hechos expresamente para ese fin. El acompañamiento en cuestión hace las notas más agradables todavía al oído. De esos instrumentos, hay, al presente, en el Magreb, varias especies. Tal es la especie del «mizmar»[1] (o «zamr»), que se llama también «shabbaba». Es una caña hueca cuyos lados taladrados en un número fijo de agujeros y en la cual se sopla para hacerla producir sonidos. Emite entonces directamente de su interior un

sonido[2] que sale por esos agujeros y al cual se modifica poniendo sobre esas aberturas los dedos de las dos manos. Esto se hace de cierto modo conocido de las gentes del arte, y tiene por objeto establecer las armonías mutuas entre las notas. Se continúa de esa manera en producir una serie de armonías. El placer que el oído experimenta proviene de la percepción de las armonías de que hemos hablado.

Otro instrumento de la misma especie es el «zolamí» o «zilamí». Es un tubo cuyos lados están formados de dos piezas de madera ahuecadas a mano; no se le perfora por medio del torno, porque hay que ajustar exactamente las dos piezas de que se compone. Está provisto de varios agujeros. Se sopla el «zolamí» mediante una pequeña boquilla de caña que se agrega allí y sirve para conducir el viento. El sonido de este instrumento es penetrante; ahí se forman las notas apoyando los dedos sobre los agujeros, tal como se procede con el «shabbaba».

Uno de los más bellos instrumentos de la especie llamada «zamr» que se usa en nuestros días es denominado «buq». Consiste en un tubo de cobre, de una vara de largo, y que se ensancha gradualmente de modo que el extremo por donde sale el aire está bastante abocardado para admitir la mano ligeramente cerrada, rematándose en una figura parecida al corte de un cálamo. Se sopla dentro de él por medio de una boquilla de cañuto que le transmite el aire de la boca. Entonces produce un sonido grave, retumbante. Posee también cierto número de agujeros mediante los cuales se produce, por la aplicación de los dedos, varias notas que mantienen entre sí las armonías determinadas; se le escucha con deleite.

Existen igualmente los instrumentos de cuerda. Son huecos todos: unos, tales como el «merbat» y el «rabab», tienen la forma de un segmento de la esfera; otros, como el «canún»,[3] tienen la figura cuadrilátera. Las cuerdas se colocan sobre el plano del instrumento y se sujetan cada una, en su extremo superior,

a una clavija giratoria, que permite aflojarlas cuando hace falta. Las cuerdas se pulsan con un pedacito de madera, o bien se hace pasar sobre ellas otra cuerda atada a las dos puntas de un arco y cubierta de cera y resina. Las notas se forman al ir aligerando el roce del arco con las cuerdas o bien al pasarlo de una cuerda a otra. Al ejecutar los instrumentos de cuerda, sea pulsándolos, sea rozando las cuerdas, la mano izquierda registra con las puntas de los dedos las vibraciones de las mismas cuerdas a efecto de producir notas armoniosas y agradables.

A veces se percute con palillos sobre instrumentos en forma de platillos; se percuten también varitas de madera unas contra otras, observando medidas cadenciosas, que producen sonidos deleitosos al oído.

Señalemos ahora la causa del placer que deriva de la música. El placer, como lo diremos en otra parte, es la percepción de lo conveniente (al espíritu) y que puede ser captado por los sentidos. Lo que se percibe es una modalidad (objeto de los sentidos). Cuando la modalidad está en relación compatible y conveniente con la facultad perceptiva se es agradable; cuando le es incompatible y antipática, le causa una sensación molesta. Las cosas que uno come son convenientes cuando su modalidad concuerda con el temperamento del sentido del gusto. Lo conveniente, en lo que hace a las cosas perceptibles por el tacto y el olfato, es lo que conforma al temperamento del espíritu cordial y vaporoso al cual el sentido, en este caso, transmite la percepción; por eso las plantas aromáticas y las flores fragantes son las más gratas a sentir, las más adecuadas al espíritu (cordial), debido a que el principio del calor predomina allí, principio que es el propio temperamento de este espíritu. En cuanto a las percepciones de la vista y del oído, aquello cuya proporcionalidad de formas y modalidades que mejor convienen a su destinación natural es lo que más armoniza con la sensibilidad anímica y le es más compatible. Si el objeto que se contempla tiene

una justa proporción de formas y contorno —lo que depende de la materia (constitutiva) de dicho objeto—, de modo que no se aparta de ese principio de perfectibilidad proporcional exigido por su destinación y su propia materia constitutiva —o sea lo que se entiende por «belleza y hermosura» hablando de las cosas perceptibles—, si ese objeto llena estas condiciones, se es compatible con el alma perceptiva, que le recoge entonces con el placer de las sensaciones que son propias de su naturaleza.

Por ello vemos que los enamorados, en quienes el amor es poseído hasta la locura, expresan la intensidad de sus pasiones diciendo que su alma está amalgamada a la del ser amado. Puede explicarse aún de otra manera, a saber: la existencia es común a todos los seres, tal como lo dicen los filósofos, lo cual hace que uno deseara mezclarse al sujeto en quien ha reconocido la perfección, para formar un solo ser con él.[4]

La cosa que está en mayor relación con el espíritu del hombre, la que cuya belleza de proporciones es la más fácil de aprehender, es el cuerpo humano. La percepción de la belleza en los contornos de una bella persona y en los sonidos de su voz es pues una de las sensaciones más conformes a la naturaleza humana. Todo individuo es llevado por su propia índole a buscar la belleza en lo visible y en lo oíble. Ahora los sonidos, para ser bellos, debe haber entre ellos una justa armonía que les libere de toda incompatibilidad. Expliquémonos: los sonidos tienen varias modalidades; los hay bajos, altos, suaves, fuertes, vibrantes, sofocados, etc. La justa armonía que reina entre el conjunto es la que mantiene su belleza. Así, en primer lugar, no se debe pasar directamente de un sonido a su opuesto, sino hacerlo gradualmente y retornar de la misma manera. Igual debe procederse con dos sonidos semejantes: es indispensable interponer entre ambos un sonido disímil. Véase el caso de los filólogos: desaprueban las combinaciones en las que se encuentran juntas letras incompatibles, o que se articulan por órganos de-

masiado próximos. Ello se incluye, de hecho, en la categoría que acabamos de designar. En segundo lugar, los sonidos (que se siguen inmediatamente) deben tener entre sí una de esas concordancias de proporción que hemos señalado al principio de este capítulo. De tal suerte puede pasarse de un sonido a su mitad, o a su tercio, o a alguna otra fracción, con tal que esta transición produjera una de esas concordancias de las que los hombres versados en el arte de la música han establecido y limitado el número. «Si —para emplear su expresión— los sonidos tienen una armonía mutua en su modalidad, resultan afines al oído y le causan placer».

De esas armonías, algunas son tan sencillas que muchas personas las perciben naturalmente, sin tener menester de enseñanza o de prácticas. Igualmente, hallamos a individuos captar en el acto la medida de los versos que se recitan, la de las danzas, etc. Este tipo de talento se denomina vulgarmente «midmar» (manejo). Cosa análoga existe entre numerosos lectores del Corán: recitando el texto de este libro, dan a sus voces entonaciones agradables que semejan a los sonidos de instrumentos de viento. Su elocución es tan bella y las diversas modulaciones de sus voces tan cabales que inspiran a escucharles con éxtasis. Entre esas concordancias, existe el efecto de la composición, que no es dable a todo el mundo ni todos los individuos están dotados naturalmente para servirse de ella, aunque supieran el modo de producirla. Eso es el secreto de la melodía, materia que la ciencia musical se encarga de tratar, tal como lo expondremos más adelante después de hablar de otras ciencias.

El imam Malik desaprobó el uso de la melodía[5] en la lectura del Corán; pero el imam Ash-Shafií lo permitió. La melodía a la que nos referimos aquí no es aquella que la música enseña y que se aprende como cualquier arte: el empleo de esta última especie en la recitación del Corán está desde luego prohibido; no cabe la menor duda al respecto. De hecho, el arte de la músi-

ca no tiene nada en común con el Corán: para leer bastante alto el texto de este libro, hace falta cierto tono de voz, a efecto de poder pronunciar bien las letras, sobre todo alargar las vocales en sus propios sitios, apoyándose más o menos en las letras de prolongación, según el sistema de lectura que se ha adoptado, y cumpliendo con algunas otras condiciones del mismo género. (Eso es lo que concierne al Corán). En cuanto a la melodía musical, ella exige también cierto tono de voz, a fin de poder producir los sonidos con sus respectivas armonías, tal como ya hemos dicho al explicar lo que se debe entender por ese vocablo. Pero, observando las reglas de una de ambas artes, se violan las del otro, pues son dos artes opuestas. Por ello, ante todo, se precisa atenerse a la recitación (salmodiada) del texto coránico, a fin de no exponerse a alterar el sistema de la lectura que los antiguos doctores nos han transmitido. Es por tanto absolutamente imposible emplear simultáneamente la melodía y el modo de recitación adoptado para la lectura del Corán.

La melodía acerca de la cual los discípulos de Malik y los de Shafií no están de acuerdo es de un género totalmente sencillo, género que todo hombre dotado de buen oído capta por disposición natural. Varía entonces los sonidos de su voz observando ciertas concordancias que todo el mundo, músicos y no músicos, es capaz de sentir por igual. Es pues a causa de este género que no están de acuerdo, pero es evidente que uno debe abstenerse de ello en la lectura del Corán y que el imam (Malik) tenía razón. En efecto, la lectura del Corán se lleva a cabo para inspirar humildad, porque dirige nuestros pensamientos hacia la muerte y más allá; no debe servir para proporcionar placeres a personas que procuran la percepción de voces agradables. Tal fue siempre (es decir con un sentimiento de temor respetuoso) como los Compañeros recitaban el Corán, según nos dice la historia.

El Profeta, al pronunciar esta sentencia, «Ha recibido en obsequio uno de los "mizmares" de la familia de David»,[6] no quería hablar ni de los trinos de notas ni de la melodía (propiamente dicha), sino de la belleza de la voz (de alguien), de la manera en que efectuaba la lectura (del Corán), del distinto empleo que realizaba de los órganos bucales para la articulación de las letras, y de la nitidez de su enunciación.

Habiendo expuesto en qué consiste el canto, diremos que éste se produce bastante tarde en toda sociedad civilizada: es necesario que la población se haya hecho numerosa, y que después de haber pasado el periodo en que sólo se procura lo indispensable, trasciende al siguiente en que se intenta satisfacer los menesteres contraídos, y entrar definitivamente en el periodo del bienestar y de lo superfluo, en que se trata de gozar de cuanta manera alcance el ingenio. Solamente en análogas circunstancias el arte del canto halla terreno propicio, porque nadie se ocuparía de él, a menos de hallarse libre de todas las preocupaciones provenientes de las necesidades de la subsistencia. Así, pues, únicamente la gente enteramente desocupada desearía gozar de ello, a fin de multiplicar sus placeres.

Antes de la promulgación del islamismo, el arte del canto estaba muy propagado en las ciudades y metrópolis de los reinos extranjeros. Sus propios soberanos le daban acogida y mostraban por él una gran afición. Eso fue llevado a tal punto que los reyes persas testimoniaban una consideración particular a las personas que cultivaban dicho arte y las recibían en su corte. Les permitían asistir a sus asambleas y reuniones, y cantar en ellas. Tal es el caso todavía al presente entre los pueblos extranjeros de todos los países y todos los reinos.

Los árabes no tenían al principio (en materia de música) más que el arte de la versificación. Componían alocuciones de partes iguales,[7] estableciendo entre ellas una concordancia mutua que se advertía por el número de letras cambiantes y letras

quiescentes[8] que allí se hallaban. Procediendo así, formaban una alocución consistente en varios trozos, de los cuales cada uno tenía un concepto cabal, independiente de conjunciones. Dichos trozos (que se denominan «bait» o verso), armonizan perfectamente con la naturaleza (del espíritu humano), en primer lugar, porque cada uno de ellos constituye una parte distinta, luego a causa de sus concordancias mutuas en lo que respecta a sus términos y sus comienzos, y en seguida, por la nitidez con que transmiten los pensamientos que se quieren comunicar y que se encuentran encerrados en la composición misma de la frase. De tal suerte la poesía fue su afición más predilecta, que mereció entre ellos la distinción más honrosa sobre cuanta otra expresión; señaláronle el más alto grado de la nobleza, por su singularidad en esas armonías recíprocas. Hicieron de ella el códice de su historia, de sus máximas, sus hazañas y sus títulos al lustre; de ella se servían para aguzar su ingenio habituándolo a bien asir las ideas y a emplear los mejores giros de la frase. Desde entonces, han continuado por esa vía. La concordancia ofrecida por las diversas partes (o versos) de un poema y por las letras cambiantes y quiescentes no forma sin embargo apenas una gota de un océano de las concordancias de sonidos, según nos hacen ver los libros de la música.[9] Empero aquellos árabes no se percataban de la existencia de otra armonía que la manifestada por su poesía porque, en esa época, no habían cultivado ninguna ciencia ni conocido ningún arte; no tenían más que una sola ocupación: la práctica de los usos de la vida nómada.

Luego los camelleros se pusieron a cantar para excitar a sus camellos; los jóvenes cantaban también para pasar el rato. Trinaban las voces sobre las notas y formaban modulaciones. Los árabes empleaban el vocablo «guiná» (canto) para indicar el acto de hacer modulaciones cantando versos; para designar la recitación cadenciosa del «Tahlil» (la profesión de la unicidad de Dios) y la manera de salmodiar los versículos del Corán, se ser-

vían del término «tagbir». Abu Ishaq-ez-Zaddjadj[10] explica así el sentido de este término: «Significa "hacer mención del gabir", es decir, de "lo que queda", y designa, por esta razón, las cosas de la vida futura». A veces también, cuando cantaban, establecían una concordancia entre los diferentes sonidos. Este dato ha sido proporcionado por varios autores, uno de ellos, Ibn Rashiq, quien lo inserta en los finales de su «Omda».[11] Llamábase a esta concordancia «sinad». La mayor parte (de sus aires) eran del ritmo denominado «jafif» del cual se sirve en la danza y para marcar el paso cuando se marcha al son del «daff» (pandereta) y del «mizmar» (flauta). Este ritmo excita el ánimo a la alegría y hace despejar los espíritus más serios. Entre los árabes se llamaba «hazadj». De todas las melodías simples, ésta es la primera (y la más fácil); por eso la mente experimenta poca dificultad para aprenderla, sin haberla aprendido; igual como aprende todo lo simple en las demás artes. Los árabes han conservado siempre (esos usos del canto); los habían practicado en los tiempos del paganismo, y a ellos se entregan en su beduinismo.

Al ser promulgado el Islam, se apoderaron de (los más grandes) reinos del mundo y arrebataron la autoridad a las naciones extranjeras por la fuerza de las armas. En aquel entonces eran completamente nómadas y habituados a las privaciones, como todos lo sabemos; pero ya poseían los sentimientos de la religión en toda su lozanía, y esa aversión que ella inspira por las cosas frívolas e inútiles tanto para hacer triunfar la causa de Dios como para proporcionar la subsistencia; por eso abandonaron el canto hasta cierto punto, manteniendo el deleite relativo únicamente en la salmodia del Corán y esa manera de modular los versos, de la cual habían hecho un rito y una tradición. Al sobrevenir el lujo con las comodidades de la vida y las riquezas que provienen del despojo de los pueblos, los árabes se

dejaron arrastrar por los placeres del mundo, el goce del bienestar y la dulzura del reposo.

Los cantantes persas y griegos diseminados entonces en diversas comarcas (varios conjuntos de ellos) aparecieron en el Hidjaz y se colocaron bajo el patrocinio de los árabes. Todos sabían ejecutar el laúd, el tambor, el «maazif» (el arpa) y el mizmar (la flauta). Por consiguiente hicieron oír a los árabes nuevas melodías que éstos adoptaron en el canto de sus poesías. En seguida surgieron en Medina Nashit-el-Farisí, Towais[12] y Saíb Ibn Jather o Djabir,[13] cliente de Abdallah Ibn Djafar.[14] Pues al escuchar éstos as canciones árabes, las aprendieron y modularon tan bien, que adquirieron una gran reputación. Mabad,[15] Ibn Shoraih o Soraidj[16] y sus colegas tuvieron a aquéllos por maestros.

El arte del canto continuó progresando y, bajo la dinastía de los Abbasidas, fue llevado a la perfección por Ibrahim Ibn-el-Mahdí,[17] Ibrahim-el-Mausilí,[18] Ishaq, hijo de éste, y Hammad, hijo de Ishaq. La excelencia de la música bajo esta dinastía, y los bellos conciertos que se efectuaban en Bagdad han dejado recuerdos que persisten aún.

Fue puesto en esa época tanto esmero en las ejecuciones musicales y las diversiones que se creó todo un conjunto de danza, equipado de vestuario, varas[19] y canciones compuestas expresamente para reglar los movimientos de los danzarines. Aquello formó incluso una profesión aparte. Se usaron asimismo otras cosas llamadas «kardj o karradj».[20] Son figuras de madera representando caballos enjaezados, que las danzarinas suspenden de sus hombros. Las colocaban de tal modo para simbolizar a jinetes que corrían al ataque, que batían en retirada y combatían en conjunto. Había todavía otros juegos que practicaban en las bodas, las fiestas, los regocijos públicos y las reuniones de esparcimiento. Todas esas cosas eran muy comunes

en Bagdad y en las demás ciudades de Iraq, y, de allí, se extendieron a otros países.

(Alí Ibn Nafí, apodado) Ziryab, había servido de mozo a los Mausilí.[21] Habiendo aprendido de ellos el canto y la música, destacóse bien pronto, razón que excitó la envidia de aquéllos, al grado que le obligaron a pasar al Magreb. La España de entonces tenía por soberano al emir (Abderrahmán II), hijo de Al Hakam, hijo de Hisham, hijo de Abderrahmán, el primero de los Omeyas que entró en este país. Dicho príncipe recibió a Ziryab con honores extraordinarios: montó su caballo para irlo a encontrar, colmóle de dones, concesiones y pensiones, admitióle en el número de su círculo privado y le asignó un sitio honroso en la corte.[22] El conocimiento de la música, legado por Ziryab como una herencia a España, transmitióse allí de generación en generación, hasta la época de los régulos de Taifas. Una gran oleada de la propia herencia había invadido a Sevilla, y, tras la declinación de esta ciudad, trascendió algo de ella a Ifrikiya y el Magreb, para difundirse en las ciudades de estas comarcas. Un cierto vestigio de ella persiste todavía en estos ámbitos, a pesar de la decadencia de su civilización y la debilidad de sus reinos.

La música es el último arte que se produce en las sociedades civilizadas, porque es superflua y nace cuando el imperio ha llegado a un alto grado de prosperidad. No requiere más que una sola condición: el ocio unido al amor a las diversiones. Es asimismo el primer arte en desaparecer cuando la civilización inicia su ocaso. ¡Dios es omnisciente!

Capítulo XXXIII

LAS ARTES, ESPECIALMENTE LAS DE LA ESCRITURA Y DEL CÁLCULO, ACRECIENTAN EL TALENTO DE LAS PERSONAS QUE LAS EJERCEN

Ya hemos advertido, en este tratado, que, en el hombre, el alma racional existe primero en potencia, y que su paso de la potencia al acto se opera por la adquisición de conocimientos y percepciones, suministrados en primer lugar por las cosas sensibles, y luego por la facultad especulativa. (Ello continúa) hasta devenirse percepción en acto e intelecto puro. A partir de entonces ella es una esencia espiritual, y su ser alcanza la perfección. Mas, para ocasionar ese resultado, se precisa que las diversas especies de conocimientos y (los frutos de) la especulación continuaran aumentando la intelectualidad del alma. Las artes y la facultad de que se sirven suministran siempre un sistema de nociones instructivas,[1] producto de esta facultad; por ello la prudencia que resulta de la experiencia, la facultad que se adquiere por el ejercicio de un arte cualquiera, y la civilización, en su estado cabal, contribuyen todas a acrecentar el intelecto (del alma). La civilización produce ese efecto, porque se integra de una síntesis de artes que sirven, unas, para la economía doméstica, y otras, para acostumbrar al hombre a la vida social, formarle los hábitos y ponerlo en contacto con sus semejantes. La observación de los deberes impuestos por la religión, los preceptos y obligaciones que ella enseña, en fin, todo lo que acabamos de enumerar constituye los sistemas de conocimiento que amplían la inteligencia.

De todas las artes, el de la escritura es el más eficaz bajo esa acepción, porque abarca las ciencias y las materias de especulación, que no se hallan en las demás. La escritura tiene por efecto hacer transportar el pensamiento de la forma de las letras trazadas (sobre el papel) a las palabras enunciadas por la boca, y delineadas en la imaginación, y, de dichas palabras, a las ideas que encierra el alma. El pensamiento pasa, sin detenerse, de indicación a indicación, en tanto se ocupa de lo que está escrito. El alma, habituada a esa actividad, adquiere la facultad de pasar de los indicios a las cosas indicadas, facultad que significa la especulación racional, mediante la cual se obtienen los conocimientos desconocidos. De ahí el alma adquiere la facultad de intelectualizarse, lo que añade todavía a su inteligencia y aumenta su perspicacia e ingenio que el hábito de pasar (de los indicios a las cosas indicadas) le había conferido. Por semejante razón Costes decía de sus empleados de oficina, al verlos tan sagaces y tan hábiles, que eran «divané», es decir, diablos y demonios. De aquí deriva, según dicen, el vocablo «diván», que se emplea para designar una oficina de escribanos. A (la influencia de) la escritura podemos añadir la del cálculo, puesto que este arte consiste en operar con los números reuniéndolos y separándolos, lo cual requiere gran atención a los indicios que allí se presentan. El alma se habitúa igualmente con estas prácticas a inferir los indicios y ejercer su facultad especulativa, o sea, hacer acto de inteligencia. Mas, en todo caso, ¡Dios mejor lo sabe!

LIBRO SEXTO

DE LAS CIENCIAS Y DE SUS DIVERSAS ESPECIES; DE LA ENSEÑANZA, DE SUS MÉTODOS Y PROCEDIMIENTOS Y DE TODO LO QUE A ELLO SE RELACIONA. ESTE LIBRO COMIENZA POR UNA INTRODUCCIÓN Y CONTIENE (VARIOS CAPÍTULOS) ACCESORIOS

La introducción[1] trata de la reflexión, facultad que distingue al hombre de los demás animales, lo induce a trabajar para su subsistencia con la cooperación de sus semejantes, dirige su atención hacia el Ser Supremo, que debe adorar, y hacia las comunicaciones que los profetas han traído de parte de Dios. Pues por ese don de la reflexión Dios ha colocado al hombre en condiciones de reducir a todos los animales a su autoridad y someterlos a su poder; igualmente por el mismo don le aseguró la superioridad sobre la mayor parte de los seres creados.

De la reflexión

Dios ha distinguido al hombre de entre todos los demás animales en concederle la reflexión, facultad que señala el comienzo de la perfectibilidad humana y consuma la nobleza de la especie, garantizándole la supremacía sobre (casi todos) los seres. (Para comprender la naturaleza de ello), es preciso saber que la percepción es el acto por el cual el ser perceptivo percibe en sí mismo lo que está fuera de él. De todos los seres creados, los animales son los únicos que gozan de esta facultad: perciben los objetos exteriores mediante los sentidos externos de que Dios les ha dotado. Poseen de estos cinco: el oído, la vista, el olfato, el gusto y el tacto. El hombre posee, además, la facultad de la reflexión, la que, colocada detrás de los sentidos, le proporciona la percepción de lo que se halla fuera de él. Eso se efectúa por medio de ciertas potencias, las cuales, situadas en los ventrículos del cerebro, aprehenden las formas de las cosas sensibles, las retornan al entendimiento y les dan, por abstracción, otras formas. La reflexión, obrando detrás de los sentidos, opera sobre esas formas; es ella y el acto del entendimiento los que las retornan para descomponerlas y combinarlas, y eso es lo que Dios ha designado por el vocablo «afida» (corazones) en

aquel pasaje del Corán (sura XVI, vers. 80): «Dios os dio la vista, el oído y el corazón». Fuad, singular de «afida», designa aquí la reflexión.

Esta facultad tiene varios grados (de intensidad): en el primero, facilita la inteligencia de las cosas exteriores que se presentan en un orden natural o convencional,[2] de manera que el hombre pudiera ocasionar, por su propia potencia, el resultado que desea obtener. Este género de reflexión se integra, en gran parte, de conceptos o simples ideas, y se llama «inteligencia discerniente». El hombre, ayudado por ella, se proporciona las cosas que le son útiles, como los alimentos, y evita lo que le pueda hacer mal. La reflexión del segundo grado enseña las opiniones recibidas y las reglas de conducta que el hombre debe observar en sus transacciones y en el gobierno de seres de su especie, y, en gran parte, se compone de afirmaciones (o proposiciones) cuya exactitud es gradualmente verificada por la experiencia. Se designa este género de reflexión con el nombre de «inteligencia experimental». En el tercer grado, la reflexión encuentra el conocimiento real o hipotético de las cosas que ella busca detrás de los sentidos y sobre el cual no puede obrar directamente. Ésta es la «inteligencia especulativa». Consiste en conceptos y afirmaciones, combinados de una manera enteramente particular; según ciertas condiciones especiales, y suministrados por otros conocimientos diferentes de la clase de conceptos o de afirmaciones. Combinando en tal caso estos conocimientos con otros, prodúcense todavía otros nuevos.

En último resultado, forma una idea exacta de las cosas existentes según sus especies, sus clases y sus causas primarias y secundarias. Es así cómo por medio de la reflexión (el alma) logia completar su naturaleza y devenir una inteligencia pura y un espíritu, perceptivo. Eso es lo que se llama la «realización de esta cualidad» que se denomina humanidad.

El intelecto no puede abarcar toda la categoría de las cosas sin la ayuda de la reflexión

El mundo (o categoría) de los seres se compone de esencias puras, tal como los (cuatro) elementos y sus impresiones, y los tres reinos que de allí derivan: el mineral, el vegetal y el animal. Todo lo que acabamos de enumerar está dentro de la dependencia de la potencia divina. El mundo de los seres encierra aún las acciones hechas por los animales con intención y por medio de una potencia que han recibido del Creador. Entre dichas acciones, las de la especie humana guardan coherencia y regularidad, en tanto las de los demás animales se efectúan sin regla y sin orden, pues mediante la reflexión se percibe el orden natural o convencional de los hechos. Para hacer que una cosa tenga lugar se precisa conocer las causas primeras y secundarias así como las condiciones necesarias para su producción; en una palabra, se precisa conocer los principios de donde deriva, porque las cosas se presentan siempre en un orden y una conexión regulares. Ningún efecto puede tener lugar sino a consecuencia de su principio, porque lo que es el primero no podría ser el último, y lo que es el último no podría preceder al primero. Esos principios toman con frecuencia su origen de otros principios y no se manifiestan sino a consecuencia de éstos. A veces hay una causa superior a la que es necesario remontar; otras veces, la causa inmediata forma el punto de suspensión. Cuando se llega a la causa final, que puede ser de segundo grado, de tercero, e incluso de un grado más elevado, se inicia el acto que debe conducir al resultado deseado, y se parte de la causa más elevada a la que la reflexión ha podido alcanzar. Luego se recorren sucesivamente las causas secundarias, hasta el último principio del cual el pensamiento se había preocupado primero. Así, por ejemplo, el hombre que quiere hacer un tejado para cubrirse piensa en primer lugar en un muro, que debe

sostener ese tejado, luego en las bases, sobre las cuales dicho muro debe elevarse. Aquí el acto de la reflexión no va más lejos, pues el hombre comienza por poner las bases; en seguida construye un muro, luego termina su obra instalando el tejado. La misma idea se halla expresada en esta máxima: «El comienzo del acto es el final de la reflexión, y el comienzo de la reflexión es el final del acto». De hecho, el hombre no puede obrar de una manera cabal sobre lo que está fuera de él, a menos que emplee la reflexión para reconocer el orden y la conexión de las causas, puesto que las unas dependen de las otras. Solamente así puede iniciar el acto. La reflexión parte del último de los efectos, aquel en que se termina el acto, y se detiene en el primero, en el cual el acto debe comenzar, pues por el descubrimiento de esa ordenación de principios y causas los hombres han podido dar a sus acciones coherencia y regularidad. Los otros animales obran sin cohesión, porque carecen de la reflexión, única facultad por la que el agente pueda descubrir el orden del procedimiento que debe seguir. En efecto, los animales de clases inferiores no logran percepciones más que por la vía de los sentidos, percepciones aisladas y privadas de la concatenación que sólo la reflexión habría podido darles. En el mundo de los hechos, los actos que se realizan con coherencia son los únicos que tienen importancia; los actos efectuados sin regla son de una índole muy inferior, y es en esta última clase en que se colocan los de los animales. De ahí resulta que el hombre puede sujetar a los animales, actuar sobre lo que está comprendido dentro del mundo de los hechos, extender su dominio sobre los seres y someterlos a su voluntad. Eso es lo que significa la «lugartenencia» a la que Dios ha hecho alusión en sus palabras (Corán, sura II, vers. 30): «Voy a instituir un vicario en la tierra».

La facultad reflexiva de la que venimos hablando pertenece exclusivamente al hombre y le distingue de todos los demás

animales. Cuanto más abarca la reflexión a una sucesión regular de causas y efectos, tanto más la verdadera naturaleza humana se desenvuelve. Hay hombres capaces de descubrir dos eslabones en una serie de causas y efectos; otros pueden captar tres, pero son incapaces de ir más lejos. Otros aún pueden seguir una serie de efectos hasta el quinto o sexto resultado; por eso en éstos la cualidad distintiva de humanidad está más desarrollada que en los demás. Obsérvese a dos jugadores de ajedrez: uno prevé los terceros, e incluso los quintos resultados de una jugada, y eso, porque se suceden en un orden ajustado. Su adversario, cuya mente es de menos alcance, no ve tan lejos. Este ejemplo, lo confieso, no está del todo justo: jugar bien el ajedrez es una habilidad adquirida; en cambio, conocer la concatenación de las causas y efectos depende de una disposición natural. Puede, sin embargo, servir a aquel que quiere darse cuenta de los principios que acabamos de exponer. Dios ha creado al hombre y le ha dotado de superioridad sobre la mayor parte de las criaturas.

De la inteligencia experimental y de la manera de que se produce

«El hombre es citadino por naturaleza».[3] Esta máxima, bien conocida de las personas que han oído explicar los libros de los filósofos, es empleada por ellos en el capítulo que demuestra la realidad de la profecía, etc. La voz «citadino» deriva de «ciudad», término que se emplea para designar la reunión de los hombres en sociedad. La máxima precitada da a entender que un hombre aislado no podría vivir ni realizar su existencia completa, a menos de estar con sus semejantes. En efecto, un hombre solo es incapaz de obtener la plenitud de la existencia y de la vida; por ello la naturaleza le obliga a buscar el concurso

de sus prójimos a fin de proporcionarse las cosas de que tiene necesidad. Ese concurso, obtenido necesariamente por un acuerdo previo, concluye en combinar los esfuerzos y todo lo que de allí deriva. Establecido luego para imprimir una dirección única a las actividades de los hombres, puede dar lugar a querellas y disputas. Entonces se suscitan los sentimientos de aversión y de afecto, de amistad y de odio, lo cual, entre los pueblos y las tribus, ocasiona la guerra o la paz. De cualquier modo que ello suceda, nada semejante se muestra entre los animales, que viven abandonados a sí mismos: esa característica sólo se halla en la especie humana, gracias a la benevolencia de Dios, que le ha concedido la facultad de ajustar sus acciones por medio de la reflexión, como dejamos asentado. El Creador ha implantado en los hombres esta potencia reguladora; la ha hecho incluso fácil de manejar, a fin de que la utilicen para instituir su organización política y judicial. Ella los impulsa a huir del vicio para adoptar la virtud, y los aleja del mal para acercarlos al bien tan pronto como hayan aprendido, por la experiencia y el hábito, a prever las consecuencias, buenas o malas, de sus acciones. He ahí, pues, lo que distingue a los hombres de los demás animales.

En el hombre, los frutos de la reflexión se notan en la manera que regla sus acciones a efecto de apartarlos de lo que podría implicar consecuencias nocivas. Las nociones que conducen a ese resultado no están completamente fuera del dominio de los sentidos, y, para aprehenderlas, no hay menester de profundas búsquedas: derivan de la experiencia, y por la experiencia misma se aprenden. Son ideas particulares que dependen de objetos sensibles y cuya exactitud o falsedad se muestra prontamente en la aplicación; asimismo, por la aplicación se consigue apreciarlas. Cada individuo las recoge según sus medios y conforme a la experiencia que ha adquirido en sus relaciones con sus semejantes. Llegado de ese modo, a saber lo que debe hacer

y lo que debe evitar, obtiene, en frecuentando a los hombres, la aptitud de vivir en sociedad. El que pasa su vida conviviendo con sus semejantes adquiere sucesivamente todas las nociones útiles.

Los resultados de la experiencia no pueden lograrse sino con el tiempo; pero muchas personas tienen de Dios la ventaja de poderlos asimilar en un lapso más corto del que normalmente requieren. Instruyéndose cerca de sus parientes, de sus preceptores y de los ancianos, recogen abundantes nociones y las retienen en la memoria, lo cual les ahorra la necesidad de estudiar largo tiempo la correlación de los hechos, a fin de sacar las conclusiones. El que no posee esos conocimientos, que no los ha obtenido del prójimo, o que ha descuidado de aprovechar las enseñanzas y los buenos ejemplos que se le han ofrecido, no podrá instruirse en ellos sino por una larga aplicación. Quizá se empeñe en una materia que no le es familiar y la aborda sin método. Los conocimientos que adquiere de este modo y los principios que adopta para guiarse en sus relaciones sociales descansan sobre una base falsa y presentan numerosas faltas; por eso no podrá apenas colocarse en estado de abrir paso entre sus semejantes. Es así como entendemos el proverbio bien conocido: «El que no ha sido instruido por sus mayores, tendrá al tiempo por preceptor». Quiero decir: la persona que no ha aprendido el decoro social de sus padres, o bien de sus preceptores y maestros, que viene a ser lo mismo, es inducida por la naturaleza a instruirse observando los sucesos cotidianos; por tanto, el tiempo le sirve de preceptor. Eso es una consecuencia inevitable del impulso dado por la conciencia natural de la necesidad en que uno se encuentra de hacerse ayudar por sus semejantes. He ahí (cómo se forma) la inteligencia experimental: se verifica posteriormente a la inteligencia discerniente, facultad de la que proceden las acciones del hombre, como hemos dicho.

«La inteligencia especulativa» se desenvuelve a resultas de las otras. No trataremos de explicar su naturaleza en esta obra, porque los hombres versados en las ciencias (especulativas) se han encargado ya de esta tarea. «Dios os creó el oído, la vista y la razón. ¡Cuán poco se lo agradecéis!». (Corán, sura XXIII, vers. 78).

De la naturaleza de los conocimientos humanos y de los de los ángeles

Tenemos en nosotros mismos la convicción íntima y positiva de que existen tres mundos (o categorías de seres), el primero de los cuales es el mundo evidente. Nos percatamos de éste mediante las impresiones recogidas por los sentidos, mediante la percepción que poseemos en común con los otros animales. La reflexión, facultad privativa del hombre, nos muestra de la manera más positiva la existencia del alma humana (nos la hace saber) por medio de los conocimientos adquiridos y encerrados en nuestro interior, conocimientos más elevados que los que provienen de los sentidos. He ahí pues el mundo superior al mundo sensible. El tercer mundo está encima de nosotros y se advierte por las impresiones que causa en nuestros corazones, es decir, en las voluntades e inclinaciones que nos mueven a obrar. Nos percatamos así de la existencia de un agente que nos hace proceder y que está en un mundo encima del nuestro; ese es el mundo de los espíritus y de los ángeles. Allá se encuentran las esencias (es decir, los seres) que, a pesar de la diferencia que hay entre ellos y nosotros, se perciben por las impresiones que hacen en nosotros. Se alcanza a veces a ese mundo superior y espiritual así como a las esencias que contiene; la visión (espiritual) y lo que experimentamos durante el sueño pueden conducirnos allá. En el sueño se perciben cosas de las cuales uno ni

sospechaba en el estado de vigilia y en seguida se encuentran justificadas por los acontecimientos. Se advierten allá verdades provenientes del mundo de la verdad. En cuanto a los «sueños confusos»,[4] son figuras depositadas por la percepción en el interior de la imaginación y en medio de las cuales la reflexión se retorna y actúa, mientras estén desligadas de la influencia de los sentidos. Esa es la prueba más clara que podamos ofrecer en favor de la existencia del mundo espiritual, mundo que comprendemos solamente de una manera general, sin conocer las particularidades.

Los filósofos teólogos han pretendido indicar las clases y la ordenación de las esencias pertenecientes al mundo espiritual, esencias que ellos llaman «inteligencia»;[5] pero lo que dicen al respecto no contiene nada cierto. En efecto, sus pruebas especulativas no satisfacen la condición exigida para que estas pruebas sean válidas. Ellos mismos han puesto esta condición en sus tratados de lógica, diciendo: «En una demostración especulativa, las proposiciones deben ser primitivas (es decir, de primeros principios o axiomas) e inteligibles por sí mismas». Ahora bien, la verdadera naturaleza de las esencias espirituales es desconocida; por tanto nada puede probarse respecto a ellas. No hay ningún medio de apercibir las subdivisiones de dichas esencias,[6] exceptuadas las indicaciones que hallamos en la ley revelada y cuya claridad, así como su certidumbre, están reconocidas por la fe. De esos (tres) mundos, el del hombre es el más próximo a nuestra comprensión, porque su existencia está confirmada por nuestra convicción íntima que deducimos de nuestras percepciones corporales y espirituales. El hombre participa con los demás animales del mundo de los sentidos; participa del mundo de la inteligencia y del de los espíritus con los ángeles, cuyas esencias son de la misma especie que la suya; esencias despojadas de materia y de corporeidad y constituyen una inteligencia pura en la que se encuentran reunidos el inte-

lecto, el agente intelectual y el objeto del intelecto. La naturaleza verdadera de estos seres consiste entonces, por decirlo así, en perceptividad e intelecto; los conocimientos que poseen son siempre presentes (en su entendimiento) y concuerdan, por su índole, con las cosas conocidas, y eso, de una manera perfectamente precisa y sin la menor desarmonía.

En el hombre, el conocimiento es la adquisición de la forma del objeto conocible. Recibe esa forma en su esencia, donde jamás había estado antes; por eso todo lo que el hombre sabe se compone de conocimientos adquiridos. La esencia a la que llegan las formas de los seres de las que se toma conocimiento es el alma, substancia hílica o hilética que se reviste de la forma existencial, a medida que recoge las formas de las cosas conocibles. La existencia del alma alcanza la perfección, tanto en materia como en forma, en el momento de la muerte del cuerpo. Todo conocimiento que el alma procura obtener es, ya una afirmación, ya una negación; se proporciona la una o la otra sirviéndose del término (medio) que enlaza los dos extremos.[7] Cada conocimiento que se obtiene ha menester de ser justificado por su concordancia (con la veracidad); y, en el momento mismo que queda esclarecido por un procedimiento artificial, la demostración, no se apercibe sino a través de un velo. La demostración es por tanto bien diferente de la intuición que existe en los ángeles. A veces aquél velo se encuentra recogido y la conformidad del conocimiento (con la realidad) se muestra claramente a la facultad perceptiva. El hombre es, pues, ignorante por naturaleza; ello se manifiesta en la incertidumbre que afecta a todas sus nociones. Lo que el hombre sabe le viene por la vía de la adquisición y por el empleo del arte. En efecto, los conocimientos que procura por medio de la reflexión no se obtienen sino observando las condiciones impuestas por el arte (de la lógica).

El velo precitado no puede ser recogido sino por medio de ejercicios espirituales, sea que uno se valga de invocaciones, la mejor de las cuales es el ruego para apartar la impureza y el pecado, sea que se abstenga de cosas que dan satisfacción a los apetitos importunos (del cuerpo), y es mediante el ayuno que ello se consigue con mayor seguridad, sea, todavía, que uno se vuelva hacia Dios con toda la fuerza de su alma. «Dios enseñó al hombre lo que no sabía». (Corán, sura XCVI, vers. 5).

Sobre los conocimientos adquiridos por los profetas

Es sabido que los hombres de esta clase experimentan accesos de una excitación divina totalmente ajena a los impulsos y al carácter de la naturaleza humana. La tendencia que les mueve hacia el Señor excede al poder humano por la perceptividad que da a estos hombres (favorecidos) y por la influencia que ejerce sobre ellos alejándolos de la concupiscencia, de la cólera y de todas las pasiones que dependen del cuerpo. El profeta, al estar desligado de todo lo que interesa al hombre, se limita a lo estrictamente necesario y se entrega a las prácticas de la elevada devoción. Lleno de piedad, exalta la gloria de Dios todo cuanto pueda entenderla; anuncia a los hombres las revelaciones que ha recibido en sus momentos de excitación y que deben servir para guiarlos. En esto los profetas siguen todos la misma senda, y mantienen una conducta idéntica, conducta que les es habitual, que no varía nunca y que puede ser considerada como el resultado de una disposición que les es innata.

Ya hemos hablado de la revelación[8] en el capítulo que trata de los hombres que poseen la facultad de apercibir las cosas del mundo invisible, y hemos advertido que el universo, con todas sus categorías de seres, tanto simples como compuestos, está arreglado naturalmente en un orden regular, desde lo alto de la

escala hasta abajo; que esas categorías tocan inmediatamente unas a otras, y que los seres[9] colocados en el extremo límite de cada categoría están predispuestos por su naturaleza a convertirse en otros seres haciendo parte de la categoría contigua, sea del lado superior, sea del lado inferior. Tal sucede con los cuatro elementos simples y materiales; igual con la datilera y la vid, las que, estando colocadas sobre el extremo confinante de la categoría de las plantas, tocan a la de los animales, allí donde se hallan las ostras y los caracoles. Citamos también al mono, animal que reúne la destreza a la perceptividad, y que coincide con el hombre, ser dotado de reflexión y de prevención, disposición a consecuencia de la cual los extremos de cada categoría tocan a los de las categorías contiguas, y designadas con el término «ittisal» (comunicación, contacto).

El mundo espiritual está situado encima de nosotros: la percepción y la voluntad, facultades que tenemos de él y que dejan en nosotros huellas profundas, bastantes para demostrar la existencia de dicho mundo. Los seres del mundo espiritual se integran de percepción pura y de inteligencia neta. Es, pues, el mundo de los ángeles.

Resulta necesariamente de lo que hemos expuesto que el alma del hombre posee una disposición innata a despojarse de la naturaleza humana para revestirse de la de los ángeles y devenir un ángel en realidad durante un solo instante, un momento tan rápido como un parpadeo de ojo.[10] En seguida vuelve a la índole humana, al cabo de haber recibido, en el mundo de los ángeles, un mensaje que debe llevar a sus semejantes de la especie humana. He ahí lo que significan las palabras «revelación y discurso de los ángeles».

Todos los profetas han sido creados con esa disposición; les es, por así decirlo, una cualidad ingénita. Al despojarse de la humanidad, experimentan dolores y emiten gemidos, como todos sabemos. Los conocimientos que recogen durante aquel es-

tado de exaltación se obtienen por un vistazo dilecto y por la intuición; ningún error ni ningún defecto puede inmiscuirse en ellos. Por su propia esencia concuerdan con la verdad, porque el velo que ocultaba a los profetas el mundo invisible ha estado levantado, de suerte que puedan contemplarlo directamente. Cuando han salido de este estado para volver a la condición humana, los conocimientos que allá adquirieron no pierden nada de su claridad durante el trayecto. Estos hombres, animados por un ardor que les es peculiar y que los transporta al mundo espiritual, trasládame allá varias veces hasta que hayan podido cumplir su misión y conducir a sus pueblos por el buen camino. Dios ha dicho (en nombre de su Profeta): «Soy tan sólo un mortal como vosotros. Me ha sido revelado que vuestro Dios es un Dios único. ¡Consagraos, pues, a Él e implorad perdón!». (Corán, sura XLI, vers. 6).

Recomendamos este versículo a la consideración del lector y le rogamos rever lo que liemos dicho al principio de esta obra,[11] al tratar de diversas clases de personas que son capaces de recoger conocimientos en el mundo invisible. Allí encontrará una explicación clara y satisfacicnte de esta materia, pues la hemos examinado con todo detalle. ¡Dios nos asista con su bondad y gracia! El hombre es ignorante por su naturaleza; lo que sabe consiste en conocimientos adquiridos.[12]

Al comenzar estos capítulos, dijimos que el hombre pertenece al género animal, y que se distinguía de los otros animales por la reflexión. Esta facultad, que le viene de Dios, se llama «inteligencia discerniente», mientras hace al hombre capaz de poner coherencia en sus acciones; denomínase «inteligencia experimental», cuando le permite asimilar las opiniones de sus semejantes y lo que miran como bueno o como malo; finalmente llámasele «inteligencia especulativa», cuando dispone al hombre mismo a formarse una idea correcta de las cosas que existen, tanto de las que tiene a la vista como de las que no ve.

La reflexión no se presenta al hombre antes de que su animalidad sea enteramente constituida; ella se muestra entonces como inteligencia discerniente. Antes de ese momento, el hombre se halla absolutamente desprovisto de conocimientos y debe ser considerado como un simple animal, puesto que su existencia empieza por una gota de esperma, un crúor de sangre y un óvulo.[13] Los conocimientos que le sobrevienen a continuación proceden de dos fuentes que Dios ha puesto a su disposición y que son la percepción de los sentidos y la influencia del corazón, es decir, la reflexión. El Altísimo, queriendo reprocharnos sus beneficios, ha dicho: «Os ha dado (es decir, Dios) el oído, la vista y la razón».

En tanto que el hombre esté en el primer periodo de su existencia y que no haya obtenido aún la reflexión discerniente, no es más que materia hílica o hilética, puesto que no sabe absolutamente nada. Luego la forma (de humanidad) se consuma por las nociones adquiridas mediante los instrumentos que se encuentran a disposición del hombre; solamente entonces la humanidad alcanza la perfección de su ser. Considerad la frase que Dios dirigió a su Profeta al comenzar a suministrarle las revelaciones: «¡Lee! ¡En el nombre de tu Señor que todo lo creó! Creó al hombre de crúor: Proclama: Que tu Señor es el más generoso, que enseñó el uso del cálamo. Que enseñó al hombre lo que no sabía». (Corán, sura XCVI). Esto significa que la Divinidad permitió al hombre adquirir los conocimientos que no poseía en la época en que era un cuajaron de sangre y un pedazo de carne. Observamos por la naturaleza del hombre y por la esencia de su ser que, en él, la ignorancia era al principio total (literal, «esencial») y que su saber consiste en nociones adquiridas. Los sanos versículos que acabamos de citar y que forman el comienzo de las revelaciones (hechas a nuestro Profeta) indican la misma cosa: recuerdan al hombre, bajo la forma de un reproche, el primero de los diversos periodos de su exis-

tencia, es decir, la humanidad en el estado de su formación y en el estado durante el cual ella adquiere los conocimientos. Y «Dios ha poseído siempre la sapiencia y la omnisciencia».

CAPÍTULO I

LA EXISTENCIA DE CIENCIAS Y DE ENSEÑANZAS EN EL ESTADO CIVILIZADO ES UN HECHO CONFORME A LA NATURALEZA

EL HOMBRE posee en común, con los demás animales, las facultades de los sentidos, del movimiento y de la nutrición; como ellos también tienen necesidad de un abrigo, etc. Se distingue de ellos por la reflexión, facultad que le conduce a encontrar los medios de vivir, y a proporcionárselos con el concurso de sus semejantes. Lo lleva asimismo a la vida social, estado que dispone a los hombres a ayudarse mutuamente, a aceptar lo que los profetas les anuncian de parte de Dios, a conformarse a ello en sus acciones y procurar su salvación en la otra vida. El hombre reflexiona siempre en esas materias; no deja de pensar en ellas, ni por un solo instante; ni aun durante un segundo, tan rápido como el vuelo del pensamiento, que es más veloz todavía que el parpadeo de un ojo, pues de la reflexión provienen las ciencias y entre ellas las artes de que ya hemos hablado. A causa de ella y de la disposición ingénita los hombres e incluso los otros animales son inducidos a buscar lo que su naturaleza exige, el hombre (yo leo «al-insan», en lugar de «fikr») desea lograr las nociones de que carece. Por ello se dirige a quien le supera en el saber, en conocimientos o perceptividad, o bien toma esas nociones de una persona que halle, y que las hubiera recibido (por la vía de tradición) de los profetas que han existido antes que él. Aprende esas instrucciones, y se esmera en recogerlas y entenderlas. En seguida encauza su reflexión y su facultad especulativa hacia una verdad (una cosa real) cualquiera,

y examina, uno a uno, los accidentes que sobrevienen a la esencia de dicha verdad; persevera en ello hasta adquirir, como una facultad, el conocimiento de esos accidentes. Entonces lo que él ha descubierto acerca de esa materia constituye una ciencia *sui generis*. Como los hombres de la nueva generación aspiran a conocer esos hechos y se apresuran a aprenderlo, surge de ahí la enseñanza de esta rama de conocimientos. De aquí se ve que las ciencias y la enseñanza son naturales a la especie humana.

Capítulo II

LA ENSEÑANZA HACE PARTE DE LAS ARTES

La habilidad en una ciencia, la destreza en su manejo y el dominio de la misma, requieren la posesión de la facultad de abarcar las bases y los principios sobre los cuales esa ciencia se fundamenta, demandan el estudio de los problemas que con ella se vinculan y deducir de los fundamentos todas las ramificaciones. No es factible lograrse la habilidad en una rama del saber mientras no se posea la facultad de que hablamos y a la cual no hay que confundir con la de entender y retener. Hallamos a veces que un problema de una ciencia es comprendido igualmente bien por un hombre versado en la materia como por un simple iniciado, por un sabio erudito y por un hombre del pueblo, que no ha recibido instrucción alguna. Pero la facultad en cuestión es propia del sabio y del hombre instruido; ningún otro la posee, y eso muestra que debemos considerarla como enteramente diferente del entendimiento. Ahora bien, todas las facultades adquiridas son corporales, sea que tengan su centro en el cuerpo o bien en el cerebro, como las de la reflexión y del cálculo; y, puesto que todas las materias corporales son sensibles,[1] sólo pueden captarse por medio de la enseñanza. Por eso, entre los pueblos de todos los países y en todas las generaciones, se atiene a que, para cada ciencia y cada arte, el sistema de enseñanza sea basado en la autoridad y ejemplo de algún doctor renombrado. Las diferencias que existen entre los diversos sistemas de enseñanza en lo que se refiere a los términos técnicos prueban que la enseñanza misma forma parte de las artes. En efecto, los maestros más ilustres en cada ciencia

tienen cada uno una terminología particular, tal como se observa además entre los profesores de todas las artes, pues los términos técnicos no hacen parte de la ciencia; porque, de lo contrario, todos los maestros tendrían un solo y mismo sistema de terminología. Véase qué diferencias existen entre los términos empleados por los antiguos y los adoptados por los modernos en la enseñanza, ya sea de la teología escolástica, o de los principios fundamentales de la jurisprudencia, o ya sea, en fin, de la gramática árabe o del derecho. Igual acontece con todas las ramas del saber que uno pretenda estudiar: cada maestro se sirve de una terminología distinta. Ello demuestra que las diversas terminologías empleadas en la instrucción constituyen otro tanto de artes, aunque la ciencia sea una y la misma.

Establecidos esos principios, diremos que la buena tradición en lo que concierne a la práctica de la enseñanza casi ha desaparecido al presente en los países de Occidente, resultado producido por la despoblación de estos países, por la ruina de las dinastías que aquí habían reinado, y por una consecuencia ineludible de ese estado de cosas, a saber: la pérdida total de las artes que en estos ámbitos florecieran antaño. Hemos expuesto anteriormente que esta consecuencia es inevitable.[2] En la época en que Kairuan y Córdoba eran las metrópolis del Magreb y de España, respectivamente, la civilización de ambas alcanzó grandes desarrollos, las ciencias y las artes tuvieron amplios incrementos y semejaban un océano desbordante. Una larga serie de siglos y la influencia de aquélla civilización, que predominaba en dichas ciudades, permitieron a la enseñanza tomar profundo arraigo. Mas la decadencia de esas urbes ocasionó la ruina casi total de la instrucción en los países del Occidente.

En el primer periodo de la dinastía de los Almohades, el arte de enseñar ya había desaparecido, salvo en Marruecos, donde se conservaban todavía algunos principios que se habían recibido de las mencionadas capitales. Pero la civilización de la vi-

da urbana no tuvo la fuerza de echar raíces en Marruecos, debido a que el reino almohade, en la primera etapa de su existencia, estaba integrado por un pueblo imbuido de las costumbres del nomadismo, y que su iniciación fue muy pronto seguida de su fin, lo cual impidió que los hábitos de la vida urbana se afirmaran en este pueblo, excepto poca cosa.

Hacia mediados del siglo VII, cuando el gobierno almohade fue derrocado en Marruecos,[3] un cadí, llamado Abul Qasim Ibn Zaitun, dejó Ifrikiya, y, habiéndose ido a Oriente, encontró allí a los discípulos[4] del imam Ibn-el-Jatib,[5] y se instruyó bajo su dirección. Al cabo de estudiar su método didáctico y adquirir una gran idoneidad en las ciencias racionales y tradicionales, retornó a Túnez con un vasto acervo de conocimientos y un excelente sistema de enseñanza. Abu Abdallah Ibn Shoaib, miembro de la tribu bereber de los Dokkala, siguiple de cerca. Había salido del Magreb para visitar el Oriente y tomar cursos de los profesores de Egipto; y en seguida regresó a Túnez, donde fijó su residencia. Las clases que éste impartió aquí fueron muy instructivas. Así pues, la juventud tunecina hizo sus estudios bajo la dirección de estos dos profesores. El sistema pedagógico enseñado por ambos se transmitió de generación en generación, y, al llegar finalmente al cadí Mohammad Ibn Abd-es-Salam, comentador de las obras de Ibn-el-Hadjib, lo pasó a su vez a sus discípulos. El propio sistema fue llevado de Túnez a Telmosan o Telmcen por Ibn-el-Imam[6] y sus discípulos. Este doctor había estudiado con los mismos maestros y en las mismas aulas con Ibn Abd-es-Salam. Se encuentran todavía discípulos de éste en Túnez, y de Ibn-el-Imam en Telmosán, pero son tan poco numerosos que se teme ver pronto interrumpida la tradición de la enseñanza introducida por aquellos maestros.

Hacia fines del propio siglo VII, un miembro de la tribu (bereber) de Meshdalí o Mecheddala, llamado Abu Alí Nasir-ed-Din, salió de la comarca de Zuaua[7] rumbo al Oriente, en don-

de hizo estudios bajo la dirección de los antiguos discípulos de Abu Amr Ibn-el-Hadjib. Habiendo aprendido a fondo su sistema de enseñanza y continuado, con Shihab-el-Din Alqirafí,[8] los mismos cursos académicos, se hizo muy sabio en las ciencias racionales y tradicionales. Regresó al Magreb con un amplio acervo de ciencia, y establecióse en Bujía, donde sus discípulos conservan aún la tradición de su excelente plan didáctico. Parece que uno de sus alumnos, llamado Amran-el-Macheddalí, fue a radicarse en Telmosán y allí divulgó el método pedagógico seguido por su maestro, pero apenas quedan en la actualidad en Bujía y Telmosán algunos discípulos de la escuela de Nasir-ed-Din.

Desde la ruina de la enseñanza en Córdoba y Kairuan, Fez y las demás ciudades del Magreb han carecido de todo método docente que sea regular. Las buenas tradiciones al respecto se han perdido, de suerte que se ha dificultado en estos ambientes adquirir la facultad de encauzar hábilmente los estudios científicos. La manera más fácil de conseguirla sería tratar de desanudar la lengua, sosteniendo diálogos y discusiones sobre cuestiones científicas. Este es un medio que aproxima a su índole, y que proporciona su finalidad. Se ve a muchos estudiantes que, después de haber pasado una gran parte de su vida apegados asiduamente a los cursos de enseñanza, guardar silencio (cuando se discute un tema científico) y no tomar parte alguna en la conversación. Se empeñan más que lo necesario en cargar la mente (de nociones diversas), pero no obtienen nada útil en lo que atañe a la facultad de hacer valer sus conocimientos o de enseñarlos. Si vos examinarais a los estudiantes que creen haber alcanzado la meta, hallaréis que, en ellos, esa facultad no responde a la amplitud de su saber, ya sea que tomen parte en una discusión literaria, o una conversación, o ya sea que emprendan la enseñanza. Este defecto proviene de la instrucción deficiente que han recibido y de la interrupción de la buena

tradición (académica). Por lo demás, es preciso convenir que estos estudiantes aprenden y memorizan mucho más que otros, ventaja que se debe a su gran aplicación y a la idea de que, para adquirir la facultad científica, basta repletar la memoria. Esta idea es, sin embargo, enteramente falsa. Para demostrar hasta qué punto (el uso de aprender de memoria) es llevado en el Magreb, diremos que el tiempo que los estudiantes deben permanecer en los colegios está fijado en dieciséis años, mientras que en Túnez no es más que cinco. Esta última cifra es la mínima usualmente: se supone que son necesarios a lo menos cinco años de estudio para que un alumno pueda obtener la facultad científica que significa el objeto de sus anhelos, o perder la esperanza de alcanzarla. La prolongación de ese espacio de tiempo se ha hecho necesaria en el Magreb, durante las últimas centurias, a causa de la dificultad (de adquirir allí la repetida facultad, dificultad) que resulta únicamente de la imperfección del sistema didáctico.

En España, se han desaparecido los vestigios de la enseñanza académica y los habitantes ya no se ocupan de profesiones científicas. Ello se debe a la mengua de la civilización musulmana, la que, en este país, había refulgido durante varios siglos. Allí no se encuentra ningún rastro de estudios, a excepción del de la lengua árabe y de las bellas letras. Se limita a cultivar estas ramas del saber, de las cuales se ha conservado el método de la enseñanza tradicional, y gracias a esta última circunstancia que estas dos ciencias se han mantenido en España.

Del estudio de la jurisprudencia no queda en España sino apenas un vago recuerdo, una sombra de la realidad; en cuanto al de las ciencias racionales, ni siquiera el recuerdo, ni la mínima huella. Esto debe atribuirse a la interrupción de la tradición didáctica, a consecuencia del declive de la civilización y del avance del dominio cristiano. Un pequeño número de musulmanes, que permanecen en el litoral hispano, conservan aún su

independencia, pero más bien se ocupan de los medios de subsistencia que de asuntos intelectuales. «El poder de Dios prevalece sobre todas las cosas».

La tradición de la enseñanza no ha sido interrumpida en Oriente; los estudios allí encuentran constantemente estímulos y la instrucción se ha extendido como un mar desbordante. Dicha tradición se ha conservado en esas latitudes, merced a su vasta y continua civilización, pues a pesar que sus grandes ciudades, como Bagdad, Básora y Kufa han quedado en la ruina después de haber sido manantiales del saber y de las ciencias, el Supremo dispuso que otras aún más importantes las reemplazaran, y desde donde las ciencias se han difundido en el Iraq pérsico, y, de allí en Jorasán y Transoxián, del lado de Oriente; luego hasta el Cairo y los países vecinos, del lado de Occidente. Estas ciudades han continuado con una numerosa población y una avanzada civilización; por eso las buenas tradiciones de la enseñanza se han mantenido en ellas constantemente.

En vista de que los orientales en general son muy hábiles en la enseñanza e igualmente en todas las demás artes, la mayoría de los magrebitas que van al Oriente a fin de realizar estudios piensan que, en esta última región, las gentes son superiores en inteligencia a las del Magreb. Creen asimismo que, en los orientales, el alma racional es más perfecta por su naturaleza que en los occidentales. Viendo cuánto talento muestran aquéllos en las ciencias y tanta habilidad en las artes, se les figura que la diferencia que existe (en ese punto) entre los dos pueblos proviene de una diversidad radical en su constitución misma.[9] Empero esta opinión es completamente errónea: la diferencia que existe entre los países de Oriente y los de Occidente no es tan considerable para producir una diversidad en el propio ser individual (la naturaleza humana). A lo sumo esta diferencia se deja notar en los habitantes de las comarcas situadas fuera de la zona templada, los del primer clima, por ejemplo, y los del sép-

timo. En esas regiones la constitución del hombre se aparta del justo medio, y la del alma se aleja en la misma proporción, así como hemos dicho en otro lugar. La superioridad de los orientales sobre los occidentales deriva únicamente de la inteligencia más avanzada que la influencia de la cultura ha comunicado a los primeros. Este punto ya lo hemos tratado al hablar de las artes; pero añadiremos aquí algunas aclaraciones a fin de mostrar la exactitud de lo que hemos anticipado.

Los pueblos sedentarios observan ciertos decoros (y una justa mesura) en todos sus actos. Ello se manifiesta en su alimentación y su vivienda, en el estilo de sus construcciones, en las cosas que conciernen a la religión y en los asuntos mundanos, asimismo en sus costumbres, transacciones y procedimientos. Respetan esos decoros aun en la elección de los objetos que sirven para la nutrición y la vestimenta. Son, por decirlo así, los linderos que se han impuesto para todas sus acciones, y que no se permiten de modo alguno franquear. Además, todas esas prácticas constituyen entre ellos artes que se transmiten de una generación a otra, pues es indudable que todo arte formado en sistema cuya regularidad debe necesariamente reaccionar en el alma y comunicarle un incremento intelectual, lo cual hace más fácil la adquisición de otro arte, y dispone a la inteligencia a aprehender con más prontitud los conocimientos (de todo género).

Hemos oído decir que los egipcios han llevado a un punto increíble su habilidad en la enseñanza de las artes; por ejemplo, adiestran a los asnos domésticos y otros cuadrúpedos a dar vueltas en círculo, y enseñan a las aves a pronunciar palabras aisladas, cosas tan raras que llenan a los espectadores de admiración. Los magrebitas son incapaces de concebir cómo aquello se hace, y, con mayor razón, de enseñarlo.

El buen talento de enseñar, el de ejercer un arte cualquiera, y el de proceder con destreza en las diversas circunstancias que

dependen de los hábitos de la vida, aumentan el vigor del intelecto y dan una gran claridad al ingenio del hombre, porque significan otro tanto de facultades logradas por el alma. Ya hemos expuesto que el alma se forma por medio de percepciones y de facultades que le sobrevienen. Así pues, lo que ha acrecentado la sagacidad de aquéllos (los orientales), son las impresiones que los conocimientos así adquiridos dejan en el alma. Por tanto, el creer que esa sagacidad es el resultado de una diferencia real en la naturaleza misma de la humanidad es un error que sólo el vulgo es capaz de cometer. Si comparamos al hombre de la ciudad con el del desierto, encontraríamos (ciertamente), en el primero, un espíritu pleno de perspicacia y sagacidad; por la misma razón el hombre del campo se cree inferior de naturaleza y de inteligencia al citadino. Se equivoca, sin embargo; la superioridad de éste proviene de la cabal adquisición de facultades que le facilitan el ejercicio de las artes, así como la observación de las reglas del recato impuestas por las costumbres y usos de la vida urbana, cosas de las que el hombre del desierto no tiene ninguna idea. Al dominar el citadino la práctica de las artes y al adquirir la facultad de ejercerlas y enseñarlas bien, los individuos a quienes estas facultades faltan se imaginan que aquél las debe a la índole superior de su intelecto, y que el alma de los habitantes del desierto es inferior en organización y naturaleza al alma de los citadinos. Pero no es así. Hemos conocido a beduinos dignos de la primera categoría por su inteligencia, su cabal juicio y excelente organización de su espíritu. Lo que distingue al espíritu del citadino, es simplemente el lucimiento que la facultad de ejercer las artes y enseñarlas le ha conferido. En efecto, esos talentos adquiridos influyen en el alma, así como lo hemos indicado. El error respecto a los orientales es del mismo género: puesto que son muy hábiles en la enseñanza y ocupan el primer rango en el ejercicio de las artes, mientras que los occidentales (o magrebitas) tienen una ci-

vilización que más se aproxima a la de la vida nómada, las gentes irreflexivas, juzgando según las apariencias, imaginan que aquélla diferencia proviene de la superioridad de la naturaleza misma de los orientales, naturaleza que creen les es particular, a exclusión de los occidentales; mas esa es una opinión enteramente falsa, tal como el lector ha de entenderla. «Dios añade a la creación lo que le place». (Corán, sura XXXV, vers. I).

Capítulo III

LAS CIENCIAS SE MULTIPLICAN DONDE LA CIVILIZACIÓN Y EL DESARROLLO SOCIAL ALCANZAN UN GRAN PROGRESO

La enseñanza, decíamos, forma parte de las artes, y éstas se desenvuelven sobre todo en las grandes ciudades. Cuanto más numerosa es la población y mayor sea su civilización y su lujo, tanto más las artes se perfeccionan y se multiplican. Tal sucede porque el cultivo de las artes comienza a continuación del esfuerzo por la subsistencia. Cuando los hombres establecidos en sociedad han podido asegurar por su trabajo más que lo suficiente para vivir, dirigen sus miradas hacia metas más lejanas, y se ocupan de materias que, como las ciencias y las artes, pertenecen íntimamente a la naturaleza humana. Si el nativo de una aldea o de un poblado carente de desarrollo aspira a recoger conocimientos científicos no hallará allí los medios de instrucción; porque —repetimos— la enseñanza en sí es un arte, y las artes no existen entre las gentes del campo. Por tanto, para instruirse, le es necesario ir a una grande ciudad.

Tal es el caso de todas las artes. Que el lector recuerde lo que habíamos dicho a propósito de Bagdad, de Córdoba, de Kairuan, de Básora y Kufa, cuando hablamos de la alta prosperidad de que estas ciudades gozaban en los primeros tiempos del Islam, y de la civilización que en ellas prevalecía. El océano de ciencias era pleno allí y desbordante; se habían adoptado diversos sistemas tecnológicos para la práctica de la enseñanza y de otras disciplinas; se ocupaba, en dichas metrópolis, de resolver

problemas científicos y proseguir las investigaciones y el cultivo de las ciencias en todas sus ramas, concluyendo en sobrepujar a los antiguos y rebasar a los modernos. Sin embargo, al disminuirse su prosperidad y dispersarse sus habitantes por tocios lados, aquella avalancha de ciencias que había inundado esos ámbitos fue contrayéndose prestamente con todo su contenido. Entonces las ciencias desaparecieron de aquellas ciudades, igualmente la enseñanza, para trasladarse a otros centros musulmanes. A lo que nos parece, hoy día, se encuentran concentradas en el Cairo, puesto que Egipto ha gozado, desde hace varios milenios, de una gran prosperidad y de una civilización bien arraigada; por ello las diversas artes, como la enseñanza misma, han alcanzado allí un gran desenvolvimiento y una sólida inveteración.

Lo que ha contribuido al mantenimiento de este estado de cosas, es la conducta observada por los miembros del gobierno turco (los Mamelucos) durante las dos últimas centurias, a partir del régimen de Salah-ed-Din (Saladino) Ibn Aiyub. Los emires turcos, pensando que el imperio podría un día sufrir alguna grave catástrofe y temiendo que su soberano cometiera injurias contra los descendientes que ellos dejaran después de su muerte, y sobre los cuales tenía derecho, en su calidad de esclavos o libertos, construían numerosos colegios, conventos y claustros, a los que asignaban, a título de «waqf», inmuebles de considerable producto. Al constituir esos «auqaf» (pl. de «waqf»), ponían por condición que sus descendientes serían los administradores de los mismos o cobrarían una parte de la renta. Además, dichos emires eran inclinados generalmente a hacer el bien y las obras pías, esperando la recompensa de sus buenas acciones en la vida futura, lo cual ha tenido por resultado que los «auqaf» sean numerosos en el Cairo y de importantes productos, de los que una parte se consagra al mantenimiento de los estudiantes y a los sueldos del profesorado; por eso acuden

allí desde el Iraq y el Magreb a hacer sus estudios. Los centros de las ciencias gozan de una gran demanda en dicha capital y los mares del saber desbordan de plenitud. «Dios crea lo que le place».

CAPÍTULO IV

SOBRE LAS DIVERSAS CIENCIAS QUE, EN NUESTROS DÍAS, EXISTEN EN LA CIVILIZACIÓN (MUSULMANA)

LAS CIENCIAS estudiadas por los hombres y que, en las principales ciudades, se aprenden y se transmiten por la vía de la adquisición y la enseñanza, se catalogan en dos clases. La primera corresponde a las ciencias que son naturales al hombre y hacia la adquisición de las cuales es conducido por la facultad reflexiva; la segunda consiste en ciencias tradicionales, provenientes de individuos que las han instituido. Las que constituyen la primera clase son las ciencias filosóficas. La reflexión misma de suyo orienta al hombre a tomar conocimiento de ellas, y las percepciones que experimenta le conducen a reconocer el objeto de cada ciencia, asimismo los problemas de que se ocupan, el modo de demostración que allí se emplea y las diversas maneras de la enseñanza. Es así cómo en su calidad de ser dotado de reflexión adquiere, por medio de la especulación y la investigación, la facultad de distinguir la verdad del error. Las ciencias que pertenecen a la segunda clase son formadas por institución y recibidas por tradición, y cada una de ellas se basa en los datos provenientes del legislador que la ha establecido. Estas no son del dominio de la razón salvo el tratar de enlazar a sus fundamentos las cuestiones que deben formar sus ramas. En efecto (en estas últimas ciencias) las (nociones) particulares que surgen luego (del principio general), y que se presentan sucesivamente, no se incluyen bajo la regla general a la que toda ciencia tradicional es sometida por el hecho mismo de su institución; por

eso, para enlazar (esas ramas a sus fundamentos) se requiere necesariamente el recurso a un modo de razonamiento fundado en la analogía. Ahora bien, este razonamiento analógico tiene por base (lit. «es una rama») la declaración transmitida oralmente y nos hace saber que la regla (arriba mencionada) se aplica de una manera absoluta e invariable a los fundamentos de dichas ciencias. Pero, como (esta declaración) es tradicional, el razonamiento de que hablamos y que de ella deriva es tradicional igualmente. Todas las ciencias de esta última clase son fundadas en las prescripciones del Libro (el Corán) y de la «Sunna», prescripciones cuya observación nos es impuesta por Dios y por su Profeta. Otro tanto es el caso de las ciencias que han sido establecidas con el fin de facilitarnos la adquisición de éstas. (Su estudio) dispone necesariamente al de las ciencias que tienen por objeto la lengua árabe, lengua del pueblo musulmán y en la que el Corán ha sido revelado.

Las ciencias tradicionales son muy numerosas, porque toda persona responsable está obligada a conocer los mandatos que Dios ha impuesto no tan sólo a ella, sino también a otros miembros de la especie humana. Dichos mandatos se encuentran en el Corán y en la «Sunna», bajo la forma de texto escrito, o en las doctrinas admitidas unánimemente por los antiguos musulmanes, o bien en las máximas que se han incluido (a esos textos o a esas doctrinas). Por tanto es preciso comenzar por examinar el sentido de las palabras empleadas en el Corán, y esta es la ciencia de la exegética (tafsir); en seguida, hacer remontar hasta el Profeta, por una cadena de tradicionistas dignos de fe, el texto del libro sacro tal como nos ha sido transmitido de parte de Dios;[1] es necesario también entender las diferencias que existen entre los diversos sistemas de lecciones adoptados por los «lectores»: esto forma la ciencia de las lecciones coránicas (ilm-el-qaraat). Luego hay que saber remontar las Tradiciones de la «Sunna» hasta su autor, dar los datos so-

bre los tradicionistas que las han relatado, conocer la historia de estos hombres, demostrar que eran de tal modo virtuosos que se podía dar una confianza plena a sus declaraciones, y saber emplear todos los medios requeridos en una tarea de esta naturaleza. Tal es la ciencia de las Tradiciones (ilm-el-hadith). Por otra parte, se precisa saber deducir (de los fundamentos de la ley) las máximas (que de allí dimanan), sirviéndose de un sistema de reglas e indicando la manera de qué esta deducción debe ser realizada. Esto constituye la ciencia de los fundamentos de la jurisprudencia (osul-el-fiqh). Los estudios de este género tienen por resultado dar a conocer los mandatos de Dios en lo que concierne a las acciones de los seres responsables, y formar la ciencia de la jurisprudencia (ilm-el-fiqh). Entre las obligaciones (impuestas al hombre), unas atañen a su cuerpo y otras a su alma (text. «corazón»). Estas se refieren especialmente a la fe y a lo que uno está obligado a creer en el caso de aquellas cosas en las que no creería (sin estar obligado a ello). Ellas forman los dogmas que se relacionan a la esencia y los atributos de la Divinidad, a los acontecimientos del día del juicio final, a la dicha (del paraíso), a las penas (del infierno) y a la predestinación. La ciencia que demuestra estos dogmas por medio de pruebas racionales se denomina «teología escolástica» (ilm-el-kalam). Antes de abordar el estudio del Corán y de las Tradiciones, es indispensable conocer las ciencias que se enlazan a la lengua (árabe), ya que es sobre ellas que dicho estudio ha de apoyarse. Se componen de varias, una es la lexicología (loga); otra, la gramática (nahu); una tercera, la retórica (baian), y otra, las bellas letras (adab), así como el lector, lo verá cuando tratemos de estas ciencias.

Todas las ciencias tradicionales pertenecen particularmente a la religión musulmana y a los que la profesan. Ciertamente que, en principio general, ciencias análogas deben encontrarse entre los pueblos de otras comuniones, ciencias que difieren,

no obstante, de éstas, aunque sean de la misma especie. En efecto, las ciencias islámicas se enlazan a la ley que Dios reveló al Legislador y que éste fue encargado de comunicarla a los hombres. Tienen esta particularidad que las difiere de las ciencias de otros pueblos, el haber anulado el Islam las demás religiones; por eso debe uno alejarse de las ciencias dependientes de las religiones que existían antes del islamismo: no es permitido estudiarlas, porque la ley prohíbe la lectura de los otros libros revelados que el Corán. El Profeta ha dicho: «No digáis a los que poseen libros revelados: Vosotros estáis en Jo cierto, o vosotros decís mentiras; mas decidles: Nosotros creemos en lo que nos ha sido revelado y en lo que ha sido revelado a vosotros; vuestro Dios es el nuestro». En una ocasión al ver a Omar con una hoja del Pentateuco en la mano,[2] el Profeta se disgustó al grado de dejar manifestar en su semblante la expresión de la ira, y le dijo: «¿Acaso no os traje una doctrina clara y pura? ¡Por Allah!, si Moisés viviera, no resistiría a seguirme».

Las ciencias tradicionales que se ligan a la ley islámica han recibido de los muslimes alientos sin límites, y las personas que se dedicaban a su estudio han alcanzado en ellas un conocimiento de una profundidad máxima. Se ha corregido la terminología de todas las ciencias, se las ha ordenado por clase y se les ha dado una belleza y una elegancia que jamás han sido superadas.

Había en esa época hombres para cada ciencia que se podían consultar (y cuya palabra hacía autoridad), y se poseían los principios de donde se podía deducir un sistema regular de enseñanza. Los países del Oriente y del Occidente gozaban de una manera especial de ese privilegio, cosa bien notoria y que enunciaremos en seguida al hacer revista de esas ramas de los conocimientos. Pero, en el Magreb de nuestros días, la demanda de las ciencias está paralizada casi totalmente, a consecuencia de la decadencia de la civilización y de la interrupción de la

enseñanza tradicional; (véase capítulo II p. 774). Ignoro cómo Dios ha tratado al Oriente, mas estoy inclinado a creer que las ciencias encuentran allí alicientes y que las buenas tradiciones de enseñanza están constantemente mantenidas, no sólo para las ciencias, sino también para las artes de primera necesidad y aun las superfluas que nacen cuando el bienestar general alcanza su auge. Lo supongo, debido a que la población de esas comarcas es muy numerosa, la civilización de la vida urbana se halla grandemente avanzada y los estudios se sostienen allí de la asistencia y las pensiones a las cuales las rentas de las fundaciones pías mantienen ampliamente. ¡Y Dios, exaltado sea, actúa a voluntad, y de Él procede toda asistencia y ayuda!

Capítulo V

DE LAS CIENCIAS CORÁNICAS: LA EXÉGESIS Y LA LECTURA

El Corán es la palabra de Dios que Él envió del Cielo a su Profeta y que constituye un escrito colocado entre las dos cubiertas del libro (sagrado). Dicha palabra está conservada en el pueblo por una Tradición auténtica. Los Compañeros, que aprendieron del Profeta el texto del Corán, ciertamente, lo relatan en su nombre, pero con lecciones (lit. vías) que difieren entre sí en cuanto a la pronunciación de ciertos vocablos y la manera de articular algunas letras. Esos sistemas de lectura, al haber sido transmitidos por vía de la tradición, adquirieron una gran publicidad, y se terminó por reconocer siete formas (o vías) diferentes de enunciar (el texto del Corán) y basarlas en Tradiciones auténticas. Se distingue cada uno de estos sistemas por el nombre del tradicionista más reputado entre la muchedumbre de los que han narrado. Estas siete lecciones (o sistemas de lectura) sirven de base a la lectura correcta del Corán. Algunos individuos han añadido otros sistemas; pero éstos, a juicio de los doctores versados en la ciencia de la lectura coránica, no se apoyan sobre Tradiciones tan seguras como los primeros. Las siete lecciones son bien conocidas por los libros que tratan de esta materia.

La transmisión de cada una de las siete lecciones por una vía auténtica no está admitida para algunos doctores. Según ellos, estas lecciones no son sino ciertas maneras conforme a las cuales se enuncia el texto coránico; así pues, las maneras de enunciar (de viva voz) no permiten determinarse con exactitud.

«Empero ello —dicen— no significa ningún detrimento a la certidumbre de la vía tradicional por la que el Corán (mismo) nos ha llegado». La gran mayoría de los doctores rechaza esa opinión y sostienen que cada una de dichas lecciones ha sido transmitida por una vía perfectamente segura. Otros estiman que la tradición de las lecciones es verídica, a excepción sin embargo de la parte que depende de la enunciación, como, por ejemplo, la prolongación del «alif» y la atenuación del «hamza».[1] «La vía de la audición —agregan— no nos suministra ningún conocimiento respecto a la manera de que cuyas modificaciones de esas letras deben hacerse». Esta opinión es evidente.

Las (siete) lecciones y el modo de recitarlas continuaron en transmitirse entre los lectores, hasta que se hubo puesto por escrito y registrado en las compilaciones los conocimientos científicos. Entonces las lecciones fueron escritas a su vez con las demás ciencias y constituyeron el objeto de un arte particular, de una ciencia *sui generis*. Este arte se propagó entre los pueblos del Oriente y de España, y pasó, de generación en generación hasta la época en que Modjahid[2] estableció su soberanía en la España oriental. Este príncipe, antiguo cliente de la familia de Ibn Abi Amer,[3] había cultivado esta rama del saber, conforme a disposiciones de su patrón, que tuvo gran cuidado de su educación y que nunca dejó de presentarlo a cuantos doctores venían a su corte. Después de haber adquirido, en esta rama vastos conocimientos, y obtenido en seguida la soberanía de Denia y de las islas orientales (las Baleares), se entregó al estudio de la ciencia en la que ya era un gran maestro. Protector celoso de las ciencias en general, favorecía de un modo enteramente particular a la de las lecciones coránicas.

Abu Amr-ed-Daní (vecino de Denia),[4] que apareció hacia esa época, alcanzó como lector el primer rango. Fue a él que entonces se hizo remontar los conocimientos que se poseían en

esta ciencia, y fue a su sistema de recitación en que se hizo concluir los «isnades» (apoyos) de las lecciones que se impartían. Las numerosas obras que escribió sobre esta materia devinieron máximas autoridades a las que los lectores se referían con plena confianza y descuidaron los antiguos tratados sobre el propio tema. Se valía sobre todo de su obra intitulada «Taisir». [5]

En una de las generaciones siguientes aparece Abul Qasim Ibn Ferro[6] Ash-Shatibí (nativo de Játiva). Este doctor, habiendo emprendido la tarea de ordenar y resumir la colección de Abu Amr, puso en verso el conjunto de datos que éste había consignado en sus escritos. Como procuraba la concisión, designó, con letras del alfabeto empleadas según un sistema regular, los nombres de los lectores (que había de citar), y redactó su trabajo en verso a fin de podérselo retener más fácilmente en la memoria.[7] Toda la ciencia en cuestión se halla sintetizada en este excelente tratado. La gente se ha puesto a aprenderlo de memoria y a enseñarlo a los niños en las escuelas, y tal uso se mantuvo (mucho tiempo) en las ciudades del Magreb y de España.

Se añade a veces al estudio de las lecciones el de la escritura, es decir, la ortografía[8] empleada en la transcripción del Corán. La razón de ello es que varios vocablos de este libro son ortografiados contrariamente al uso establecido y a las reglas. Así, por ejemplo, se encuentra la voz «baiid» escrita con una «i» de más,[9] los vocablos «laadzbahannho»[10] y «walaaudao»,[11] escritas con una «a» de más, y una «w» de más en la expresión «djaza wadhalimin.[12] Se advierte asimismo que la «a» es a veces suprimida en algunas palabras y a veces conservada, y que la «t» es representada en ocasiones por una forma alargada cuando debía tener la forma de la «t» ligada, letra que se asemeja a la «h». Ya hemos indicado la causa de estas irregularidades en nuestro capítulo sobre la escritura,[13] y, como son con-

trarias a las reglas y a los principios fundamentales de la ortografía, se ha creído indispensable hacer la enumeración relativa y hablar de ellas en las obras que traten de ciencias.

Cuando estos escritos llegaron a los países de Occidente, el precitado Abu Amr-ed-Daní tomó interés en el asunto y escribió sobre la materia varios tratados, de los cuales el mejor conocido es el que lleva el título de *Al-Moqnií*. Esta obra fue bien acogida por el público y se convirtió para éste en una autoridad decisiva. Puesto en verso por Abul Qasim (Ibn Ferro) de Játiva, formó un poema muy famoso cuya rima tiene por base la letra «r». La gente solícitamente se puso a memorizarlo.

En seguida sobrevino mucha diversidad en las maneras de escribir ciertas palabras y grupos de letras distintas de las que hemos hablado. Esas variantes fueron señaladas en los escritos de Abu Dawud Soleimán Ibn Nadjah, liberto de Modjahid y célebre expositor de los métodos enseñados por su maestro Abu Amr-ed-Daní, y narrador de los libros compuestos por este doctor.

Habiéndose propagado luego otras irregularidades ortográficas, un magrebita, que vivía en esos últimos tiempos y que se llamaba Aljarraz, las designó en otro poema, compuesto de verso libre («ardjuza»), e indicó los nombres de las personas de cuya fuente las había recibido. Este tratado contiene además numerosas discusiones que faltan en «Al-Moqnií». Ha alcanzado una gran fama en los países del Occidente; pues es la única obra sobre esta materia que los estudiantes aprenden de memoria, porque han dejado de lado los escritos de Abu Diwud, de Abu Amr y de Ash-Shatibí.

De la exégesis del texto coránico

El Corán fue enviado del Cielo en lengua árabe y en un estilo conforme a la manera seguida por los árabes para bien expresar sus pensamientos En ese entonces lo comprendían todos, y entendían perfectamente las ideas simples y compuestas que encerraba. Fue revelado frase por frase, aleya por aleya, según las ocasiones, ya sea para manifestar la doctrina de la unicidad de Dios, o para indicar las obligaciones a que los hombres deben someterse en este mundo. De estos pasajes, unos enuncian los dogmas de fe, otros comprenden las prescripciones que sirven para reglar las acciones del hombre. Hay también algunos que, revelados con anterioridad, han sido anulados por otros, revelados después. Fue el propio Profeta quien dio la explicación de ello. Dios ha dicho: «Y a ti revelamos el Mensaje para que dilucides, a los hombres, lo que les fue revelado a fin de que mediten». (Corán, sura XVI, vers. 44); asimismo, fue el Profeta quien desenvolvió el sentido, distinguió las aleyas abrogantes de las abrogadas y comunicó esos conocimientos a sus Compañeros. Fue también de su boca que los Compañeros supieran la significación (de las aleyas) y las circunstancias que habían dado lugar a su revelación. Así, para no citar sino un solo ejemplo, seguramente que estas palabras: «Cuando te llegue el socorro de Dios y la victoria»,[14] eran el anuncio de la muerte del Profeta.[15] Se tienen de los Compañeros algunos otros datos de un género análogo. Sus discípulos comunicaron esas nociones unos a otros y las transmitieron a las generaciones siguientes. Tal uso continuó hasta la época en que las diversas especies de conocimientos adquiridos por los muslimes formaron otro tanto de ciencias y fueron puestas por escrito en las compilaciones. Entonces una gran parte de aquellos datos (referentes al Corán) fueron transcritos en los libros juntamente con los documentos provenientes de los Compañeros y de sus discípulos. Los comentadores, como Tabarí,[16] Al Waqidí,[17] Thaalibí[18] y otros, a quienes dichos datos habían llegado (por vía de la transmisión

oral) hicieron lo mejor posible para asentarlos por escrito. Las ciencias que se referían a la lengua árabe, a la institución primitiva de las voces, a los principios que regían las inflexiones gramaticales y a la manera de combinar los vocablos a fin de expresar las ideas con precisión y elegancia, se volvieron luego objeto de enseñanza profesional, y se hizo necesario reunirlas en colecciones. Hasta entonces, esas nociones habían sido de tal modo familiares al pueblo árabe que no tenía ningún menester de recurrir a libros ni a la tradición oral para proporcionárselas; pero luego habían empezado a caer en el olvido y a no hallarse ya sino en los escritos de los filólogos; por eso se precisaba recurrir a esas obras cuando se ocupaba de la interpretación del Corán, ya que este libro está en lengua árabe y en un estilo conforme al modo conceptuoso con que este pueblo expresaba sus ideas.

La interpretación del Corán constituyó así dos ramas (de exégesis), de las cuales una se llama «tradicional» (y la otra «filológica»). La primera se apoya en los datos orales que remontan a los primeros muslimes y consiste en el conocimiento de lo «abrogante» y lo «abrogado»,[19] de las circunstancias que dan lugar a la revelación de diversos pasajes del Corán, y del objeto de cada aleya. Nada de todo eso ha podido conocerse sino por las indicaciones provenientes de los Compañeros y sus discípulos. Los doctores de antaño habían reunido datos relativos en colecciones; mas sus trabajos contenían lo bueno y lo malo, Tradiciones de las que unas eran «aceptables» y otras «rechazables».[20] Esto obedecía a que los árabes no eran de los pueblos que poseían libros y nociones científicas, sino gentes habituadas a la vida nómada y enteramente analfabetos; por ello, cuando deseaban conocer las causas que producen los seres sublunares, el modo de la creación del mundo, los misterios del universo, y otras cosas que interesan profundamente al espíritu humano, se dirigían a los pueblos que ya habían recibido

los libros revelados y aceptado sus informaciones. Dichos pueblos eran las «gentes del Pentateuco», es decir, los judíos, y los que les siguieron en su religión, o sean los cristianos. Ahora bien, las gentes del Pentateuco que vivían a la sazón entre los árabes eran nómadas (e ignorantes) como ellos y no poseían más conocimientos que el vulgo de sus correligionarios. La mayor parte de ellos eran de los Himyaritas convertidos al judaismo. Cuando abrazaron la doctrina musulmana, conservaron (un conjunto de relatos) que no tenían ninguna relación con los principios de la ley islámica que acababan de recibir: tales fueron tradiciones acerca del origen de los seres creados, predicciones de grandes catástrofes y otras cosas por el estilo. Las personas de quienes hablamos eran Kaab-el-Ahbar,[21] Wahb Ibn Monabbeh,[22] Abdallah Ibn Salam[23] y otros. Los comentadores del Corán se llenaron entonces de relatos provenientes de estos individuos, sin remontar más allá, refiriéndose a materias análogas a las que hemos mencionado, y sin tener alguna conexión con los artículos de la ley islámica para que uno se dé la pena de investigar cuáles de ellas eran auténticas y dignas de ser aceptadas. Los comentadores se mostraron muy acomodaticios y colmaron sus libros de narraciones de esa especie. Las recibieron de esas gentes del Pentateuco, como acabamos de decirlo, de individuos que habitaban en el desierto y que eran enteramente incapaces de probar la exactitud de las historias que contaban. Sin embargo, la gran reputación de esos neófitos y la alta consideración de que se les rodeaba, a causa de su celo por la religión musulmana, indujeron a los comentadores a adoptar sus comunicaciones.

Tiempo después la gente se aplicó a verificar las Tradiciones y examinar su autenticidad, y, en uno de los últimos siglos, un doctor llamado «Abu Mohammad Ibn Atiya»,[24] recién venido al Magreb, resumió el contenido de esas Tradiciones, tomando de ellas lo que parecía más aproximado a la verdad. Su obra

respectiva, de excelente orientación, está bastante difundida en este país y en España. A continuación surge Alqortobí[25] y prosigue el mismo plan y método de aquél en un tratado que goza de gran reputación en Oriente. La segunda rama de la ciencia de interpretación coránica es puramente filológica, basada en el conocimiento de la lengua, las inflexiones gramaticales y la elocuencia de expresar los pensamientos de acuerdo con los propósitos y giros. Esta rama raramente se aísla de la otra, la cual se considera por sí misma esencial. En efecto, la interpretación filológica sólo empieza a desenvolverse cuando el conocimiento de la lengua y de las ciencias vinculadas con ella se convierte en un arte particular. Es verdad sin embargo que, en ciertos comentarios, ella ocupa el principal sitio.

La mejor obra de esta (última) clase es la que lleva el título de «Alkashshaf» (revelador) y que tiene por autor a Az-Zamajsharí,[26] oriundo de Juarezm de Iraq.[27] Pero desgraciadamente este doctor profesaba las opiniones de los Motazilitas en lo que atañe a ciertos dogmas de la fe, y eso lo indujo a insertar en su obra argumentos en favor de las doctrinas perniciosas de esos sectarios, todas las veces que las figuras de retórica presentadas por algunas aleyas del Corán le daban la ocasión; por eso los doctores sunnitas más escrupulosos se apartaron de ese libro y pusieron al público en guardia contra los venenos en él ocultos; mas ello no les impide reconocer el profundo saber del autor en lo que concierne a la lengua y la elocuencia. Los bien impuestos de las doctrinas ortodoxas y aptos en el uso de buenos razonamientos para defenderlas podrán leer esa obra sin temor de caer en los lazos que han de advertir allí. Es recomendable incluso enterarse de ese tratado, debido a la extraordinaria ingeniosidad desarrollada por el autor en las diversas ramas de la ciencia filológica.

Hemos recibido últimamente, en Magreb una obra escrita por Sharaf-ed-Din Attaibí,[28] natural de Turiz del Iraq pérsico.

El autor comenta el texto de Zamajsharí minuciosamente, abordando la futilidad de las pruebas alegadas por este doctor en favor del sistema de los Motazilitas. Demuestra asimismo que las expresiones figuradas del Corán deben entenderse según el sistema de los Sunnitas y no según el de los Motazilitas. En dicha obra, este iraqués desenvuelve un profundo saber así como un gran conocimiento de todas las facetas de la retórica. «Él es omnisapiente, por encima de todo sabedor». (Corán, sura XII, vers. 76).

Capítulo VI

DE LAS CIENCIAS QUE TIENEN POR OBJETO LAS TRADICIONES

Las ciencias que tienen por objeto las Tradiciones son muy numerosas y de distintas especies. Una de estas ciencias examina las Tradiciones que anulan a las otras y las que han sido anuladas. Es preciso saber que nuestra ley admite la validez de esas abrogaciones y enseña que ello ha tenido lugar por una gracia especial de Dios para con sus siervos, y con el fin de aligerarles las obligaciones que les había impuesto y contribuir a su bienestar. Dios ha dicho (a su Profeta): «No abrogamos ninguna aleya ni la borramos de tu memoria, sin remplazaría por otra mejor o semejante». (Corán, sura II, vers. 106).

[El conocimiento del «abrogante y el abrogado» concuerda igualmente con el texto del Corán y el de las Tradiciones; mas, en lo que concierne al Corán, este conocimiento se encuentra incluido en las ciencias de la exégesis,[1] mientras el que atañe al texto de las Tradiciones tiene un sitio particular entre las ciencias relativas a las Tradiciones].[2]

Cuando dos declaraciones (sea del Corán, sea de las Tradiciones) se contradicen, siendo la una negativa y la otra afirmativa, y que no permiten conciliarse por vía de la interpretación, se hace necesario conocer la que ha sido enunciada con antelación para estar seguro de que la que cuya enunciación ha ocurrido posteriormente anula a la otra. De todas las ciencias que tienen por objeto las Tradiciones, ésta es la más importante y más difícil. «Los sabios —dice Az-Zuhrí—[3] se han agobiado y

agotado tratando de distinguir el “abrogante” del “abrogado”, en las Tradiciones provenientes del Enviado de Dios». El imam Ash-Shafií era profundamente versado en esta rama de conocimientos.

Se incluye en el número de las ciencias que tienen las Tradiciones por finalidad, el examen de los «isnades» y el conocimiento de las Tradiciones que, apoyándose en los «isnades» y llenando todos los requisitos exigidos, ofrecen las reglas a que los creyentes deben ajustar sus acciones. El contenido de las Tradiciones que recuerdan los actos o las palabras del Profeta es obligatorio cuando los motivos de creer en su autenticidad predominen sobre las dudas. Entonces debe aplicarse con un celo sincero a proporcionar la vía por la que se llega a esa creencia. Se precisa por tanto indagar acerca del carácter de cada narrador de Tradiciones, desde el punto de vista de la probidad y de la buena memoria; datos que pueden obtenerse de los informes suministrados por los grandes doctores de la religión y nos darían la seguridad sobre la honestidad de dichos tradicionistas, la rectitud de su carácter y su incapacidad de equivocarse en lo que relatan. Ello nos conduce a distinguir las Tradiciones que debemos aceptar de las que hemos de rechazar. Debe saberse, además, el grado de autoridad que se otorgaba a cada tradicionista, tanto de los Compañeros como de sus discípulos, conocer los indicios por medio de los cuales se había establecido entre ellos esas diferencias, asimismo las circunstancias y los rasgos que les distinguían individualmente. Añádase que los «isnades» varían también de carácter: unos son continuos (motasilin) y otros interrumpidos (monqatiín). Estos últimos provienen de narradores que no han encontrado a los tradicionistas sobre la autoridad de los cuales enseñaban las Tradiciones. Los primeros se reconocen por la ausencia de todo defecto que podría debilitar su autenticidad. La diferencia que existe entre estas dos clases conduce a un doble resultado, esto es, que

hay que aceptar las Tradiciones del grado superior y rechazar las del grado inferior. En cuanto a las de la clase mediana, las opiniones varían, según lo que se acepte de los juicios emitidos a este respecto por el uno o el otro de los principales doctores. Los hombres versados en la ciencia de las Tradiciones hacen uso de términos técnicos que han convenido emplear y que sirven para designar las Tradiciones según sus diversos grados de autenticidad. Tales son los términos: «sano» (sahih), «pasable» (hasan), «débil» (dhaíf), «laxo» (morsal), «interrumpido» (monqatií), «refractario» (modhil), «excepcional» (shadz), «extraño» (garib), etc. Estos son los diversos títulos que han clasificado las Tradiciones, con indicación del acuerdo o del desacuerdo de los doctores respecto a su autenticidad. Los investigadores deben asimismo examinar la vía por la que cada tradicionista ha recibido de su antecesor la información que refiere, es decir, si es leyéndosela, o escribiéndola bajo su dictado, u obteniéndola de él, ya escrita, o consiguiendo licencia para enseñarla. Es necesario, además, conocer el grado de autoridad que se concedía a cada (Tradición), las diversas opiniones de los doctores en cuanto a la acogida que debe darse a esos relatos, sea para aceptarlos, sea para rechazarlos. Luego deben abordarse los tratados que sirven a explicar las voces que se advierten en el texto de las Tradiciones y que se designan (según su carácter) por los términos: «extraños» (garib), «dudosas» (moshkil), «alteradas» (mosahhaf), «homónimas» (moftariq) y «sinónimas» (mutalif). He ahí lo que debe constituir el estudio principal de los que se ocupan de las Tradiciones. Los tradicionistas de los tiempos pasados, es decir, los Compañeros y sus discípulos, eran personajes notables; bien conocidos en sus respectivas localidades. Unos residían en el Hidjaz, otros en Básora y Kufa, del Iraq, otros vivían en Siria y en Egipto, y todos gozaban de una gran notoriedad en sus correspondientes épocas. En aquellos tiempos el sistema seguido por los tradicionistas del Hidjaz, en lo

que concierne a los «isnades», era superior al de sus colegas de otras localidades y daba mayor certidumbre a la autenticidad de sus Tradiciones. Ello se debía al extremo cuidado que ponían en observar todas las condiciones requeridas en esta materia, sobre todo en no relatar nada sino basados en la autoridad de hombres de bien, dotados de buena memoria, y rechazar las Tradiciones provenientes de narradores de quienes se ignoraba la historia y el carácter.

La escuela del Hidjaz, establecida después de la época de los primeros musulmanes, tuvo por jete al imam Malik,[4] el gran sabio de Medina. Luego surgieron sus alumnos, el imam Abu Abdallah Mohammad Ibn Edris Ash-Safií,[5] los doctores Ibn Wahb,[6] Ibn Bokair,[7] Alqanabí,[8] y Mohammad Ibn-el-Hasan.[9] Después apareció el imam Ahmad Ibn Hanbal,[10] así como otros doctores muy distinguidos.

En los primeros tiempos del Islam, el conocimiento de la ley era puramente tradicional. [No había recurso (para formar esas nociones) ni a la especulación, ni al juicio íntimo, ni a razonamientos fundados en la analogía]. Los muslimes de aquélla época se aplicaban al estudio de la ley y trabajaban con todo celo para reconocer las verdaderas doctrinas de la misma, hasta alcanzar el éxito. El imam Malik redactó su «Mowatta» [conforme al sistema de los legistas del Hidjaz] y consignó en él los principios fundamentales de la jurisprudencia que se encuentran en las Tradiciones cuya autenticidad es universalmente admitida. Adoptó en su libro el mismo orden de capítulos y los mismos títulos que se emplean en los tratados de derecho.

Los doctores en Tradiciones se ocuparon en seguida de la ciencia que tiene por objeto las diversas «vías» (o trámites) por las que ciertas Tradiciones (idénticas) les habían llegado [Esas vías eran las de las escuelas del Hidjaz, del Iraq, etc.], porque sucedía a veces que la misma Tradición les era transmitida por varias vías [y por diferentes series de narradores]. Algunas Tra-

diciones les llegaban, unas por una sola vía, y otras por varias [lo que les autorizaba a repetir éstas en sus obras, bajo los diversos títulos empleados en los tratados de derecho, guiándose] conforme a las indicaciones que ellas contienen.

Mohammad Ibn Ismaíl-el-Bujarí, adalid de los tradicionistas de su tiempo [acrecentó mucho el dominio de la transmisión de Tradiciones] y publicó las de la Sunna por orden de materias, en su «Mosnad» (o cuerpo de Tradiciones auténticas) titulado «As-Sahih». En ésta obra reunió también los diferentes sistemas adoptados por los tradicionistas del Hidjaz, del Iraq y de Siria, teniendo cuidado de omitir las series que acerca de su exactitud no se había estado de acuerdo. Reprodujo a menudo las mismas Tradiciones varias veces, distribuyéndolas bajo diversos títulos de capítulos cuyo contenido guardaba relación con ellas. De tal suerte, las Tradiciones se encontraban tan repetidas en dicha obra, al grado que encerraba —según dicen— nueve mil doscientas Tradiciones, de las cuales tres mil eran repetidas con vías y «isnades» distintos en diversos capítulos.

Luego apareció el imam Moslem Ibn-el-Haddjadj Alqoshairí y compuso un «Sahih» siguiendo el plan adoptado por Al Bujarí y que consistía en no dar más que las Tradiciones cuya autenticidad era universalmente reconocida. Suprimió, sin embargo, las reiteradas y unió a cada Tradición las diferentes vías y «isnades» que le correspondían. (Igual que Al Bujarí), distribuyó su obra en capítulos cuyos títulos y el contenido correspondían a los que se hallan en los tratados de derecho. Pero, a pesar de toda su aplicación, no pudo reunir en su libro todas las Tradiciones «sanas»; por eso se han redactado tratados para remediar las faltas tanto de éste libro como del de Al Bujarí [señalando los casos en que ambos autores han procedido ligeramente respecto a las condiciones requeridas para la autenticidad de las Tradiciones].

Tiempo después, se vieron aparecer varias obras tratando de la Sunna y aún más extensas que la de Al Bujarí. Tuvieron por autores a Abu Dawud As-Sidjistaní,[11] Abu Isa At-Tormodzí,[12] y Abu Abderrahmán An-Nisa,[13] quienes se propusieron reunir todas las Tradiciones que ofrecían las condiciones necesarias para definir las reglas de conducta. Las escogieron de entre las que debían el primer rango a la excelencia de su «isnad» y que se designan con el término «sanas», como es sabido, y de entre las clases inferiores, es decir, las «pasables» y demás. Tenían la intención de suministrar así las indicaciones a las personas que procuraban reglar sus acciones conformándose a las maneras y la práctica del Profeta. He ahí los «mosnades» (o colecciones auténticas) que tienen la máxima autoridad en el islamismo y que han dado nacimiento a todas las demás colecciones de Tradiciones concernientes a la Sunna (hazañas, actos y sentencias de Mahoma).

En efecto, éstas, a pesar de su crecido número (consisten en materias que) ordinariamente se basan en el contenido de las colecciones que acabamos de señalar. El conocimiento de las condiciones que hemos mencionado y de todos esos términos técnicos forma la ciencia de las Tradiciones. A veces se ha tratado aparte el «abrogante» y el «abrogado», haciendo así de ambos una rama de conocimiento independiente. Asimismo se ha hecho de la categoría de las Tradiciones designadas con el término «garib» (extraño): se ha compuesto sobre el particular obras famosas. Otro tanto ha ocurrido con las categorías denominadas «homónimas» (mojtalif) y «sinónimas» (mutalif). Se han escrito numerosos tratados sobre las ciencias que se ocupan de las Tradiciones. Entre los grandes doctores y maestros en esta materia, se destaca sobre todo Abu Abdalah-el-Hakim,[14] cuyas obras respectivas gozan de considerable reputación. Este fue quien redujo a sistema el conjunto de esos conocimientos dispersos y mostró a los hombres la gran utilidad de la

ciencia de las Tradiciones. Se distingue, entre las obras producidas por los doctores de tiempos próximos a nosotros, la de Abu Amr íbn-es-Salah,[15] autor que floreció a principios del siglo VII. Luego vino Mohyí-ed-Din An-Nawauí[16] y siguió la misma trayectoria. La ciencia en cuestión es verdaderamente noble por su objetivo, porque enseña los medios que deben emplearse para conservar las Tradiciones provenientes del autor de nuestra ley.

[Las cinco obras (básicas) de que acabamos de hablar, fueron seguidas de varias otras, tales como: el «Mosnad» de Abu Dawoud At-Taialisí,[17] de Al Bazzar,[18] de Abd Ibn Hamid,[19] de Ad-Darimí,[20] de Abu Yahya Al Mausilí[21] y del imam Ahmad (Ibn Hanbal). «En estas compilaciones, los autores se ocupan únicamente de las Tradiciones provenientes de los Compañeros del Profeta y sostenidas por reconocidas autoridades; pero no se sirven de ellas como pruebas para establecer los artículos de la ley». Tales son las palabras de Ibn-es-Salah, mas sabemos por vía de la tradición que el imam Ahmad (Ibn Hanbal) ha dicho lo contrario a su hijo Abdallah, hablando de su «Mosnad», obra que encierra treinta y un mil Tradiciones, y varios de sus discípulos han hecho la misma declaración. He aquí lo que ellos cuentan: «Ha dicho leyéndonos su "Mosnad": He seleccionado las materias de este libro de un conjunto de setecientas cincuenta mil Tradiciones, y vosotros no encontraréis ninguna de estas Tradiciones relativas al Profeta sobre la autenticidad de la cual los (antiguos) musulmanes hayan estado en desacuerdo; este punto no podrá servir de argumento». Esto nos hace ver que todas las Tradiciones contenidas en los «Mosnades» pueden muy bien emplearse como bases de argumentos, pese a lo aducido por Ibn-es-Salah. Hemos tomado este dato de «Manaqib-el-Imam Ahmad» (méritos del imam Ahmad), obra escrita por Ibn-el-Djauzí].[22]

Hoy día se ha renunciado a la práctica de exhumar y publicar Tradiciones, así como a corregir los (errores y olvidos de) antiguos (compiladores). La costumbre de leer las obras de aquellos grandes maestros nos ha demostrado que eran bastante numerosos, bastante próximos los unos a los otros en cuanto a las épocas en que vivían y bastante concienzudos para descuidar nada de las Tradiciones de la Sunna y para dejar nada que coleccionar a los doctores venidos después de ellos. Suponer lo contrario, no es nada razonable. El trabajo en que se ocupa al presente consiste en corregir el texto escrito de las grandes compilaciones fundamentales y determinar las varias lecciones, haciendo narrar esos textos por personas que los saben de memoria y probando que esta narración tradicional remonta hasta el tiempo de los primeros relatadores. Se procura establecer la filiación (de dichos textos escritos) por los «isnades», en cuanto a su solidez, desde su punto de partida hasta su último término. Este trabajo crítico sólo se efectúa confrontándolo con el texto de las cinco colecciones fundamentales y pocas veces con algunas otras obras.

«As-Sahih» de Al Bujarí tiene el primer rango entre esas colecciones, pero es difícil de entender, y los que tratan de descubrir las tendencias de su redacción se halla ante una serie de galimatías, pues para comprenderlo bien, es preciso conocer las diversas «vías» de cada Tradición, los nombres de los individuos por quienes fueron transmitidas sucesivamente; saber si procedían del Hidjaz, o de Siria, o del Iraq; conocer las circunstancias de su conducto y las diferencias de opinión que han tenido lugar respecto a su carácter. Es necesario también haber estudiado la ciencia del derecho, a fin de percatarse del sentido real de cada título de capítulo, pues el autor inscribía primero el título, luego insertaba allí una Tradición con un «isnad» o conducto dado; en seguida asentaba otro título bajo el cual colocaba esa misma Tradición, por la razón de que su contenido

tenía cierta relación con ese título. Procedió de ese modo de capítulo en capítulo, y llegó a reproducir varias veces una misma Tradición en distintos capítulos, guiándose según las diferentes indicaciones que ella podía suministrar.

[Se observa,[23] al examinar esos títulos, que una cierta relación debe existir entre ellos y las Tradiciones que les acompañan; pero, en muchos casos, esa relación es difícil de aprehenderse, y eso ha dado lugar a largas disquisiciones. Por eso, para citar un ejemplo de esas dificultades, indicaremos el capítulo intitulado «Kitab-el-fitan» (capítulo sobre las calamidades), donde se encuentra un subcapítulo llevando el título de «El Abisinio de las pequeñas piernas» (Dzul-Suaiqatain) destruyó la Caaba, y ofreciendo en seguida este pasaje: «El Altísimo ha dicho: "Cuando establecimos la Casa (la Caaba) para congreso y asilo de la humanidad". (Corán, sura II, vers. 125). El autor no añade allí nada más, de suerte que no se capta la relación que pueda existir entre el título y el contenido del capítulo. Algunos doctores han tratado de subsanar la dificultad diciendo que Al Bujarí había escrito antes los títulos de capítulos en su borrador y distribuido después las Tradiciones en los capítulos a medida que las recordaba. "Pero murió —agregan— antes de haber completado todos los capítulos, y la obra fue luego leída y enseñada en ese estado". He oído explicar la dificultad de otra manera por los antiguos alumnos de Ibn Bakkar, cadí de Granada, quien encontró el martirio en el campo de batalla, el año 741 (1340 de J. C.) combatiendo a los cristianos en Tarifa,[24] y que poseía un conocimiento perfecto de "As-Sahih" de Al Bujarí. Según él, el autor había adoptado ese título de capitulo a fin de hacer entender el sentido del versículo del Corán, indicando que la inmunidad de la Casa santa (la Cáaba) no era "predestinada" (para siempre), sino "prescrita" (por una ley revocable), y mostrar que la dificultad provenía de lo que había explicado la voz "establecimos" por "predestinamos". Ahora suponiendo que

esa voz tuviera el sentido de “prescribimos”, no estaremos precisados a admitir que la Casa santa será destruida por “el hombre de las piernas pequeñas”. He escuchado esta explicación de boca de nuestro profesor Abul Barakat-el-Belfikí,[25] quien la tenía directamente del cadí del cual fue uno de los principales discípulos.

El que emprende la explicación del libro (de Al Bujarí) sin haber allanado todas las dificultades de esa índole, no cumplirá los deberes de un comentador y puede ser colocado en la misma categoría de Ibn Battal,[26] Ibn-el-Mohallab, Ibn-et-Tin,[27] y sus semejantes. He oído decir a varios de mis maestros que la tarea de explicar la obra de AI Bujarí es una obligación que la religión impone a la comunidad musulmana. Con estas palabras daban a entender que ningún ulema de la comunidad había cumplido ese deber de una manera satisfactoria.

Pasemos a As-Sahih de Moslem. Los ulemas del Occidente lo han estudiado con una aplicación extrema y acordaron darle la preferencia sobre el de Al Bujarí. «Se le ha acordado esta preferencia —dice Ibn-es-Salah— por la razón de que su autor ha descartado todas las Tradiciones “no sanas” que Al Bujarí había admitido en el suyo, a pesar de las condiciones de crítica que él se había impuesto, así como la mayor parte de las indicaciones inexactas con que encabeza sus capítulos». El imam Al Marizí, jurisconsulto de la escuela de Malik, escribió, sobre el «Sahih» de Moslem, un comentario que tituló «Almolimbi-fawaid Moslem» (el indicador de los datos útiles de Moslem), y que encierra fuentes abundantes de conocimientos relativos a las Tradiciones, así como sólidas informaciones sobre cuestiones de derecho. El cadí Aiyad, que vivió más tarde, completó este libro y le puso el título de «Ikmal-el-Molim» (el complemento del indicador), y Mohyí-ed-Din An-Nawauí, que vino después de ambos, integró lo que faltaba a los dos trabajos añadiéndoles un amplio comentario.

Las (tres) otras colecciones de Tradiciones son las que los legistas consultan con frecuencia y a cuyos textos los libros de derecho suministran lo más de los esclarecimientos, pero, como esos datos no se aplicaban a las cuestiones que se relacionan con la ciencia de las Tradiciones propiamente dicha, se han escrito tratados para reparar esa omisión, y se incluyó allí todo lo que era necesario en materia de nociones referentes a esta ciencia. Comprenden asimismo los temas de las Tradiciones y los «isnades» que engloban a las que cuyas indicaciones sirven de normas de conducta y constituyen la Sunna.

En la actualidad, las Tradiciones se hallan catalogadas en varias clases, de las cuales una encierra las «sanas», y las demás las «pasables», las «débiles», las «defectuosas», etc. Los doctores en Tradiciones y los críticos más veraces fueron los que establecieron esta clasificación y la dieron a conocer, y (puesto que ellos han agotado la materia), ya no queda modo para proceder a la verificación de las Tradiciones cuya autenticidad ya ha sido determinada.

Los grandes maestros en esta disciplina sabían tan bien las Tradiciones, así como las «vías» y los «isnades» a que están adjuntas, que, si oían relatar una a la que se hubiera adjudicado otra «vía» u otro «isnad» que los suyos, inmediatamente se percataban del cambio. Tal aconteció con el imam Al Bujarí cuando vino a Bagdad: los tradicionistas que fueron a verle intentaron ponerlo a prueba pidiéndole su opinión acerca de ciertas Tradiciones cuyos «isnades» habían alterado, y él les respondió: «Yo no conozco ésas, pero un fulano me ha comunicado Tradiciones así concebidas», y repitió todas aquéllas en su forma verdadera, reuniendo cada texto con el «isnad» que le correspondía. Aquellos doctores convinieron entonces en que Al Bujarí era uno de los grandes maestros en esta ciencia.

Entre los principales imames que trabajaron con ahínco para resolver las cuestiones legales y formar juicios sobre los puntos

de derecho, existía una marcada diferencia en lo que respecta al número de Tradiciones que han suministrado: unos poseían de ellas una gran provisión, y otras no tenían más que un poco. Se dice que el número de las Tradiciones enseñadas por Abu Hanifa llegaba a unas diecisiete (o a cincuenta según otro informe). El número de Tradiciones «sanas» poseídas por Malik, y que consigna en el «Mowatta», monta a más o menos trescientas. Ahmad Ibn Hanbal inserta en su «Mosnad» cincuenta mil suyas, pues cada uno de ellos ha dado tanto como había podido recoger por un trabajo diligente y concienzudo.

Algunos hombres descarriados e instigados por la pasión de la inquina han llegado en sus sofismas a decir que varios de estos doctores no habían aprendido más que un corto número de Tradiciones y que fue por esta razón que narraron tan poco. De ningún modo debemos permitir semejante suposición acerca de personajes tan ilustres, puesto que la ley deriva del Corán y de la Sunna, y quien no sepa más que un pequeño número de Tradiciones está obligado a aumentar su acervo de las mismas y enseñarlas con todo celo y toda la aplicación dable. (Debe aprenderlas) para formarse plena conciencia de las verdaderas bases de la ley religiosa y hacer remontar las máximas de la jurisprudencia musulmana hasta aquel que ha promulgado el islamismo y nos lo ha comunicado de parte de Dios. Si han referido pocas Tradiciones, era para reducir los ataques que podrían dirigirse contra esos datos y los defectos que podrían encontrarse en sus «vías», y sobre todo porque la generalidad de los hombres está más bien llevada a censurar que a aprobar. Por otra parte, cada uno de esos imames se vio obligado, por el principio del esfuerzo de elaboración personal (de bases escriturarias) en el texto del Islam o de bases espirituales, a dejar de lado las Tradiciones, «vías» e «isnades» en que se presentaban imperfecciones y, como poseían muchas Tradiciones cuyas «vías» eran a veces «débiles», se limitaron a relatar un corto

número. Los doctores del Hidjaz han difundido la materia más que sus colegas de Iraq, porque Medina (la ciudad en que habitaban) se había convertido en sede de la emigración (desde que Mahoma abandonó la Meca), y en refugio de sus Compañeros. Los que de éstos (a continuación) pasaron al Iraq estaban demasiado ocupados en combatir a los infieles para enseñar las Tradiciones. Las que Abu Hanifa ha relatado son poco numerosas, porque antes de haber reconocido su exactitud y comprobado la probidad de las personas que las habían referido, exigía rigurosamente que todas las condiciones de autenticidad fueran cumplidas. Se mostró muy exigente, y, como toda Tradición parece «débil» si uno la somete a una crítica demasiado severa, no relató más que muy poco. Ahora, aunque las Tradiciones provenientes de él sean poco numerosas, está muy lejos toda sospecha de que este imam haya renunciado, intencionalmente, a la narración relativa. Lo que mejor prueba que era uno de los más grandes doctores en Tradiciones y de los más esforzados, es la gran autoridad de que goza su escuela de derecho entre los muslimes, y la confianza que éstos depositan en el autor y sus opiniones, sea aprobando, sea rechazando.

Los demás tradicionistas, es decir, la mayoría (de las personas que se ocupaban de esta rama de la ciencia) se mostraban mucho menos exigentes acerca de esas condiciones y relataban numerosas Tradiciones alentados todos ellos por el mismo principio del esfuerzo personal y la buena fe. Después de la muerte de Abu Hanifa, sus discípulos moderaron el rigor de dichas condiciones y divulgaron cantidades de Tradiciones. Eso hizo que At-Tahtaui[28] escribiera su «Mosnad», obra voluminosa y de respetable valor, sin embargo dista de igualar en méritos a los dos «Sahihes» (el de Al Bujarí y el de Moslem). Pues Al Bujarí y Moslem observaron, en la composición de sus colecciones, las condiciones universalmente aceptadas por los grandes doctores, tal como éstos mismos lo declaran, en tanto las de

At-Tahtaui no eran generalmente reconocidas. Así, por ejemplo, éste apoyaba sus Tradiciones en la autoridad de individuos cuyo carácter y antecedentes se ignoraban. Eso bastó para afianzar la preferencia a los dos «Sahihes», e incluso a las otras colecciones de la Sunna, generalmente reconocidas; debido a que las condiciones que At-Tahtaui exigía para la autenticidad de sus Tradiciones eran mucho menos rigurosas que las que los compiladores de esas obras habían considerado necesario observar. Por eso se creyó pertinente, respecto a los dos «Sahihes», que deben aceptarse, decididamente, puesto que la generalidad confiesa que su contenido es auténtico que llena todas las condiciones universalmente admitidas. Ahora bien, no debe abrigarse ninguna duda, en todo ese proceso, acerca de la conducta de todos aquellos personajes; al contrario, son dignos de tener siempre de ellos el mejor concepto y procurar las buenas razones para justificarlos.

[Se cuenta,[29] en el número de las ciencias que se conexionan a las Tradiciones, la aplicación de las reglas de crítica de que hemos hablado al referirnos a las principales compilaciones, a fin de explicar el por qué se han colocado varias Tradiciones bajo ciertos títulos y en algunos capítulos, en lugar de ponerlas en otra parte. Eso es lo que hicieron el «hafidh» Abu Omar Ibn Abdel Berr, Abu Mohammad Ibn Hazm, el cadí Aiyad, Mohyi-ed-Din An-Nawauí, Ibn-el-Attar,[30] que vino después de estos dos últimos, y varios otros doctores tanto del Occidente como del Oriente. Aunque sus tratados comprenden otras materias, como las cuestiones que se refieren al significado de los textos narrados por ellos, a los términos que allí se emplean y a su construcción gramatical, debe convenirse en que sus observaciones sobre los «isnades» ofrecen una multitud de buenos datos acerca de las Tradiciones, y en que sus obras contienen más materias y son más abundantes que los otros tratados. De todas las ciencias que se relacionan con las Tradiciones, solamente las

que hemos citado se cultivan todavía entre los doctores residentes en las grandes ciudades]. ¡Y Dios, enaltecido sea, mejor sabe las verdades de las cosas!

[Nota sobre algunos términos técnicos empleados en la ciencia de las Tradiciones]

Una Tradición (hadith) es un relato que contiene una sentencia o una declaración (qaul) enunciada por el autor de la ley musulmana, o bien la indicación de un acto (fiil) por el cual había atraído la atención de sus discípulos, los Compañeros. Algunas Tradiciones comprobantes también del silencio guardado por el Legislador (taqrir) respecto a ciertos casos que se habían presentado; ese silencio equivalía a una aprobación formal. Los Compañeros transmitieron esos datos a sus discípulos (los atbáa); éstos los comunicaron a una nueva generación, que a su vez los transmitió a otra, y así sucesivamente, mientras duró la enseñanza oral. El que había aprendido una Tradición se sujetaba a enseñarla sin cambiar ni añadir nada, y debía además indicar los nombres de las personas por cuya serie dicha Tradición le había llegado. Asimismo, toda Tradición debe empezar por esta fórmula: «Yo oí decir a fulano, según zutano, según mengano… hasta el fin de la serie, que el Profeta de Dios había dicho». Eso se llama «isnad», o «apoyo», sirviendo a sostener el «matn», o «texto» de la Tradimonte ininterrumpidamente hasta Mahoma, y que no ofrezcan ningún valor, puesto que no se podría advertir en él la autenticidad sino el examen de su «isnad». Para que un «isnad» sea considerado como bueno, es necesario que las personas cuyos nombres se encuentren mencionados en él sean distinguidas por su probidad («adala»), su piedad («taqua») y su buena memoria («dhabt»). Es preciso también que la serie de narradores se remonte ininterrumpida-

mente hasta Mahoma, y que no ofrezca ningún anacronismo. La autenticidad de algunos miles de Tradiciones está suficientemente comprobada, según los doctores musulmanes, pero, al parecer de los mismos críticos, todas las demás Tradiciones, en número de varios centenares de miles, ofrecen defectos que perjudican a su autenticidad, o simplemente no llenan del todo las condiciones requeridas para hacerlas aceptables. Los doctores que se ocuparon en distinguir las buenas Tradiciones de las malas tuvieron menester de términos técnicos para fijar el valor preciso de cada Tradición, designar los diversos caracteres de los «isnades» y señalar los numerosos géneros de imperfección que esas series de nombres propios podrían ofrecer. En la imposibilidad de inventar nuevos vocablos, tomaron del lenguaje usual un gran número de términos de los cuales modificaron el significado. Ibn Jaldún habiendo empleado varios de estos términos en este segundo tomo, yo los he representado por equivalentes, reservándome la facultad de explicarlos todos en una nota. He aquí la lista de esos nombres, dispuestos en orden alfabético:

«Abrogado» (mansuj). Un texto anulado por otro texto enunciado posteriormente.

«Abrogante» (nasij). Un texto cuyo contenido está en contradicción con el de otro texto ya enunciado; sirve para anularlo.

«Aceptable» (maqbul). Una Tradición que llena todas las condiciones requeridas.

«Admitido» (maaruf). Una Tradición débil que tiene para confirmarla otra Tradición débil.

«Admisible». Véase aceptable.

«Alterado» (mosahhaf). Un «isnad» en el cual uno o varios nombres propios están mal ortografiados.—Un texto

en el que una palabra o un nombre está mal ortografiado.

«Bien apoyado» (mosnad). Una Tradición cuyo «isnad» remonta hasta el Profeta.—Una colección de Tradiciones con sus respectivos «isnades».

«Bien memorizado» (malifudh). Una de dos Tradiciones desaprobadas que supera en valor a la otra.

«Colectivo» (idjmali). Tradición referente a varias cosas.

«Conocido». Véase: Admitido.

«Consecutivo» (motabii). Una Tradición que corresponde a otra, sea por el sentido, sea por las expresiones; mas no recibe esta designación a menos que las dos Tradiciones provinieran de un mismo Compañero.

«Continuo» (mottasil). Una Tradición cuyo «isnad» no ofrezca laguna.

«Cortado» (maqtú). Un «isnad» cuya continuidad no pueda establecerse por ningún medio.

«Defectuoso» (moál-lal). Se dice de un «isnad» o un texto que encierra un defecto oculto, proveniente de un error del narrador.

«Disimulado» (modal-las). Un «isnad» en el cual el narrador no hace mención de la persona de quien había tomado la Tradición, y declara haberla tenido directamente de otro individuo, del que, en realidad, había enseñado la Tradición a aquélla persona.—Otra especie de «isnad» disimulado es aquel en que el último narrador suprime el nombre de uno de sus garantes, o reemplaza ese nombre por el sobrenombre de aquel individuo. Esta superchería se practicaba cuando la persona de quien se suprimía o disimulaba el nombre era sospechosa de embustera o de (tener) mala memoria.

«Desordenado» (modtarib). Una Tradición en la que se halla una palabra inadecuada, o bien una Tradición en que

una o varias palabras han sido añadidas o suprimidas.—Un «isnad» aunado a un texto que no le corresponde.—Un texto abrogado.

«Desaprobado» (monkar). Una Tradición proveniente de un relato de débil autoridad, y en contradicción con otra Tradición suministrada por un narrador cuya autoridad es aún más débil. Es la opuesta a la Tradición «admitida».

«Discontinuo» (motauatir). Una Tradición cuyos narradores son tan numerosos que es imposible suponer que se hubieran concertado para divulgar una mentira.

«Detenido» (mauquf). Un «isnad» que se remonta hasta uno de los Compañeros, sin llegar hasta el Profeta.

«Dudoso» (moshkal). Una Tradición cuya autenticidad no está bien establecida.

«Elevado» (marfú). Un relato, hecho por un Compañero, de una expresión o de un acto emanado del Profeta, y de lo cual dicho Compañero ha sido oyente o testigo.

«Encadenado» (mosalsal). Una Tradición que se remonta de un narrador a otro, sin interrupción, hasta el Profeta.

«Excepcional» (shadz). Una Tradición proveniente de un narrador de buena autoridad y en contradicción con otra Tradición suministrada por otro narrador digno de confianza.

«Extraordinario» (garib). Una Tradición auténtica que no proviene sino de un solo individuo de entre los Compañeros.

«Débil» (dhaiif). Una Tradición que no llene todas las condiciones requeridas.

«Hombres de Tradiciones» (ridjal-el-Hadith). Todos los narradores cuyos nombres se hallan citados en los «isnades».

«Homónimo» (mutalif). Se dice de un «isnad» en el que el nombre de uno de los narradores se escribe como el de otro narrador, pero se pronuncia distintamente.

«Intercalar» (modradj). Una Tradición en la que se encuentra una observación o glosa insertada por uno de los primeros narradores, sea Compañero, sea «tabii», y eso con el fin de esclarecer una expresión o de fijar el sentido de una palabra.

«Interrumpido» (monqatii). Un «isnad» del cual uno o varios nombres han desaparecido.

«Notorio» (mash-hur). Una Tradición auténtica proveniente simultáneamente de más de dos individuos de entre los Compañeros.

«Pasable» (hasan). Una Tradición que presenta un ligero defecto al que puede remediarse con la ayuda de otros datos.

«Precioso» (áziz). Una Tradición auténtica que proviene simultáneamente de dos individuos de los Compañeros.

«Relatador» (rawi). El que ha relatado una Tradición.

«Raro». Véase: Extraordinario.

«Recusable». Véase: Desaprobado.

«Refractario» (modhal). Un «isnad» del que uno o varios nombres han desaparecido.—Un «isnad» que ofrece una laguna de dos nombres propios que debían seguirse directamente.

«Rechazable» (mardud). Una Tradición proveniente de un narrador cuya autoridad es débil, y que contradice a otra Tradición suministrada por narradores dignos de confianza.

«Relajado» (morsal). Un texto sin «isnad».—Un texto cuyo «isnad» está incompleto al final, habiendo perdido

uno o varios nombres propios que debían encontrarse en él.—Un «isnad» en el cual el nombre del «tabii» (o segundo narrador) ha sido omitido.

«Rebosante» (mostafidh). Una Tradición notoria. Véase este término.

«Sano» (sahih). Una Tradición sin defecto y que llene todas las condiciones de autenticidad se llama «sana», a menos que se encuentre en contradicción con otra Tradición proveniente de un narrador digno de confianza.

«Singular». Véase: Excepcional.

«Sunna» (manera de proceder). Con este término, se designan todas las prácticas habituales de Mahoma, sus hazañas, actos y dichos. Se emplea asimismo para indicar el conjunto de las Tradiciones que se refieren a él.

«Supuesto» (maudhú). Una Tradición falsa.

«Suspendido» (moal-laq). Un «isnad» cuyo comienzo es defectuoso, puesto que el nombre del primer narrador, es decir, del Compañero, allí falta.

«Sinónimo» (mojtalif). Este vocablo sirve para designar dos Tradiciones que parecen contradecirse, pero que pueden conciliarse.

«Testigo» (shahid). Una Tradición emanante de uno de los Compañeros y correspondiente, por el sentido o por las expresiones, a otra Tradición emanante de otro Compañero.

«Transmitido» (manqui). Una narración que se ha recibido por vía de la tradición.

«Unánimemente aceptado» (mottafaq alaih). Una Tradición aceptada igualmente por Al Bujarí y por Moslem.

«Único» (fard). Una Tradición extraordinaria. Véase este término.

«Vago» (mobham). Una Tradición proveniente de un narrador del cual no se conoce más que el nombre.

«Volteado» (maqlub). Una Tradición generalmente reconocida como proveniente de cierto narrador, pero atribuida (en el «isnad») a otro.

«Vía» (tariq). Serie de narradores por cuyo conducto un texto ha sido transmitido.

«Cadena de fuentes» (moánán). Se designa con este vocablo un «isnad» que empieza por la preposición «án», que significa «de», o «sobre la autoridad de», o «según». Ejemplo: «De la fuente de (án) fulano, según (án) mengano, sobre la autoridad de (án) zutano». Esta fórmula no parece muy acertada puesto que todo buen «isnad» debe empezar por las palabras: «Yo oí decir a fulano…». Una Tradición «moánán» es buena si el «isnad» no ofrece ninguna señal de impostura, y si hay probabilidad de que el último narrador haya encontrado a aquél según el cual ha proporcionado el dato.

Capítulo VII

DE LA JURISPRUDENCIA Y DE LA CIENCIA DE PARTICIÓN DE LAS SUCESIONES, QUE ES DE AQUÉLLA EL COMPLEMENTO[1]

La jurisprudencia es el conocimiento de los mandatos decretados por Dios referente a las diversas acciones de los seres responsables. Tales mandatos comportan la idea de obligación o prohibición, o bien la de estimulación, o desaprobación, o de autorización. Se hallan en el Libro (el Corán), en la Sunna, y en las indicaciones suministradas por el Legislador, para hacerlas comprender. Se designa con el término «jurisprudencia» a los juicios (o decisiones) sacados de esas fuentes. Los primeros muslimes dedujeron de allí sus máximas de derecho, sin concordares, no obstante, en sus deducciones. Eso era, por lo demás, inevitable: la mayor parte de los indicios (conforme a los cuales se guiaban) habían sido enunciados verbalmente y en la lengua de los árabes; pues los numerosos significados que ofrece cada voz de ésta lengua (especialmente en los textos sacros) motivaron, entre los primeros doctores, la diversidad de opiniones que todo el mundo ha conocido. Por otra parte, como las Tradiciones provenientes del Profeta les habían llegado por vías más o menos seguras, y que las indicaciones que ellas encerraban eran a menudo contradictorias, se vieron compelidos a comprobar la preponderancia (de las que debían adoptar); lo cual fue todavía otra fuente de disentimiento. Las indicaciones dadas por el Profeta, sin ser enunciadas oralmente,[2] motivaron aún divergencias de opiniones. Añádase a ello que los textos (sacros) no siempre bastan a solucionar los nuevos casos que

continuamente surgen; por eso, cuando se precisaba resolver una cuestión a la que ningún texto podía aplicarse, se veían obligados a decidir conforme a otro texto que presentaba una similitud de relación con el caso de que se trataba.

Todas aquellas circunstancias contribuyeron a producir una gran diversidad de opiniones y prolongar necesariamente su persistencia. De ahí resultaron las contradicciones que tuvieron lugar entre las doctrinas de los primeros musulmanes y las de los imames (grandes doctores) que vinieron después de ellos. Por lo demás, los Compañeros no eran todos idóneos para resolver una cuestión de derecho, ni tampoco se encargaban en su totalidad de enseñar los principios de la ley religiosa. Estos deberes competían especialmente a los que sabían de memoria el Corán, que conocían los (versículos) abrogantes, los (versículos) abrogados, los pasajes cuyos sentidos eran oscuros (motashabih), los que cuyos significados eran exactos (mohkam), y todas las distintas indicaciones suministradas por el mismo Libro, y que, además, poseían datos que obtenían directamente del Profeta o de sus propios jefes que los habían recogido de boca del Enviado de Dios. Designábase a estas personas con el nombre de «lectores», es decir, «lectores del libro» (sacro), porque en aquella época raramente se hallaba entre los árabes, pueblo analfabeto, un hombre que supiera leer.

Ese estado de cosas persistió durante los primeros tiempos del Islam; mas cuando las ciudades fundadas por los musulmanes tomaron su correspondiente incremento y el analfabetismo de los árabes hubo desaparecido a consecuencia de su aplicación al estudio del Libro, a la práctica de la deducción analógica establecida en él de manera sólida, y la jurisprudencia, devenida entonces más completa, tomó la forma de un arte (que se ejercitaba), de una ciencia (que se enseñaba), pues a partir de ese momento se reemplazó el título de «lector» por el de «jurisconsulto» («faqih») o por el de ulema.

Desde entonces, la jurisprudencia se dividió en dos sistemas, uno de los cuales era el de «los intérpretes calificados» (ahl-er-rai) y partidarios de la aplicación analógica. Estos habitaban en el Iraq. El segundo sistema era el de los tradicionistas, habitantes del Hidjaz. Los doctores iraquenses, poseyendo pocas Tradiciones, como dejamos apuntado anteriormente, hicieron un gran uso de la deducción analógica y adquirieron en ello mucha habilidad; por eso se les llamó «ahl-er-rai». El adalid de esta escuela, que la había fundado gracias a su influencia personal y a los esfuerzos de sus discípulos, fue Abu Hanifa. Los doctores del Hidjaz tuvieron primeramente por jefe al imam Malik Ibn Anas y después al imam Ash-Shafií.

Más tarde, algunos doctores condenaron el empleo de la deducción analógica y abandonaron su uso. Esos fueron los que se designaron con el nombre de «Dhahiritas».[3] A su juicio, las fuentes de donde se debían tomar los artículos del derecho se limitaban a los textos (del Corán y la Sunna) y al consenso general (de los antiguos musulmanes). Conexionaban directamente al texto (sacro) los efectos más evidentes de la deducción analítica, así como las causas (de las decisiones) fundadas en los textos;[4] «porque, decían, el enunciar la causa, es enunciar el juicio (o conclusión) en todos los casos».[5] Los principales de esta escuela fueron Dawoud Ibn Alí,[6] su hijo y sus discípulos. Tales fueron los tres sistemas de jurisprudencia que prevalecían entonces entre los muslimes.

La «gente de la casa» (los descendientes de Mahoma y sus partidarios, los shiitas) tuvieron su propio sistema, una escuela de jurisprudencia que les era particular. Sus doctores se fundaban en los principios siguientes, a saber, que varios de los Compañeros eran de reprobar y que los imames (de la secta shiita) no solamente eran impecables, sino aun incapaces de decir una palabra cuya exactitud podría objetarse. Bases (como se ve) son muy débiles.

Los jaridjitas a su vez instituyeron su sistema; pero la gran mayoría del pueblo musulmán apenas se ocupó de ello, para repelerlo y condenarlo. Nada se sabe de sus doctrinas particulares,[7] tampoco se conocen sus libros, ni se encuentra ningún rastro de sus opiniones, salvo en algunos lugares donde esos sectarios se mantienen todavía.[8]

En cuanto a los libros de los shiitas, tampoco se hallan fuera de las comarcas habitadas por éstos sectarios y en ciertos países del Occidente, del Oriente y en Yemen, donde antaño fundaran reinos.[9] Igual ocurre con los libros escritos por los jaridjitas. Los partidarios de estas dos sectas habían sin embargo, escrito sobre la jurisprudencia, numerosos tratados conteniendo opiniones raras.

En la actualidad, la doctrina de los dhahiritas ha desaparecido con los que la enseñaban; ha sucumbido bajo la reprobación de la gran mayoría ortodoxa, y no se encuentra ya nada de ella, excepto en algunos libros encuadernados.[10]

Sucede con bastante frecuencia que gentes ociosas se aficionan al sistema de los dhahiritas y se dedican a leer sus obras, con el fin de aprender la jurisprudencia adoptada por esta secta y el sistema de doctrina que en ella profesaban, pero invierten allí un trabajo inútil, que les conduce tan sólo a chocar con las opiniones generalmente aceptadas y a atraerse la animadversión pública. A veces incluso los aficionados a dicha doctrina se ven tratados como innovadores peligrosos, porque han intentado tomar la ciencia de los libros sin tener la «llave», es decir, sin la dirección de preceptores (autorizados). Tal ocurrió con Ibn Hazm[11] en España, pues a pesar de que tenía el primer rango entre los tradicionistas, abrazó la escuela de los dhahiritas y, habiendo adquirido un profundo conocimiento de ella mediante un esfuerzo personal, según él, y por el estudio de las doctrinas profesadas por los dirigentes de esa secta, concluyó por apartarse de las opiniones enseñadas por Dawoud, o sea el

fundador de la misma, y se colocó (además) en posición opuesta a la gran mayoría de los doctores musulmanes. El público recibió de esa actitud tan fuerte descontento que vertió el menosprecio y la desaprobación sobre el sistema que Ibn Hazm había preconizado, relegando sus escritos a un olvido total. Se llegó hasta el punto de prohibir su venta en los bazares, y en ocasiones incluso se los rompían.

De tal suerte las únicas escuelas que quedaron fueron la de los calificados de Iraq y la de los doctores de Hidjaz, «gente de la Tradición». El imam de los doctores iraqueses, fundador de su escuela, fue Abu Hanifa An-Noman Ibn Thabit.[12] Ocupa como legista una posición sobresaliente, si liemos de dar crédito a las declaraciones de sus propios colegas y sus discípulos, y sobre todo de Malik y Ash-Shafií.

Los hidjazitas tuvieron por adalid a Malik Ibn Anas Al-Asbahí,[13] gran imam de Medina y poseedor de dotes singulares, pues mientras que los demás doctores buscaban sus máximas de derecho en las fuentes universalmente reconocidas, Malik captaba además por un don peculiar suyo otra idea, o sea la «costumbre de Medina». (Tal percibió), porque creía que los doctores de esa ciudad habían debido seguir necesariamente la práctica y los usos de sus predecesores, todas las veces que enunciaban las opiniones respecto a lo que se debía hacer o no hacer, y que éstos habían aprendido esos usos de aquellos muslimes quienes, al haber sido testigos oculares de los actos del Profeta, habían tomado conocimiento de ellos y conservado el recuerdo. Esta fuente de indicaciones tocante a los puntos de derecho fue para Malik una de las bases de su escuela, aunque varios doctores pretendieran que se podía estribar en otra, la del consenso general de los musulmanes. No admitió ese concepto e hizo observar a sus contradictores que, por el término «consenso general», no se indica el acuerdo de los medinenses solamente, sino el de todos los musulmanes.

(A este propósito) hacemos observar que ese «consenso general» es la unanimidad de opinión acerca de las materias religiosas, unanimidad resultante de un examen concienzudo, de un esfuerzo de elaboración personal (de bases escriturarias) en el texto del Islam o de bases espirituales. Por tanto Malik no consideró la práctica de los medinenses como incluida en esta categoría; para él, era el acto necesario e inevitable de una generación que imitaba de una manera invariable la conducta de la que le había precedido, y así sucesivamente hasta el tiempo de nuestro santo Legislador. Ciertamente, Malik ha tratado de la práctica de los medinenses en el capítulo dedicado al consentimiento general, pensando que era el punto más conveniente de que hablar, ya que encerraba una idea común a esas dos cosas, esto es, el consentimiento y el acuerdo de opinión. Observemos sin embargo que, en el consentimiento general de los muslimes, el acuerdo de opinión provenía de un examen concienzudo de las pruebas y del esfuerzo de elaboración personal, en tanto, entre los medinenses, resultaba de su conducta acerca de lo que había de hacer o no hacer, conducta fundada en la observancia de los ejemplos ofrecidos por la generación precedente. Malik, no obstante, hubiera hecho mejor insertando sus observaciones sobre la práctica de los medinenses en el capítulo titulado: «De la manera de obrar y de decidir particular del Profeta», o entre las pruebas sobre cuya fuerza los doctores no están todos de acuerdo, tales como, por ejemplo, las leyes de los pueblos que nos han precedido, la práctica de uno solo de los Compañeros[14] y el «istishab».[15]

Después de Malik Ibn Anas apareció Mohammad Ibn Edris Al Mottalibí Ash-Shafií.[16] Este imam pasó al Iraq luego de (la muerte de) Malik, y, al encontrarse allí con los discípulos de Abu Hanifa, adquirió de sus luces, combinó el sistema de los doctores del Hidjaz con el de los doctores del Iraq, y fundó una

escuela particular que repeló numerosas opiniones profesadas por la escuela de Malik.

Ahmad Ibn Hanbal,[17] tradicionista de la más alta autoridad, vino después de ambos. Sus discípulos, a pesar de haber adquirido muy amplios conocimientos sobre la ciencia de las Tradiciones, fueron a estudiar todavía con los alumnos de Abu Hanifa, luego formaron una escuela aparte.

Allí concluyó el espíritu de imitación y se adhirió entonces, en las grandes ciudades, a una o a otra de esas cuatro escuelas. Los partidarios de los demás sistemas de jurisprudencia acabaron por desaparecer. Desde esa época, la puerta dé la controversia y las numerosas vías de discusión han quedado clausuradas; debido a la reducción a sistemas a todos los diversos conocimientos, a los obstáculos que impiden alcanzar la categoría de «modjtahid,[18] y al temor de referir datos apoyados en hombres incapaces o personas cuya piedad y juicio no son merecedores de confianza. Persuadidos de la imposibilidad de ir más lejos, se limitaron a aconsejar al pueblo a seguir las doctrinas que habían sido enseñadas por el uno o el otro (de los fundadores de aquellas cuatro escuelas), y profesadas por sus partidarios. Se prohibió pasar de una de dichas escuelas a otra, en prevención de que teniendo parecida conducta se maniobrara con cosas muy graves. Así pues no quedó (a los mentores) más que transmitir a sus discípulos las doctrinas de aquellos imames. Los estudiantes se apegan a las opiniones de un imam, tras haber verificado los principios (de su doctrina) y asegurado de que esos principios le habían llegado oralmente y por una Tradición concatenada. De tal suerte ya no hay hoy día otras fuentes que consultar, si uno se aplica al estudio de la ley; ya no es permitido trabajar (como antaño) con un celo esmerado para desembrollar por el esfuerzo personal las cuestiones de derecho. Esa práctica ("idjtihad") está ahora condenada y caída en desuso; por tanto los musulmanes (ortodoxos) de nuestro tiem-

po se hallan todos adheridos a una u otra de aquellas cuatro escuelas.

Los sectarios de Ahmad Ibn Hanbal eran poco numerosos y se encontraban, en su mayoría, en Siria y en ese rincón de Iraq que comprende [y por su costumbre de buscar, en cuanto posible, en estas dos fuentes la guieron de los de las otras escuelas por el cuidado que mantenían acerca de las prescripciones de la Sunna, de relatar exactamente las Tradiciones[19] y por su costumbre de buscar, en cuanto posible, en estas dos fuentes la solución de las cuestiones legales, antes de tener recurso a la analogía. Como eran bastantes en Bagdad, se hicieron destacar por la vehemencia de su celo y sus frecuentes altercados con los shiitas que habitaban en las cercanías de esta metrópoli.[20] Esas riñas continuaron en alterar el orden en la antigua capital de los Abbasidas hasta que los tártaros apoderáronse de la misma. Desde esa época, ya no se repitieron más, y la mayoría de los hanbalitas se encuentran actualmente en Siria].

La doctrina de Abu Hanifa tiene, hoy, por partidarios a los habitantes del Iraq, los muslimes de India, de China, de Transoxián y de las comarcas que componen la Persia.[21] Ello se debe a que esta doctrina había sido generalmente adoptada en el Iraq y «Dar-es-Salam» (Bagdad), y que contaba entre sus sectarios a todos los partidarios de los califas abbasidas. Los doctores de esta escuela escribieron un gran número de obras, tuvieron frecuentes discusiones con los shafiitas y emplearon, en sus polémicas, modos dé argumentación muy eficaces. Sus escritos, bastante divulgados al presente, encierran bellos conocimientos y disquisiciones de una gran originalidad. La doctrina de Abu Hanifa no tiene muchos secuaces en el Magreb, donde había sido introducida por el cadí Ibn-el-Arabí[22] y por Abul Walid-el-Badjí,[23] cuando su viaje a este país.

La doctrina de Ash-Shafií cuenta con más prosélitos en Egipto que en los demás países, si bien que se ha difundido en

Iraq. Jorasán y Transoxián. Se veía en las principales ciudades a los ulemas de esta escuela compartir con los de la escuela hanafita el privilegio de enseñar y opinar sobre las cuestiones de derecho. Hubieron allí entre los dos bandos frecuentes reuniones, en las cuales sostenían sus respectivas doctrinas, lo que dio origen a varios volúmenes de controversia plenos de argumentaciones de toda especie. La caída (del califato) de Oriente y la ruina de sus provincias concluyeron con aquellos debates. Cuando el imam Mohammad Ibn Edris Ash-Shafií fue a establecerse en Misr (el viejo Cairo), entre los hijos de Abdel Hakam,[24] dio allí lecciones a algunos alumnos. Entre sus discípulos en esta ciudad se distinguieron Al Buití[25] y Al Mozani;[26] pero había también un número considerable de malikitas de los cuales unos pertenecían a la familia de Abdel Hakam. Los demás eran Ash-hab,[27] Ibn-el-Qasim[28] e Ibn-el-Mawaz,[29] a quienes se agregaron luego Al Harith Ibn Meskin[30] con sus hijos (además el cadí Abu Ishaq Ibn Shaabán)[31] y sus discípulos.

Más tarde, el sistema de jurisprudencia seguido por las «gentes» de la Sunna (y del consentimiento general) desapareció de Egipto ante el avance de la dinastía de los Rafiditas (Fatimitas), y fue substituido por el que era particular de «las gentes de la casa» (de la familia del Profeta, los Alides o Alauitas). [Los secuaces de los otros sistemas se encontraron reducidos a tan pequeño número, que apenas quedaron algunos. Hacia los finales del siglo IV, el cadí Abdel Wahhab,[32] viéndose obligado, como es sabido,[33] a dejar Bagdad a fin de salvar su vida, pasó a Egipto, donde fue acogido con una gran distinción por el califa fatimita. El gobierno egipcio al testimoniarle las deferencias debidas a su talento y acogerle con tanta solicitud, quiso hacer destacar la conducta despreciable del gobierno abbasida, que no había sabido aquilatar los méritos de tan notable sabio. La jurisprudencia de Malik se mantenía débilmente en el país hasta que la dinastía de los Obeiditas-Rafiditas fue derribada por Sa-

lah-ed-Din (Saladino) Ibn Aiyub, y la jurisprudencia de las «gentes» de la «casa» fue abolida. La que tuvo por base el consenso general reapareció de nuevo]; las doctrinas enseñadas por Shafií y sus discípulos, las «gentes» del Iraq, reflorecieron aún mejor que antes (y la obra de Ar-Rafií[34] se propagó en ese país y en Siria). La falange de doctores shafiitas que se formó entonces en Siria bajo el patrocinio del gobierno aiyubita comprendía a dos hombres altamente distinguidos, Mohyi-ed-Din Annawauí[35] e Izz-ed-Din Ibn Abd-es-Salam.[36] Luego aparecieron en Egipto Ibn-er-Roqáa o Refáa[37] y Taqi-ed-Din Ibn Daqiq-el-Iid,[38] luego Taqi-ed-Din As-Sabkí[39] y una serie de doctores, que concluyó, en Siradj-ed-Din Al Balqiní,[40] actualmente jeque del Islam en Egipto. No es solamente el superior de los shafiitas en este país, sino el primer ulema de la época.

El sistema de Malik es seguido especialmente por los habitantes de la Mauritania y de España; hay allí bien pocos que están ligados a alguno de los otros sistemas, tal como se hallan secuaces de Malik en otros países. (El sistema malikita prevalece en esas dos comarcas) porque los estudiantes magrebitas y españoles, que viajaban para instruirse, se iban comúnmente al Hidjaz, su máxima meta, pues en aquella época, la ciencia (del derecho) tenía por sede la ciudad de Medina (capital del Hidjaz), y de allí se propagó a Iraq, provincia que quedaba fuera de la ruta de aquellos viajeros. Por tanto se limitaron a estudiar con los doctores y profesores de Medina, ciudad en la que Malik era a la sazón el imam de la ciencia, en donde sus maestros habían alcanzado su eminente rango antes que él y en donde sus discípulos habrían de reemplazarlo después de su muerte. Por ellos los magrebitas y los españoles se adhirieron a la escuela de Malik a exclusión de las demás, de las que no habían tenido conocimiento. Habituados, por otra parte, a la rudeza de la vida nómada, no pensaron de ningún modo asimilarse a la civilización más avanzada que la vida urbana había desarrolla-

do entre los habitantes del Iraq. Tuvieron menos inclinación hacia éstos que hacia los habitantes del Hidjaz, por la similitud que tenían con ellos desde el punto de vista de la civilización, que era la de la vida nómada. Por esa razón la doctrina malikita permaneció siempre «tierna» entre ellos y jamás sufrió correcciones y modificaciones que la influencia de la civilización sedentaria ha hecho experimentar a las otras doctrinas.

Como la doctrina de cada imam constituía, para los que la seguían, el objeto de una ciencia especial y que ya no les era permitido resolver las cuestiones nuevas mediante su esfuerzo personal («idjtihad») o por el razonamiento analógico, se vieron obligados a investigar, en cada caso dudoso, sobre los puntos de similitud o de diferencia que les permitieran conexionarlo (a una cuestión ya resuelta) o discernirlo completamente. En ese trabajo se debía comenzar por apoyarse en los principios que el fundador de la doctrina había establecido, y, para efectuarlo, es necesario haber adquirido de una manera sólida, la facultad de saber operar esa especie dé asimilación y de discernimiento, observando, en cuanto posible, el sistema de su imam. Hasta la fecha, se designa esta facultad con el término «ciencia de jurisprudencia».

Toda la población del Occidente sigue la doctrina de Malik, y los discípulos de éste imam se diseminaron en Egipto y en Iraq. Este último país tuvo al cadí malikita Ismaíl,[41] a sus colegas Ibn Juwaiz Mandad, Ibn-el-Qassar,[42] Ibn-el-Labban, el cadí Abu Bakr-el-Abharí, el cadí Abu Hosain y el cadí Abdel Wahhab,[43] a quienes sucedieron todavía otros ulemas de la misma escuela. Egipto tuvo a Ibn-el-Qasim. Ash-hab, Ibn Abdel Hakam, Al Harith Ibn Meskin y otros doctores.[44] Un estudiante, salido de España y llamado [Yahya Ibn Yahya Al Laithí,[45] fue en busca de Malik (en Medina), aprendió de memoria el «Muwatta» bajo el dictado de este imam y se hizo uno de sus discípulos. Después de él partió del mismo país] Abdel Malek

Ibn Habib.[46] Éste, al cabo de haber estudiado con Ibn-el-Qasim y otros doctores de la misma clase, divulgó el sistema de Malik en España y redactó allí la obra titulada «Al Wadiha» (la exposición clara). Más tarde, uno de sus discípulos llamado Al Atbí[47] escribió el tratado intitulado, después de él, «Atbiya». Asad Ibn-el-Forat,[48] dejó Ifrikiya para ir a escribir bajo el dictado de los discípulos de Abu Hanifa; mas, habiendo en seguida pasado a la escuela malikita, escribió, bajo el dictado de Ibn-el-Qasim, una cantidad de sentencias pertenecientes a las secciones de la jurisprudencia. Trajo a Kairuan ese libro, denominado, después de él, «Asabiya», y lo enseñó a Ibn Sohnun.[49] Este, habiendo pasado luego a Oriente, hizo nuevos estudios con Ibn-el-Qasim, le sometió las cuestiones tratadas en esa obra, y rechazó un gran número de las decisiones que Asad había insertado en ella. Había escrito bajo el dictado de Asad y hecho una colección de todas esas decisiones, sin omitir las que debía desechar en seguida. Convino entonces con Ibn-el-Qasim para pedir a Asad por escrito suprimir de la «Asabiya» las decisiones impugnadas y atenerse a una obra que él (Sohnun) acababa de componer; mas esa gestión no tuvo ningún éxito. Por consiguiente el público desechó la «Asabiya» para adoptar el digesto de Sohnun, a pesar de la mescolanza de las materias contenidas en éste libro. Se dio entonces a la obra de Sohnun el título de «Al Modawana wal-Mojatalita» (el digesto y la mezcolanza). La gente de Kairuan se aplicó al estudio de esta «Modawana», en tanto la de España optó por «Al Wadiha» y el «Atbiya». Ibn Abi Zaid resumió luego el contenido del «Al Modawana wal-Mojatalita» en un tratado que tituló «Al Mojatasar» (abreviado),[50] y Abu Said Al Baradií[51] legista de Kairuan, sintetizó a éste en un manual que llamó el «Tahdzib» (refundición). Los ulemas de Ifrikiya hicieron de éste libro la base de su enseñanza y dejaron de lado a todos los demás. En España, los profesores adoptaron a su vez el «atbiya» y desecharon el «Wadiha» juntamente con

los otros tratados sobre el mismo tema. Los ulemas de la escuela malikita han continuado en componer comentarios, glosas y colecciones para esclarecer el texto de estas obras matrices. En Ifrikiya, Ibn Yunis, Al-Lajmí, Ibn Mohriz, At-Tunicí, Ibn Bashir y otros doctores de la propia escuela han escrito muchas obras sobre «Al Modawana»; igualmente en España, Ibn Roshd[52] y sus colegas han escrito un gran número de tratados en torno al «Atbiya». Ibn Abi Zaid reunió en un solo volumen titulado «Kitab-en-Nawadir» (libro de cosas singulares) las cuestiones, los puntos de controversia y las opiniones que se hallan esparcidas en las obras matrices de la jurisprudencia. Este tratado contiene todos los conceptos emitidos por los ulemas de la escuela malikita y el desenvolvimiento de los principios que se encuentran enunciados en los tratados fundamentales. Ibn Yunis incluyó la mayor parte del «Nawadir» en el libro que escribió sobre el «Modawana». Por ello se vieron las doctrinas malikitas desbordar sobre los dos países (de España y de Mauritania), y aquel estado de cosas se mantuvo hasta la caída de los reinos de Córdoba y de Kairuan. Posteriormente a esos acontecimientos los magrebitas adoptaron (definitivamente) la doctrina de Malik.

[Se advierten en el sistema de Malik tres escuelas distintas:[53] una, la de Kairuan, tuvo por jefe a Sohnun, discípulo de Ibn-el-Qasim; la segunda, la de Córdoba, fue fundada por Ibn Habib,[54] discípulo de Malik, de Ibn Motarref, de Ibn-el-Madjishun[55] y de Asbag;[56] la tercera fue instituida en Iraq por el cadí Ismaíl y sus discípulos. Los malikitas de Egipto siguieron la escuela de Iraq, cuyas doctrinas habían aprendido bajo la dirección del cadí Abdel Wahhab,[57] que había dejado Bagdad hacia finales del siglo IV, para trasladarse al Cairo. Ciertamente que, desde los tiempos de Al Harith Ibn Meskin, de Ibn-el-Mobashshir, de Ibn-el-Lohait y de Ibn Rashiq, el sistema de derecho malikita ya existía en Egipto, pero la dominación de los Rafiditas y de la

jurisprudencia de las «gentes de la casa» le habían impedido manifestarse. Los legistas de Kairuan y de España tuvieron una fuerte aversión a las doctrinas de la escuela de Iraq, porque este país estaba alejado, las fuentes de donde se habían tomado esas doctrinas les eran desconocidas y apenas sabían por qué medios los doctores de Iraq habían adquirido sus conocimientos. Además, éstos tenían por principio resolver ciertas cuestiones empleando el esfuerzo de elaboración personal (idjtihad), y negaban la obligación de adoptar ciegamente el sistema o las opiniones de cualquier ulema que fuere. He ahí por qué los magrebitas y los españoles se abstuvieron de admitir concepto alguno emitido por la escuela de Iraq, a menos de haber reconocido bien que se podía remontar al imam (Malik) o a sus discípulos. Más tarde las tres escuelas se amalgamaron en una sola. En el decurso de la VI centuria, Abu Bakr At-Tortushí abandonó España y fue a radicarse en Jerusalén, donde dio clases (de derecho malikita) a estudiantes venidos del Cairo y de Alejandría. Sus alumnos mezclaron las doctrinas de la escuela española con las de la escuela de Egipto, su propio país. Uno de ellos, el legista Sanad Sahib-et-Tiraz, tuvo luego varios discípulos, los cuales dieron clases más tarde. Entre sus discípulos se contaban los hijos de Abu Auf.[58] Abu Amr Ibn-el-Hadjib, estudió bajo la dirección de estos últimos, igualmente, tiempo después, Shihab-ed-Din Al Iraqí. Esa enseñanza se ha mantenido en las ciudades que acabamos de mencionar].

[El sistema de jurisprudencia practicado en Egipto por los shafiitas había desaparecido a consecuencia del establecimiento de los Fatimitas, «gentes de la casa». Después de la caída de esta dinastía aparecieron varios doctores que restituyeron esta escuela, entre ellos se contaba Ar-Rafií,[59] jefe jurisconsulto de Jorasán. Luego Mohyi-ed-Din An-Nawauí, otro miembro de aquel bando ilustre, destacándose en Siria. Más tarde, la escuela malikita de Magreb mezcló sus doctrinas con las de la escuela

de Iraq. Tal cambio empezó a partir del tiempo en que Ash-Shirmesahí brilló en Alejandría como doctor de la escuela magrebita-egipcia. El califa abbasida Al Mostansir, padre del califa Al Mostasim e hijo del califa Adh-Dhahir, al fundar en Bagdad la universidad llamada, en honor suyo, «Al Mostansiriya», hizo pedir al califa fatimita que reinaba a la sazón en Egipto, enviarle al doctor recién mencionado. Ash-Shirmesahí habiendo recibido la autorización de partir, dirigióse a Bagdad, donde fue instalado como profesor en la «Al Mostansiriya». Ocupaba todavía ese puesto el año 656 (1258 de J. C.), cuando Houlagou se apoderó de Bagdad, pero logró salvar su vida en aquel gran desastre y obtener su libertad. Continuó viviendo en esa capital hasta su muerte, suceso que tuvo lugar bajo el reinado de Ahmad Abagha, hijo de Houlagou. Los doctores malikitas egipcios se unieron con sus colegas magrebitas, así como lo habíamos dicho, y el resumen respectivo se encuentra en el «Mojtasar» (o abreviado) de Abu Amr Ibn-el-Hadjib. Se ve, en efecto, al examinar esta obra, que el autor, al exponer las diversas partes de la jurisprudencia bajo sus correspondientes títulos, no solamente inserta en cada capítulo todas las cuestiones que se relacionan con la materia de que trata, sino que incluye, a pesar de su gran número, todas las opiniones que los ulemas han emitido sobre cada cuestión; por ello dicho volumen constituye, por decirlo así, un verdadero repertorio de jurisprudencia malikita. Hacia los finales del siglo VII, la obra de Ibn-el-Hadjib fue llevada a Mauritania y desde ese momento] se convirtió en el manual preferido de la mayoría de los estudiantes magrebitas. Fue sobre todo en Bujía donde lo acogieron con solicitud, debido a la circunstancia de que Abu Alí Nasir-ed-Din Az-Zawawí, principal jeque de esa ciudad, era la persona que lo había llevado allí. Lo acababa de leer en Egipto bajo la dirección de los antiguos alumnos del autor y le había sacado una copia. Los ejemplares se difundieron en las adyacencias de Bujía, y sus discípu-

los lo hicieron trascender a las demás ciudades del Magreb. En la actualidad esos volúmenes pasan de mano a mano entre los estudiantes de jurisprudencia, tan glande es su interés en estudiar esa obra cuanto que, según una tradición generalmente aceptada, había sido especialmente recomendada por aquel profesor. Varios ulemas magrebitas pertenecientes a la ciudad de Túnez, tales como Ibn Abd-es-Salam, Ibn Roshd o Rashid e Ibn Harún, han escrito comentarios sobre dicha obra. En este bando ilustre, el que llevó las palmas fue Ibn Abd-es-Salam. Los estudiantes del Magreb leen asimismo el «Tahdzib» (de Al Baradií) mientras hacen su curso de derecho. «Y Dios guía hacia la recta senda a quien le place».

Capítulo VIII

DE LA CIENCIA QUE TIENE POR OBJETO LA PARTICIÓN DE LAS SUCESIONES (ILM-EL-FARAÍD)

Esta ciencia hace conocer las particiones legales (en las cuales hay que dividir el monto) de una herencia, y permite determinar exactamente las partes alícuotas de una sucesión. Eso se hace teniendo en consideración las porciones primitivas (lijadas por la ley) y teniendo cuenta de la «monasaja» (o transmisión de la herencia). Una de las especies de la «monasaja» es la defunción de uno de los herederos (antes de la partición) y la (necesidad de proceder al) reparto de su legítima entre sus propios herederos. Ello exige cálculos mediante los cuales se rectifica (el valor de las partes que integran la sucesión) en primer lugar; luego, en segundo lugar, se asigna a los herederos las legítimas exactas que les son dotadas. Dos, o inclusive varios casos de «monasaja» pueden presentarse simultáneamente (en el momento del reparto de una misma herencia), y, cuanto más numerosos son, tanto más cálculos habrá de hacer. Otra especie de «monasaja» es la de una sucesión de «dos aspectos», como, por ejemplo, una herencia de la que uno de cuyos herederos declare la existencia de otro heredero (con el cual no se contaba), mientras un tercer coheredero niega el hecho. En los casos de esta índole se determinan las partes desde los dos puntos de vista; luego se examina el monto de las partes, en seguida se reparten los bienes del difunto proporcionalmente a partes alícuotas que corresponden a los herederos que se habían presentado primero.[1] Todo esto requiere cálculos.[2]

En los tratados de derecho, el capítulo relativo a las sucesiones ocupa un sitio aparte, en consideración a que encierra no solamente las cosas que se refieren a la jurisprudencia, sino también a los cálculos, y que estos forman en ello la materia principal. Se ha hecho de la repartición de herencias una rama de ciencia distinta de las demás, y se han escrito numerosas obras sobre el tema. Las que, en los últimos siglos, han tenido la mayor reputación entre los malikitas de España, son: «Kitab» (o tratado) de Ibn Thabit[3] y el «Mojtasar» (o abreviado) compuesto por el cadí Abul Qasim Al Jaufí o Haufí,[4] luego el tratado de Al Djáadí. En Ifrikiya, los musulmanes de los últimos tiempos se sirven de diversas obras de las cuales una ha tenido por autor a Ibn-el-Namir de Trípoli.[5] Los shafiítas, los hanafitas y los hanbalitas han escrito a su vez un gran número de libros sobre la misma materia y han dejado trabajos que, por su volumen y la dificultad de las cuestiones a que dieron solución, ofrecen un testimonio palpable de los vastos conocimientos que sus autores poseían, tanto en jurisprudencia como en el arte del cálculo. Se destaca particularmente entre esos ulemas Abul Maali.[6]

La partición de sucesiones es un arte noble, porque reúne los conocimientos que derivan unos del raciocinio y otros de la tradición, y porque conduce, por vías seguras y ciertas, a reconocer lo que es debido a los herederos cuando se ignora el valor de las porciones que les deben corresponder, y que las personas encargadas del reparto de la sucesión no sepan cómo proceder. Los ulemas de las grandes ciudades lo han cultivado con sumo esmero.

Algunos de los doctores que han abordado el tema se han dejado llevar por un exceso en el desarrollo de sus cálculos; habiéndose propuesto los problemas cuya solución no puede realizarse sino mediante el empleo de la álgebra, de la extracción de las raíces y de otras ramas de la ciencia, han atestado con

ello sus obras. Las especulaciones de ese género no están al alcance de todos los hombres y permanecen inútiles para los que tienen que hacer la partición de las sucesiones, porque los casos en que dan la solución son enteramente excepcionales y se presentan muy raramente. Contribuyen sin embargo a formar el ingenio a la aplicación y a desarrollar la facultad de tratar cabalmente los asuntos de partición.

La mayoría de las personas que cultivan esta parte de la ciencia la consideran como una de las principales y citan, en apoyo de su concepto, una Tradición proveniente de Abu Horaira. Según éste, el Profeta declaró que «los fraíd constituyen la tercera parte de la ciencia y son los primeros en olvidarse», o, según otro relato, «constituyen la mitad de la ciencia». Esta Tradición, difundida por primera vez por Abu Naím,[7] les ha parecido como una prueba que justifica su pretensión, porque creían que el término «faraíd» designaba «las partes de una herencia». Tal suposición está evidentemente lejos (de ser probable); los «faraíd» de que se trata en la Tradición son más bien «las prescripciones legales» a que los hombres están sujetos a observar y que se refieren no solamente a las herencias, sino a las prácticas de la devoción y a las costumbres que se deben adoptar en la vida. El vocablo, tomado en esta acepción, designa más bien las nociones que indican la mitad o la tercera parte (de la ciencia), en tanto las prescripciones que atañen a las herencias no forman sino una débil parte de nuestros conceptos, si se comparan con todas las demás ciencias que derivan de la ley. Para robustecer a este razonamiento, añadiremos que el uso de la palabra «faraíd» con un sentido restringido, y su aplicación especial a la partición de las sucesiones, data de la época en que los legistas comenzaban a sistematizar los conocimientos científicos y a servirse de términos técnicos para ese objeto. En los primeros tiempos del Islam, «faraíd» no se empleaba sino en su acepción general, que debía a su raíz «fard», voz que significa «prescri-

bir» o «decidir». Los antiguos muslimes le atribuyeron el significado más lato, a efecto de servirse de él para designar las prescripciones de toda índole, así como lo hemos dicho, prescripciones que constituyen la esencia de la ley. Por tanto no debe atribuirse a esta voz un sentido distinto de aquel que los antiguos muslimes le habían asignado, sentido aquel que mejor compaginaba con lo que querían expresar.[8]

Capítulo IX

DE LOS FUNDAMENTOS DE LA JURISPRUDENCIA Y DE LO QUE A ELLOS SE CONEXIONA, ES DECIR LA CIENCIA DE LAS MATERIAS CONTROVERTIDAS Y LA DIALÉCTICA

Una de las más grandes de las ciencias religiosas, de las más importantes y útiles, tiene por objeto los fundamentos de la jurisprudencia. Consiste en examinar los indicios que se hallan en los textos sacros, a fin de advertir las máximas (de derecho) y las prescripciones impuestas por (la religión). Los indicios suministrados por la ley se apoyan en el Libro, o sea, el Corán, luego en la Sunna, que sirve a explicar este libro. Mientras que el Profeta vivía, se tenían directamente de él los juicios (o máximas de derecho); daba explicaciones con palabras y con actos inspirado en el Corán, que Dios le había revelado, y proporcionaba datos orales a sus discípulos, que no requerían ninguna transmisión, ni especulación, ni deducciones basadas en la analogía. Esas instrucciones de viva voz cesaron con la vida del Profeta, y, desde entonces, el conocimiento de las prescripciones coránicas conservóse por las Tradiciones concatenadas.

Respecto a la Sunna, los Compañeros acordaron unánimemente reconocer que era para el pueblo musulmán un deber ajustarse a las prescripciones contenidas en la Sunna y fundadas en las palabras o los actos del Profeta, a condición de que esas indicaciones hubieren llegado por una Tradición bastante segura para infundir la convicción de su autenticidad. Por eso se considera al Corán y la Sunna como las fuentes de donde

hay que tomar los indicios que conducen a la solución de las cuestiones de derecho religioso. Tiempo después, el consenso general (de los primeros musulmanes sobre ciertos puntos de derecho) tomó plaza (como autoridad) al lado de esas dos (fuentes de doctrina; tal consenso existía) porque los Compañeros se mostraban unánimes a rechazar las opiniones de todo individuo que no era de su propio dictamen. Esa unanimidad ha debido apoyarse en una base sólida, pues el acuerdo de hombres como ellos había de estar positivamente fundado sobre firmes razones; por lo demás, tenemos suficientes pruebas para comprobar que el sentir de la comunidad (musulmana) no podía caer en el error. Por tanto el consenso general fue reconocido como prueba auténtica en las cuestiones que se relacionan a la ley.

Si examináramos los procedimientos por los cuales los Compañeros y los antiguos musulmanes operaban sobre el Corán y la Sunna para deducir (las máximas de derecho), hallaríamos que, todos estableciendo paralelos entre los casos análogos y comparando cada caso dudoso con otro que le semejaba, sacrificaban sus opiniones personales a la necesidad de estarse de acuerdo. Expliquemos. Después de la muerte del Profeta, muchos casos presentáronse cuya solución no se encontraba en los textos auténticos (el Corán y la Sunna); los Compañeros se pusieron entonces a juzgar esos casos comparándolos con casos análogos cuya solución ya estaba determinada, y los adicionaron a los textos que habían servido para decidir sobre éstos. Al hacer esa confrontación, tuvieron el cuidado de observar ciertas reglas mediante las cuales se podía perfectamente comprobar la analogía de ambos casos que se asemejaban o que había entre ellos alguna similitud. Llegaban de esa manera a la convicción de que la decisión emanada de Dios respecto a uno de dichos casos era aplicable igualmente al otro. Tal operación, a la que todos convinieron en considerar como provista de una

prueba legal, se llama «qias» (deducción analógica) y constituye la cuarta fuente de indicios.

Ésas son, según la gran mayoría de los ulemas, las fuentes en donde se deben buscar los medios de resolver las cuestiones de derecho; aunque algunos legistas, de muy reducido número por cierto, no son de su parecer en lo que concierne al consenso general y la deducción analógica. Ha habido también ulemas que, a esas cuatro fuentes, añadían otras, de las cuales no es necesario hablar, tanto por la debilidad de su aplicación como por la anomalía del dictamen.

La primera cuestión a examinar en esta rama de ciencia es saber si las mencionadas cuatro fuentes suministran realmente indicios ciertos. En lo que se refiere al Corán, diremos que el estilo insuperable de éste libro y la extrema exactitud con que la cadena de Tradiciones nos ha hecho llegar al texto constituyen una prueba de ese hecho de tal modo decisiva, que excluye absolutamente todo curso a las dudas y a las suposiciones. En cuanto a la Sunna y a lo que la tradición nos ha conservado acerca de ella (la cuestión respectiva es tajante por) el acuerdo unánime de los ulemas sobre la necesidad de ajustarse a las indicaciones auténticamente reconocidas que ella nos suministra. Ya habíamos citado este argumento que, además, encuentra su confirmación en la conducta del Profeta mismo: expedía a diversos lugares cartas y enviados llevando decisiones sobre puntos de derecho y preceptos con fuerza de ley, ya como órdenes, ya como prohibiciones. En cuanto al acuerdo unánime, demuestra ser una prueba concluyente de la armonía de los Compañeros y repele las opiniones contrarias a este respecto, haciendo patente la impecabilidad de la gran comunidad musulmana. La validez de la deducción analógica está confirmada por la práctica general de los Compañeros, así como se ha dicho. He ahí las (cuatro) fuentes de indicios (o pruebas).

Ahora hacemos observar que la Sunna, tal como la hemos recibido por vía de la tradición, requiere ser verificada en lo que concierne a su transmisión oral: es preciso examinar las vías por las que esos datos no han llegado y asegurarnos de la probidad de las personas que los han relatado, a efecto de reconocer ese carácter (de autenticidad) que proporciona la convicción y que es el punto de que depende la obligación de obrar conforme a esos datos. Esta es una de las bases en que se funda la ciencia de que tratamos. Una rama de la misma ciencia consiste en determinar la anterior de dos Tradiciones que se contradicen, a fin de reconocer el «abrogante» y el «abrogado». Luego hay la obligación de examinar el significado de las palabras (que se encuentran en los textos sacros). Esto exige explicaciones: uno no puede expresar de una manera bien inteligible todos sus pensamientos por medio de vocablos combinados de distintas formas, a menos de apoyarse en el conocimiento de la significación convencional de dichos vocablos (aislados) y de las combinaciones de los mismos. Así pues, las reglas lingüísticas con la ayuda de las cuales uno se encauza en este estudio, son las que forman las ciencias de la sintaxis, las inflexiones gramaticales y la expresión de las ideas (la retórica). En tanto que el conocimiento de la lengua era una facultad innata, estas ciencias y estas reglas no existían; durante ese periodo, el legista no tenía de ellas ningún menester, porque el conocimiento de la lengua le era una facultad naturalmente adquirida. Esta facultad, en lo que atañe a la lengua árabe, fue alterada (con el tiempo), y se hizo preciso que los críticos más experimentados se aplicaran a fijar definitivamente las reglas de la lengua mediante informaciones suministradas por una tradición auténtica y deducciones sacadas de sanas analogías. Esos trabajos sirvieron en seguida a la formación de varias ciencias de las cuales el legista que procura conocer bien las decisiones de Dios no podría prescindirse.

Las combinaciones de voces (en los textos sacros) suministran al entendimiento ciertas nociones de un carácter particular, es decir, de máximas de derecho, las que se encuentran entre el conjunto de ideas especiales expresadas por medio de dichas combinaciones y que contribuyen a formar la ciencia de la jurisprudencia. No basta (para reconocer las máximas) saber las diversas significaciones que se ha asignado a las combinaciones de voces, es preciso aún conocer ciertos principios que sirven de indicios a las significaciones especiales (de nuestro tema), principios que, al ser adoptados como fundamentos por los legistas y los críticos más hábiles en la ciencia de la ley, hacen reconocer (entre esas diversas significaciones) las que son de las máximas de derecho.[1] Entre los principios establecidos por estos ulemas como reglas a observar en la búsqueda de ese género de conocimiento, se hallan los siguientes: una deducción sacada de la etimología no es válida;[2] en un término de dos acepciones diferentes, los dos significados no pueden ser admitidos a la vez; la conjunción «y» (waw) no indica orden.[3] (Entre los principios menos seguros, citaremos éste): cuando se suprimen algunos casos particulares de (una proposición) general, ¿se puede servir de los casos que quedan para deducir una conclusión? El mandato ¿implica la obligación de ejecutar, o es una simple incitación? ¿Exige que se obre en el acto o sin demasiado apresuramiento? La prohibición ¿implica, o no, que la cosa vedada es mala (de su propia naturaleza)? ¿Es permitido, en una prescripción general, tomar por regla uno de los casos particulares que esta prescripción comprende?[4] La enunciación de una causa ¿denota o no la enumeración (de resultados o efectos)? Todos estos principios sirven de base a esta rama de ciencia y, puesto que se emplean en la búsqueda de los significados de las voces, se incluyen en la categoría de la filología (árabe).

Añadamos que la investigación hecha por medio de deducciones analógicas forma una de las partes fundamentales de es-

ta ciencia, porque sirve, 1.º a fijar el verdadero carácter de los juicios que se han formado empleando la asimilación y la comparación, de suerte que podamos distinguir si son de principios generales o de ramificaciones de principio; 2.º a examinar los rasgos característicos de un texto y despejar a aquel del cual se tiene la convicción de que el juicio (que se va a formar) debe depender; 3.º a asegurar que ese rasgo característico se encuentre ya en la ramificación, sin ofrecer ningún punto débil que impidiera fundar en ella un juicio. A todo eso podríamos agregar los corolarios que resultan de dichos principios y que contribuyen también a constituir las bases de la jurisprudencia.

Esta rama de los conocimientos (humanos) cobró origen posteriormente a la institución del Islam. Los primeros musulmanes pudieron prescindirse de ella, ya que el conocimiento de la lengua, facultad que poseían a la perfección, les bastaba para saber los diversos sentidos expresados por las voces. De ellos fue que se tuvo la mayor parte de las reglas que se precisaba observar exactamente cuando se aplicaban (al examen de los textos a fin de) obtener las decisiones. Nada les obligaba a estudiar los «esnades»; eran contemporáneos de las personas (las primeras) que habían relatado las Tradiciones, tenían contacto con ellos y los conocían perfectamente. Cuando la primera generación de los muslimes hubo desaparecido del mundo, y todos esos conocimientos se empezaron a adquirir por medios artificiales (el estudio y la práctica), así como se ha expuesto anteriormente, los legistas y los «modjtahidin»[5] se vieron obligados a aprender las reglas y los principios que acabamos de citar, antes de (entregarse al estudio de los textos a efecto de) deducir los juicios. Por tanto, pusieron esas reglas por escrito y formaron una rama de ciencia a la que denominaron «osul (fundamentos) de la jurisprudencia».

Ash-Shafií fue el primero que compuso una obra sobre ese tema, dictando en ella su célebre misiva en la que trata de pre-

ceptos y prohibiciones, de la expresión de ideas, de los datos tradicionales, de la abrogación (de un texto por otro) y de aquélla parte de la deducción analógica que se refiere a las decisiones motivadas por los textos. Los jurisconsultos hanafitas escribieron luego sobre las mismas materias, y entraron en amplios detalles a fin de verificar aquéllos principios fundamentales de la ciencia. Los teólogos escolásticos escribieron también sobre el propio tema, pero las obras de los legistas se aplican de una manera más especial a la jurisprudencia y más adecuada a las ramificaciones (o principios secundarios) del derecho. En efecto, los escritos de los legistas encierran muchos ejemplos y aclaraciones, y se ve que las cuestiones de que se ocupan giran sobre los puntos sutiles de la ley. Los escolásticos cambian la forma de esas cuestiones despojándolas de su carácter de problemas de jurisprudencia, porque prefieren discutirlas, en cuanto posible, por medio de las pruebas racionales. Para ellos, la razón era el molde que debía dar la forma a las ciencias que ellos trataban y reglar la marcha de su sistema.

Los (antiguos) doctores hanafitas se mostraron muy hábiles en esta ciencia; aptos en descubrir todas las sutilezas de la misma y captar las reglas por el examen de las diversas cuestiones del derecho. Abu Zaid-ed-Dabbusí,[6] uno de los imames de esta escuela, vino luego y abordó la parte de la deducción analógica, a la que analizó por escrito con mucho más detalles que sus antecesores. Completó sus investigaciones, así como el sistema de reglas que se precisa seguir en este género de búsquedas. La ciencia de los fundamentos de la jurisprudencia se consumó completamente, gracias al talento cabal de este ulema, quien, habiendo puesto en orden todos los problemas relativos, le estableció definitivamente los principios básicos.

El sistema adoptado por los escolásticos al tratar esta rama de conocimientos tuvo muchos partidarios. Las mejores de sus obras sobre la materia tienen por título *Kitab-el-Borhan* (libro

de la prueba) y el *Mostasfa* (colección de observaciones escogidas). El primero tuvo por autor a imam-el-Haramain[7] y el segundo fue escrito por Al Gazalí.[8] Estos dos doctores pertenecían a la escuela ashaarita. Citemos asimismo *Kitab-el-Omod,* (libro de apoyos), cuyo autor se llamaba Abdel Djabbar,[9] y *Kitab-el-Motamad* (el libro bien apoyado o en el que se apoya), comentario que Abul Hosain Al Basrí[10] escribió sobre la anterior obra. Estos dos autores pertenecían a la escuela motazilita. Los cuatro tratados que acabamos de nombrar sirvieron de base y fundamento a esta rama de ciencia. Más tarde, dos doctores, que ocupaban la primera categoría entre los escolásticos de los últimos siglos, resumieron el contenido de estos cuatro libros: el uno, Fajr-ed-Din Ibn-el-Jatib,[11] denominó a su obra *Al-Mahsul* (recolección), y el otro, Saif-ed-Din Al Amidí,[12] intituló la suya *Kitab-el-Ahkam* (libro de decisiones). Había una diferencia notable entre los métodos de verificación y demostración seguidos por estos dos autores: Ibn-el-Jatib se inclinaba a multiplicar los ejemplos y las pruebas, en tanto Ibn-el-Amidí se aplicaba a asegurar bien sus procedimientos y fijar con precisión la ramificación de los problemas. «Al-Mahsul» de Ibn-el-Jatib fue abreviado por varios de sus discípulos, como Siradj-ed-Din Al Armauí,[13] que dio a su trabajo el título de *At-Tashsil* (la adquisición), y Tadj-ed-Din Al Armauí,[14] quien denominó al suyo *Kitab-el-Hasil* (libro del resultado). Shihab-ed-Din Al Qirafí[15] tomó de ambos bastante material para formar varios capítulos de preámbulos y de principios fundamentales, y formó así un pequeño volumen que llamó *At-Tanqihat* (retoques), y Al Baidauí[16] hizo otro tanto en su *Minhadj* (la ruta esclarecida). Estos dos libros sirven de manuales a los alumnos que inician sus estudios y han tenido numerosos comentarios. El *Ahkam* de Al Amidí, obra mucho más detallada que aquella, en cuanto se refiere a la demostración de los problemas, fue abreviada a su vez por Abu Amr Ibn-el-Hadjib,[17] bajo el título de *Al-*

Mojatasar-el-Kabir (el gran compendio). Este tratado fue luego retocado y abreviado por el propio autor y circuló ampliamente entre las personas que se dedicaban a esta rama de estudios. Los ulemas de Oriente así como los de Occidente se ocuparon en leerlo y comentarlo. Los compendios que acabamos de mencionar encierran la enjundia doctrinaria de los escolásticos (al motakal-limun) respecto a las bases de la jurisprudencia.

El sistema seguido por los hanafitas ha dado igualmente a luz muchas obras, de las cuales las mejores, de los tiempos antiguos, fueron las de Abu Zaid-ed-Dabbusí,[18] y, de los tiempos posteriores, las del imam Saif-el-Islam Al Bazdauí.[19] Este último trata su tema con grandes detalles. Ibn-es-Saatí,[20] otro ulema de ésta escuela, combinó los dos sistemas, el de «kitab-el-Ahkam» y el de la obra de Al Bazdauí, formando un tratado que llamó *Al Badafi* (creaciones). Esto es lo mejor y más original que se ha escrito sobre la materia, cuyo estudio, en la actualidad, constituye la ocupación de nuestros principales ulemas. Numerosos sabios de Persia se han dedicado a comentarlo, y continúan en esa labor hasta la fecha.

He ahí la verdadera naturaleza de esta rama de ciencia, y la indicación de los temas que ella trata y las obras más notables que se han compuesto para dilucidarla.

De las materias controvertidas. Hagamos en primer lugar observar que la jurisprudencia, ciencia fundada en los indicios deducidos de los textos de la ley, ofrece numerosas cuestiones acerca de cuya solución los esforzados ulemas no han estado de acuerdo. Tal divergencia de opiniones proviene de la manera de que habían concebido y enfocado (esos textos) y debía necesariamente tener lugar por las razones expuestas precedentemente. Esa falta de acuerdo tomó, con el desarrollo del Islam, una extensión enorme, y los seguidores adoptaron las opiniones del legista que mejor les parecía. Tal estado de cosas prolongóse hasta la época de los cuatro imames[21] pertenecientes

al cuerpo de los ulemas establecido en las grandes ciudades. En vista de la gran consideración que se les concedía, se concluyó por seguir a su autoridad y rehusar el asentimiento a las opiniones emitidas por los demás legistas. Esta mutación operó tan rápido cuanto que los doctores «modjtahidin» ya habían cesado sus actividades, lo que tuvo por causas la dificultad misma de ese género de esfuerzos y la variedad de conocimientos exigidos en esas investigaciones se multiplicaba de día en día. Por otra parte, ya no se reconocía a otros ulemas que emprendieran la institución de un nuevo sistema, distinto de los sistemas que se habían adoptado en esas cuatro escuelas. Por eso se convirtieron éstas en columnas del edificio religioso. Los adictos respectivos se entregaron desde entonces a controversias semejantes a las que habían tenido lugar en el tiempo en que se discutían los textos canónicos y las bases de la jurisprudencia. Cada quien trataba de defender el sistema de su imam y las doctrinas de la escuela de donde hacía partir, y, en ese empeño, se apoyaba en los principios que le parecían los mejor establecidos y seguía las vías que juzgaba más rectas.

Todas las cuestiones de derecho suscitaban controversias (entre las cuatro escuelas), y cada capítulo de la jurisprudencia motivaba discusiones: a veces el debate es sostenido entre Shafií y Malik, concordando Abu Hanifa con el uno o con el otro; otras veces discuten Malik y Abu Hanifa, conviniendo Shafií con el parecer del primero o del segundo, y a veces es Malik quien, en casos semejantes, se adhiere a la opinión, sea de Abu Hanifa, sea de Shafií. Esas discusiones han servido para mostrar de donde cada imam había tomado sus doctrinas, las causas de sus disidencias y los puntos hacia los cuales cada uno de ellos encauzaba sus esfuerzos de elaboración personal en el texto del Islam.

El conocimiento de estas materias forma una rama de ciencia que se llama la «controversia». El que hace de ella su carrera

debe saber de antemano las reglas mediante las cuales se efectúa el examen de los textos sacros cuando se quiere deducir los juicios; tiene de ellas tanta necesidad como la que tenía todo ulema «modjtahid», pero con la diferencia de que éste se servía de las mismas para formar los juicios, mientras que el controversista sólo las emplea para defender las cuestiones ya resueltas e impedir a su adversario refutárselas con otros indicios. Es, a mi parecer, una ciencia sumamente útil porque nos hace conocer las fuentes en donde los imames han abrevado y las pruebas que han utilizado, y además las personas que se imponen de ella se hallan en condiciones de mostrar buenos argumentos para la defensa de las doctrinas que quieren hacer prevalecer.

Las obras producidas sobre esta materia por los hanafitas y los shafiitas son más numerosas que las de los malikitas. Ello se debe a que la deducción analógica era, como es sabido, muy frecuentemente empleada por los hanafitas en el desenvolvimiento de los principios secundarios de su sistema de doctrina, razón por la que se les designaba con el término de «gentes de la especulación y la investigación», en tanto los malikitas se apoyaban casi siempre en los datos suministrados por la tradición y no se inclinaban a las búsquedas especulativas. Por otra parte, la mayoría de los adictos malikitas eran nativos de Mauritania, gentes habituadas a las costumbres de la vida nómada e ignoraban casi todas las artes (de una civilización más avanzada). Entre sus obras, podemos cita *Kitab-el-Maajidz* (libro de las fuentes) de Al Gazalí; el *Taljis* (sumario) de Abu Bakr Ibn-el-Arabí el malikita, tratado cuyo autor utilizó los materiales de doctores del Oriente; el *Taaliqat* (notas marginales) de Abu Zaid-ed-Dabbusí, y *Oion-el-Adel-la* (fuentes de indicios) de Ibn-el-Qassar, ulema malikita. El *Mojlasar* (o compendio) de los principios de la jurisprudencia, obra escrita por Ibn-es-Saatí, suministra todas las cuestiones que sirven de base a esta parte

de la jurisprudencia formada a consecuencia de las controversias y ofrece el resumen de todas las discusiones suscitadas por dichas cuestiones.

La dialéctica (djadal). La dialéctica es el conocimiento del decoro que los partidarios de diversos sistemas de jurisprudencia y otros observan en la polémica. La argumentación, al tener por objeto la refutación (de una opinión) o de hacerla aceptar, abre la puerta a discusiones bien extensas, y, como cada uno de los polemistas tiene toda libertad de imaginar las respuestas y los argumentos en favor de su opinión, argumentos entre los cuales se encuentran unos acertados y otros erróneos, los grandes maestros en este arte se vieron en la necesidad de establecer ciertas reglas de decoro y ciertos estatutos, dentro de cuyos límites uno debe detenerse cuando se quiere refutar o sostener un criterio. Han señalado la conducta a seguir para el que propone un argumento y para el que le replica; señalan asimismo los casos en que es permitido al primero hacer valer sus argumentos o ceder la palabra a su adversario; las circunstancias en que se tiene derecho a interrumpir o a contradecir; aquellas en que se debe guardar silencio y dejar la palabra al contrario para que presente sus argumentos. Por ello se ha dicho de este arte que era el conocimiento de los principios que determinan los límites y las reglas a observar en la exposición de argumentos destinados a defender una tesis o a combatirla, ya sea ésta tesis de la jurisprudencia o de cualquier otra ciencia.

Existen, a este respecto, dos métodos: 1.º el de Al Bazdauí (Pezdevi), que tiene por objeto especial los argumentos deducidos de los textos sacros, o del acuerdo unánime de los ulemas u (otros) argumentos; 2.º el de Al Amidí,[22] que es general y abarca toda especie de argumentos, de toda ciencia que sea, y, sobre todo, emplea los argumentos deducidos por inducción.

Este último método es ingenioso; mas, por su naturaleza misma, está sujeto a muchos errores; y, si se le considera desde

el punto de vista de la lógica, se percataría que con mucha frecuencia se asemeja bastante a lo que se llama «paralogismos» o «argumentos sofísticos», con la única diferencia que en él se observa la forma exterior de los argumentos y silogismos, y que se conforman a la argumentación.

Al Amidí es el primero que haya escrito sobre esta materia; es por ello que el método (imaginado por él) está designado con su nombre. Lo ha expuesto de una manera abreviada en su libro titulado: *Al-Irshad*. (la dirección). Varios pensadores más recientes, como An-Nasafí[23] y otros, han seguido los rastros de Al Amidí y lo han tomado por guía. Se han compuesto, sobre la dialéctica, numerosos escritos; pero hoy día está descuidada debido al descrédito en que se han caído las ciencias y la enseñanza en los países musulmanes. Por lo demás este arte, siendo superfluo o un simple perfeccionamiento, no es del todo necesario. Y Dios, ¡exaltado sea! mejor lo sabe, y de Él dimana toda asistencia.

Capítulo X

LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA (ILM-EL-KALAM)

La teología escolástica (Ilm-el-Kalam) es una ciencia que suministra los medios de probar los dogmas de la fe por los argumentos racionales, y refutar las innovaciones que, en lo concerniente a las creencias, se apartan de la doctrina seguida por los primeros muslimes y por los observantes de la Sunna. El fondo de estos dogmas es la profesión de la unicidad de Dios.

Comenzaremos este capítulo presentando, bajo una forma digna de atención (lit. «afable»), una prueba racional de la unicidad divina, prueba que nos hará ver la realidad del modo más conciso y más simple. Explicaremos en seguida el verdadero carácter de la teología escolástica, y, hablando de las materias de que ella se ocupa, señalaremos las causas que dieron origen a esta ciencia, y determinaron su implantación, en un tiempo en que el Islam ya estaba establecido.

Toda cosa que, en el mundo sublunar ha tenido un comienzo,[1] tanto las esencias (o individuos) como las acciones de los hombres y las de los animales, debe necesariamente haber tenido causas antecedentes, mediante las cuales esa cosa acontece conforme con el uso establecido[2] y a las que debe el acabamiento de su ser. Cada una de dichas causas, habiendo tenido también un comienzo, debe derivar de otra causa, y así sucesivamente, remontando hasta la causa de las causas, la que les da la existencia y las ha creado. Esta causa es el Dios único, ¡glorificado sea!

Las causas se hacen más numerosas a medida que se elevan; se extienden en línea recta y en línea colateral, de suerte que la inteligencia (del hombre) no acierta a alcanzarlas ni a enumerarlas. Ninguna inteligencia puede comprenderlas en su totalidad, excepto la que abarca todo. Ello es evidente principalmente para quien considera las acciones de los hombres y los animales, las cuales tienen manifiestamente entre sus causas las intenciones y las voluntades. En efecto, la producción de un acto no puede efectuarse sino por medio de la voluntad y la intención. Ahora las intenciones y las voluntades dependen de la psiquis y nacen ordinariamente de conceptos (o simples ideas) preexistentes y se siguen unos a otros. Dichos conceptos son las causas que producen la intención de efectuar el acto y tienen comúnmente por causas otros conceptos. No puede conocerse la causa (primitiva) de algunos conceptos que tienen lugar en el alma, porque nadie es capaz de comprender los orígenes de las cosas que se relacionan con el alma ni el orden en que se presentan. Es Dios quien infunde los conceptos en la facultad reflexiva, unos después de otros; por eso el hombre no puede saber ni su origen ni su fin. Si sabemos, como ocurre ordinariamente, que ciertas causas naturales y externas se ofrecen a nuestras facultades perceptivas en un orden y un concierto invariables, eso se debe a que la naturaleza (externa) es del dominio del alma y puede ser comprendida. Los conceptos, al contrario, se presentan en un orden que excede a la comprensión del alma; son del dominio de la inteligencia, el cual es más vasto que el del alma. Por ello el alma no puede abarcar la mayor parte de dichos conceptos y menos aún su totalidad. Considerad, a este respecto, la notable sapiencia del Legislador inspirado: nos ha vedado la investigación de las causas y prescrito no detenernos en ellas. En efecto, semejante tarea es, para el espíritu, un valle donde vagaría al azar, sin lograr nada útil ni alcanzar alguna verdad. «Díles, (¡oh Mahoma!) es Dios (quien ha-

ce todo), luego, déjalos entregados a sus charlatanerías». (Corán, sura VI, vers. 91). El hombre se detiene a menudo ante una causa sin poder elevarse más alto; tropieza en un momento dado, y se ve, al instante, incluido en el número de los extraviados y perdidos. ¡Guárdanos Señor del desamparo y de toda frustración positiva!

No os imagináis que el detenerse ante una causa o el renunciar a su reconocimiento como tal, depende de vuestro poder y de vuestra libre voluntad. Pues ello no es así: más bien se trata del resultado de un tinte (o hábito) que el alma haya tomado, de un matiz que se ha arraigado en ella a fuerza de inmergir en el abismo de las causas, siguiendo un sistema al que ignoramos; porque, si lo comprendiéramos, intentaríamos evitarlo. Es preciso, pues, eludirlo y procurar perderlo de vista.

Además, con mucha frecuencia se ignora de qué manera las causas producen los efectos. Eso no se conoce sino por la experiencia (lit. «costumbre») y la asociación de lo que se observa a lo que es probable. Pero la verdadera naturaleza de esa influencia y el modo de que obra nos son desconocidos: «Y Dios sólo os ha concedido una mínima parte del saber». (Corán, sura XVII, vers. 85). Hemos recibido la orden de renunciar a toda investigación acerca de las causas, a fin de poder dirigir nuestras miradas hacia la causa de las causas, el Ser que es el autor de ellas todas y que les da la existencia. (Esta orden nos ha venido) a efecto de que la creencia en la unicidad de Dios, tal como la hemos recibido del Legislador inspirado, deje en nuestras almas un carácter perdurable. El Legislador, conociendo lo que está más allá de las percepciones recogidas por los sentidos, sabía mejor que nadie las cosas que podían contribuir a nuestro bien espiritual y las vías que nos conducen a la dicha eterna. Él mismo ha dicho: «Aquel que, muriendo, declare que no hay otro dios que Dios, entrará en el Paraíso».

El hombre que se detiene ante las causas (secundarias, sin elevarse más alto) queda cortado (en su progreso) y merecerá, a justo título, la denominación de infiel. Si boga en el océano de la especulación y la investigación, estudiando esas materias; si indaga una a una las causas y los efectos de esas causas, yo garantizo que ese hombre no hallará más que el fiasco. Por eso el Legislador nos ha prohibido semejantes investigaciones y ordena que creamos en la unicidad absoluta de Dios: «Di: ¡Dios es único; Dios es eterno; jamás engendró ni fue engendrado; y es incomparable!». (Corán, sura CXII). No te confíes en lo que el pensamiento te dice: que él pretende tener el poder de abarcar la naturaleza de todos los seres creados y sus causas, que se declara capaz de comprender la existencia, hasta en los mínimos detalles, respóndele: «Lo que tú dices a este respecto no es más que una simple necedad».

Toda persona dotada de la facultad de percibir cree, de buenas a primeras, que por medio de los sentidos que recogen las percepciones engloba en su mente todo lo existente, sin dejar escapar una minucia: ese es un sentir bien distante de la verdad, porque es positivamente lo contrario de lo que ocurre. Ved, por ejemplo, al hombre sordo: para él, todo lo que existe se reduce a lo que percibe por los cuatro sentidos (que le quedan) y por el entendimiento; para él, toda la categoría de ideas que se recogen auditivamente es como cosa no devenida. Igualmente es el caso del ciego de nacimiento: para él, la clase de percepciones recogidas visualmente no existe, y, si el crédito que da a las palabras de sus familiares, sus preceptores y todos sus contemporáneos no le haría rectificar una opinión tan justa, no convendría jamás en la existencia de cosas que sólo se captan por la vista. De tal suerte, si dichos individuos admiten la existencia de lo que no perciben, en realidad no han sido conducidos a ello por su propia organización ni por la índole de sus facultades perceptivas, sino por la voz pública. Si un animal irracional

poseyera la palabra y si se le preguntara acerca de esta clase de nociones, puramente racionales, respondería negativamente, porque, para él, no tienen ninguna existencia.

Al ser eso bien reconocido, aventuraré aquí una conjetura. Quizá exista una especie de percepciones diferente de las que recogemos (por los sentidos). Nuestras percepciones, al haber tenido un principio, son creadas. La naturaleza de Dios es superior a la del hombre y no podría ser comprendida; la extensión de la categoría de las cosas existentes es demasiado vasta para que el hombre pudiera abarcarla enteramente. Dios está más allá del alcance del espíritu humano, y sólo Él abarca todo por su comprensión. Por tanto, cuando se trata de comprender todo lo que existe, debemos desconfiar de nuestras facultades perceptivas y de las nociones que ellas recogen; es preciso obedecer al Legislador inspirado, quien, al ser más solícito por la felicidad de los hombres que ellos mismos, y sabiendo mejor que nadie lo que les sería verdaderamente útil, les ha prescrito lo que habrían de creer y de hacer.

(Ello debía ser así), porque el Profeta pertenecía a una clase de seres cuya perceptividad sobrepujaba a la de los demás hombres y que actuaba en una esfera cuya extensión excedía al dominio de la razón. Eso, no obstante, no es un motivo para despreciar a nuestro intelecto y a nuestras facultades perceptivas, pues el intelecto es una balanza perfectamente justa; nos suministra los resultados indubitables, sin engañarnos. Mas no debemos emplear esta balanza para pesar las cosas que se relacionan con la unicidad de Dios, con la vida futura, la naturaleza de la profecía, el verdadero carácter de los atributos divinos y todo lo que está más allá de nuestro alcance. Quererlo hacer, sería ambicionar lo imposible. Sería algo semejante al caso de aquel hombre que, al ver una de esas balanzas que se emplean para pesar el oro, quiso servirse de ella para pesar las montañas. Eso no demostraría que la balanza da falsos resultados. La verdad

es que la razón está limitada a ciertos linderos y no debe intentar traspasarlos con la esperanza de comprender la naturaleza de Dios y sus atributos, pues ella no es más que un átomo de los que integran las cosas existentes y que proceden de Dios.

Estas consideraciones nos hacen reparar en el error de los que, en estas materias abstrusas, se fían en su razón antes que en lo que han oído; nos hacen asimismo advertir la debilidad del intelecto humano y la vanidad de sus juicios. Ahora, habiendo uno comprendido esas verdades, debe convenir en que las causas, cuando se remontan más allá de nuestro entendimiento y de nuestra esfera de existencia ya no corresponden a esa categoría que se deja percibir (por la simple razón). Hay que admitir también que, si la razón procurara captarlas, iría al garete en el campo de los espejismos y la confusión. Por todo ello, la confesión de la unicidad de Dios es el reconocimiento implícito de nuestra impotencia cognoscitiva respecto a las causas de las cosas y el modo de su operación; indica que debemos dejar la comprensión de ello a aquél que las ha creado y cuya inteligencia abarca a todas ellas. Puesto que no hay ningún otro agente que Dios, todas las causas se elevan hasta Él y dependen de su omnipotencia. Las nociones que tenemos acerca de ellas, las debemos al hecho de proceder de Él. Estas observaciones nos deparan la penetración en el pensamiento de un profundo investigador de la verdad, que decía: «La impotencia de percibir es un modo de percepción».[3]

En el dogma de la unicidad de Dios no es la fe, enfocada solamente como una simple declaración afirmativa lo que hay que considerar, porque en tal caso no es más que un accidente del alma: dicho dogma no estará perfectamente establecido mientras no se le haya comunicado una cualidad, la de la fe, y que el alma no se la haya asimilado.[4] Asimismo, las buenas obras y las prácticas de la religión nos han sido preceptuadas con el fin de formarnos a la obediencia y la sumisión, y de ale-

jar de nuestros corazones toda preocupación, excepto (el servicio al) Ser adorado; de suerte que nosotros, simples aspirantes que intentamos marchar (por la senda de la verdad), pudiéramos devenir perfectos en ciencia y en religión.[5]

Hay tanta diferencia entre el conocimiento de los dogmas de fe y el «estado» (es decir, la creencia íntima en las doctrinas) como entre la «profesión» y la «apropiación».[6] Expliquemos: muchas personas saben que mostrar compasión hacia los huérfanos y los desafortunados aproxima al hombre a Dios. Puesto que la compasión es una virtud muy recomendada, se pretende su práctica; se le reconoce importancia y se recuerdan los pasajes de la ley que la ordenan; y sin embargo, al ver uno a un huérfano o un pobre desdichado se siente más impulsado a huir de él y a evitar su encuentro que a enjugarle las lágrimas. (No experimenta entonces ni) la compasión, ni los sentimientos, aún más elevados, de la misericordia, la piedad y la caridad. Tal individuo, con tal manera de entender la compasión hacia los huérfanos, solamente llega a la «estación del conocimiento»; no alcanza la «estación de la realidad»[7] ni la de la «apropiación».[7a] Algunos hombres hay que, después de haber ocupado la «estación» del «conocimiento» y reconocido que la compasión por los infortunados aproxima al favor del Dios, alcanzan otra estación más elevada, o sea la de la «apropiación»; esto es la resultante de su caracterización por la piedad, que se ha convertido para ellos en una facultad adquirida. Cuando éstos ven a un huérfano o un indigente, se apresuran a enjugarle las lágrimas y a merecer la recompensa de la compasión que han mostrado. Se intentaría vanamente impedírselo; no se dejarían detener antes de haberle dado un socorro de lo que encuentran a la mano. Asimismo es el caso del «conocimiento» de la doctrina de la unicidad y de la «apropiación» de ésta doctrina como cualidad del alma. La «apropiación» da necesariamente el «conocimiento», y éste es mucho más sólido que el cono-

cimiento adquirido antes de la «apropiación». Para alcanzar la «apropiación», el simple «conocimiento» no basta; es preciso que antes los actos hayan tenido lugar con numerosa reiteración, para que el hábito de las prácticas deviniera para el alma una facultad adquirida y bien afirmada. Entonces se efectúa la «apropiación» y la acción de esta facultad queda asegurada; en tal caso el alma obtiene el «conocimiento del segundo grado», (el más elevado y) el único realmente útil al hombre, asegurándole la dicha en la otra vida. El «conocimiento del primer grado», que se adquiere antes de la «apropiación», tiene poca utilidad. Sin embargo es el que se halla entre la mayor parte de los teóricos que se ocupan de estas materias. El «conocimiento» realmente útil es aquel que, nacido de la piedad, tiene efectos positivos.

He ahí cómo uno se perfecciona en la práctica de los deberes que el Legislador inspirado ha impuesto a los hombres. No poseeremos de una manera cabal los dogmas en que debemos creer sino después de haber obtenido ese conocimiento del segundo grado, resultante de la «apropiación»;[8] y, en cuanto a los actos de piedad que nos son prescritos, no los podemos cumplir perfectamente hasta que el alma se haya formado en ello y se encuentre en condiciones de ejecutarlos con acierto. La aplicación a los actos de devoción y sus prácticas con perseverancia conducen a recoger ese fruto noble (por el que se afana). El Profeta ha dicho, hablando de la parte fundamental de la devoción: «He hecho de la oración mi gran felicidad». En efecto, el hábito de orar había devenido para su alma una cualidad y un estado real, en que hallaba su máximo placer y la extrema felicidad. ¡Cuán diferente es una oración de esta naturaleza de las oraciones que hacen los demás hombres! ¿Quién podría ayudarles a efectuar algo similar? ¡Guay de aquellos orantes distraídos de la solemnidad del acto! «¡Dios mío! asístenos e in-

dícanos el sendero recto; el sendero de quienes agraciaste, no el de los execrados ni el de los extraviados». (Corán, sura I).

Lo que acabamos de exponer muestra que en cuanto a las prescripciones del Legislador lo esencial para el alma es adquirir una facultad que se arraigue en ella y produzca un conocimiento indispensable: el de la unicidad divina, dogma cuya creencia basta para depararnos la felicidad eterna. Ello es positivo en todas las prescripciones, tanto las concernientes al espíritu como las que atañen al cuerpo. De aquí se comprende que la fe, principio y base de todos los deberes impuestos por el Legislador, representa esa facultad adquirida.

La fe es de varios grados, el primero de los cuales es el de la adhesión íntima («de corazón») que concuerda con la profesión hecha verbalmente. El grado más elevado, es la adquisición de cierta manera de ser la que, proveniente de esa creencia íntima y de la influencia de obras resultantes de la misma creencia, acaba por prevalecer sobre el corazón, y avasallar los sentimientos y el ánimo, para someter a su dominio los diversos procederes del hombre, sujetando así todos los actos a su obediencia. Esa es la adhesión íntima en el acto de fe; el grado más elevado de la fe, es la fe perfecta, la que, hallándose en el creyente, le impide cometer no tan sólo los pecados mayores, sino incluso los pequeños. En efecto, esa facultad alcanzada se encuentra entonces tan fuertemente afirmada en el alma, que no permite al hombre apartarse, ni por un solo instante, de los senderos que ella le ha trazado. El profeta ha dicho: «El fornicador ya no comete el acto de fornicación cuando se ha vuelto un verdadero creyente».[9] Una Tradición nos hace saber que Heraclius (el emperador griego), al interrogar a Abu Sofyan Ibn Harb acerca del Profeta, preguntóle si nunca alguno de los Compañeros había renunciado al Islam por disgusto, y cuando Abu Sofyan le respondió que no, aquel hizo esta observación: «Tal es el efecto de la fe cuando su influencia alentadora ha pe-

netrado en los corazones». Con este concepto daba a entender que, la fe una vez establecida firmemente en el corazón, el alma difícilmente podría desobedecerla; principio verídico y aplicable a todas las facultades adquiridas, máxime cuando están bien afirmadas en alma. Ocupan, en este caso, el lugar de la naturaleza primitiva y de la disposición innata.

El grado más elevado de la fe corresponde al grado inferior de la «impecabilidad» (isma), siendo particular de los profetas, y en el cual se hallan colocados a consecuencia de una necesidad absoluta y predeterminada. Es distinto de aquel (el más alto) grado de la fe al que los creyentes pueden alcanzar: llegan a él por efecto de sus acciones y su creencia. Esta cualidad se deja adquirir cabalmente por el alma, si bien que, en la fe misma, hay varios caracteres diferentes. Se advierten algunos al enterarse uno de las declaraciones de los primeros muslimes y cuando se examinan los títulos de las diversas secciones que componen el capítulo (de As-Sahih) donde Al Bujarí trata de la fe. Se ve allí, por ejemplo, que la fe consiste en palabras y en actos, que puede aumentar y disminuir, que la oración y el ayuno forman parte de ella, así como la modestia y la observación voluntaria (del ayuno durante el mes) de ramadán. Al hablar de la fe perfecta, que se convierte en una facultad del alma y un agente efectivo, hemos entendido la reunión de todos esos caracteres.

En cuanto a la adhesión íntima, primer grado de la fe, no ofrece ninguna diferencia de caracteres. Si se tiene en cuenta el significado primitivo de los vocablos y se toma la voz «fe» (imán) en el sentido de «creencia», se niega la existencia de una diversidad de caracteres en la fe, y tal es la doctrina de los grandes teólogos escolásticos; si, a la inversa, se toman las voces en el último sentido que se les ha asignado y se sirve del término «fe» para designar esa facultad que se llama «la fe perfecta», se verá claramente implícita una diversidad de caracteres. Esto,

desde luego, no lesiona al hecho de que la adhesión íntima, primer grado verdadero de la fe, se distingue por su homogeneidad: la adhesión existe en todos los grados de la fe, y fue por eso que se designó primeramente con el nombre de «fe». Es ella la que nos redime de la infidelidad, la que constituye la distinción entre el verdadero creyente y el infiel; nada menos de esta cualidad puede sustituirla, pues la adhesión íntima es en sí misma una realidad simple, carente de diversidad. La diversidad se halla en el estado en que el alma se pone a resultas de los actos (frecuentemente repetidos), tal como ya hemos asentado y esperamos que el lector lo haya bien comprendido.

El Legislador nos ha descrito este género de fe, de primer grado y que es «tasdiq» (adhesión íntima en el acto de fe), y designó particularmente ciertas cosas en las que debemos creer de corazón y del fondo de nuestra alma, y que estamos obligados a aseverarlas a viva voz. Dichas cosas son los dogmas establecidos de la religión. Al ser interrogado acerca de la fe, respondió: «Consiste en creer en Dios, en sus ángeles, en sus libros revelados, en sus apóstoles, en el último día y el destino, tanto para el bien como para el mal». Tales son los dogmas que los teólogos escolásticos establecen para las pruebas. Hagamos aquí una somera alusión a los mismos a fin de daros a conocer el verdadero carácter de la ciencia escolástica (ilm-el-kalam) y la manera de cómo tomó su origen.

Sabed que el Legislador, al ordenarnos creer en ese Creador el cual, como hemos dicho, retornan todas las acciones (de los seres creados) y a quien considera como la causa única, y nos hizo entender que en la fe estriba nuestra salvación a la hora de la muerte, no nos ha hecho conocer la verdadera naturaleza del Creador adorado, porque semejantes nociones están por encima de nuestra inteligencia y superan a nuestra comprensión. Se limitó a prescribirnos en primer lugar la creencia en que Dios es demasiado elevado[10] para ser asimilado a los seres creados;

porque, suponiendo esa semejanza, se admitiría que no hay entre Dios y los seres creados aquella diferencia (de especie) única que podía darle el poder de crearlos. Nos hace saber luego que Dios es demasiado elevado (tanzih) para no poseer ningún atributo imperfecto, porque, de lo contrario, se parecería a sus criaturas; después nos dice que Dios es único por su naturaleza divina, si no (si hubiera varios dioses) la creación no se habría podido efectuar a causa del conflicto de sus voluntades.[11] Nos prescribe en seguida creer que Dios es omnisciente y omnipotente; porque, en su defecto, las acciones (de las criaturas) no habrían podido cumplirse (puesto que por Él se realizan); —que Dios, al ser todopoderoso para crear y producir, es testimonio (de la ejecución) de sus juicios—; que posee la voluntad, porque, sin ella, no habría distinguido en particular a ninguno de los seres creados; —que Él ha predestinado todos los acontecimientos, pues de lo contrario su voluntad no sería eterna—, que nos retorna a la vida después de nuestra muerte, a fin de llevar a cabo la gracia que nos había hecho en darnos la existencia por la primera vez, porque, si Él nos había creado para sufrir el aniquilamiento absoluto, eso habría sido (de su parte) un acto vano, pues más bien nos ha creado a fin de concedernos la existencia eterna después de la muerte; —que la misión de los profetas ha tenido lugar para salvarnos de la desventura el día en que compareceremos ante Dios, porque habrá entonces desdicha para unos, y felicidad para otros, y, puesto que aquello era una cosa que desconocíamos, Él nos la ha anunciado (mediante los profetas) a fin de culminar su bondad y hacernos capaces de distinguir el buen sendero del malo—; finalmente, que el paraíso ha sido destinado para ser un lugar de la dicha, y el infierno para ser un sitio de tormento.

La verdad de estos dogmas de fe musulmana tiene sus pruebas particulares fundadas en la razón y muchas otras deducidas del Corán y de la Sunna. Estas son las bases sobre las cuales los

primeros musulmanes habían establecido su creencia; los ulemas han señalado esas pruebas a nuestra atención (como las mejores) y cuya certidumbre ha sido verificada por los grandes doctores de la religión.

Más tarde, no obstante, sobrevinieron divergencias de opiniones, acerca de doctrinas secundarias que se relacionan a esos dogmas, divergencias que, casi todas, tuvieron por causas esos versículos del Corán «ambiguos».[12] Lo cual condujo a disputas, discusiones y recurrir a pruebas deducidas de la razón para reforzar las que eran basadas en la tradición, y de ahí la teología escolástica tomó su origen.

Expondremos aquí en detalle lo que acabamos de indicar de un modo somero. El Corán atribuye al (Ser) adorado la cualidad de «exención» (tanzih) absoluta, sin interpretarla en numerosas aleyas cuya significación está tan evidente que no cabría darle otro sentido, y expresan siempre la idea de «privación».[13] Cada una de dichas aleyas está tan clara en lo que enuncia que nos obliga a aceptarla y creer en ella. Las alocuciones del Profeta, de los Compañeros y sus discípulos explican esas aleyas en su sentido literal. Se presentan asimismo en el Corán otras aleyas, pero en pequeño número, de las cuales algunas dan a entender que existe (entre Dios y los hombres) una semejanza en la esencia (la naturaleza), y otras parecen indicar una similitud en las cualidades (o atributos). A los ojos de los antiguos muslimes, las aleyas de la «privación» merecían una ventaja sobre las demás, porque eran más numerosas y más claras. Sentían la absurdidad de la «asimilación» y, todos reconociendo que las aleyas (ambiguas) hacían realmente parte de la palabra de Dios, y creyendo en ellas, no intentaron aclarar el sentido por medio de la disquisición y la interpretación alegórica. Eso nos hace comprender el sentido de la expresión de muchos de ellos: «Leedlas (es decir, esas aleyas) tal cual vinieron», o sea, creed en su origen divino y no os ocupéis de interpretarlas, ni

de quererlas explicar. Es posible —decían— que dichas aleyas hayan sido reveladas con el fin de poner a prueba (la fe de los creyentes); por ello es preferible abstenernos de examinarlas y humillarnos ante el Altísimo. En aquellos primeros tiempos había algunos individuos aficionados a las innovaciones, quienes, tomando estas aleyas en su sentido aparente, se lanzaban a la «asimilación»: unos aplicaban esta asimilación a la persona misma de Dios, suponiéndole manos, pies y faz, debido a que se atenían al sentido literal de algunas de las mencionadas aleyas, que parecían expresar esa idea. De tal modo, cayeron en el antropomorfismo puro, y adoptaron opiniones contrarias a lo que las aleyas de «exención» les imponían, porque la idea que la palabra «cuerpo» despierta en el intelecto es la de imperfección y de insuficiencia. Por tanto es preferible reconocer la autoridad superior de las aleyas de «privación» que enuncian la «exención» absoluta, aleyas consultadas con más frecuencia que las demás, y ofrecen una significación más clara, y no remitirse al sentido aparente de aquellas aleyas de las cuales podemos completamente prescindir, y procurar la conciliación de las dos clases de pruebas mediante interpretaciones precisas.

Aquella gente, queriendo eludir el reproche de adoptar una doctrina tan abominable (como el antropomorfismo), decían (que el cuerpo de Dios es) un cuerpo no como los cuerpos (ordinarios) pero ese subterfugio no puede servirles de nada; pues la expresión «Dios es un cuerpo no como los cuerpos» encierra una contradicción, puesto que enuncia simultáneamente una negación y una afirmación, en el caso en que se le atribuye una de las ideas que la palabra «cuerpo» despierta en el intelecto; si, por lo contrario, dijeran que la negación y la afirmación se aplican la una a un (cuerpo espiritual) y la otra a un (cuerpo material) y sirven a negar (que se vinculan con el cuerpo de Dios) las ideas usuales que la palabra «cuerpo» despierta en el espíritu, entonces estarían de acuerdo con nosotros acerca de la

«exención», y sólo les faltaría declarar que la palabra «cuerpo» es uno de esos términos (que se emplean de una manera particular al hablar) de Dios. En este caso su doctrina podría ser admitida.

Otros innovadores hubo que iban hasta la «asimilación de los atributos» (atribuyendo a Dios lo que sólo conviene a los hombres): afirmaban la realidad del lugar (que ocupa), de su acción de sentarse y de descender, de su voz, de la letra[14] y otras cosas semejantes. Esta opinión condujo asimismo al antropomorfismo, y éstos, a su vez, declararon como los anteriores, que es una voz distinta de la común, un lugar diferente de los demás, un descenso diverso, es decir, todo disímil de los cuerpos (materiales); mas con todo, esta opinión queda refutada por el mismo argumento que hemos opuesto a los primeros. Por tanto, nada queda por hacer, en lo que concierne al sentido aparente (de ciertas aleyas), que ajustarnos a la creencia de los primeros musulmanes y a su práctica, aceptando por verídicas a dichas aleyas tales como están; de este modo, evitaremos que la negación de su sentido ocasione la negación de su autoridad, aunque sean perfectamente auténticas y confirmadas por el hecho de integrar parte del Corán. Hacia este concepto tiende lo que leemos en la *Risala* (o epístola) de Ibn Abi Zaid,[15] en el *Mojtasar* (o abreviado) del mismo autor, en el libro de Abdel Berr[16] y en otros tratados. Los autores de éstas obras han girado en torno de la idea que acabamos de enunciar (y la han vislumbrado), y, si el lector no se dejara perder en sus embrollados discursos, advertiría allí las nociones accesorias que conducen a la citada idea.

Luego, al multiplicarse los conocimientos científicos y las artes, la gente se dedicó a formar compilaciones (de nociones útiles); encauzaron sus investigaciones hacia todos los temas, y los teólogos escolásticos compusieron obras sobre la «exención». Entonces se produjo una nueva doctrina, la de los Mota-

zilitas quienes, entendiendo de la manera más comprensiva la «exención» indicada en las aleyas de «privación», determinaron negar no solamente las conclusiones sacadas (de la existencia) de los «atributos esenciales»,[17] que son la «ciencia», la «potencia», la «voluntad» y la «vida», sino también la existencia misma de esos atributos. «Porque —decían—, ello (es decir, el admitir que existen) conduciría necesariamente a (reconocer) la multiplicidad del (Ser) eterno». Esta opinión se refuta con la declaración de que los atributos no son ni la esencia misma (del sujeto), ni otra cosa alguna (que la esencia).[18] En vista de que negaban el atributo de la voluntad, estaban obligados a negar también la predestinación, puesto que la predestinación es la anterioridad de la voluntad en cuanto a los seres creados.[19] Rechazaban asimismo los atributos del oído y de la vista, por la razón de que estas facultades son de los accidentes propios de los cuerpos. Se refuta este concepto haciendo observar que el sentido del vocablo («oído», y del vocablo «vista») no implica necesariamente la idea de una organización (corporal sirviendo a recoger las percepciones); estos vocablos no designan más que la percepción misma de lo que puede oírse y de lo que puede ser visto. Desechaban igualmente el atributo de la palabra por la misma razón y parece que eran incapaces de comprender el carácter de esa palabra que existe *in mente (Dei).* Declaraban que el Corán era una cosa creada (enunciando así) una innovación absolutamente opuesta a la opinión altamente profesada por los antiguos musulmanes.

La promulgación de esta doctrina perniciosa perjudicó enormemente; algunos califas[20] la aprendieron de ciertos imames de la propia secta motazilita y obligaron al pueblo a aceptarla. La resistencia opuesta por los imames de la verdadera religión a ese orden tiránico ocasionó, a unos los castigos corporales, y a otros la muerte. Aquello fue motivo de que los partidarios de la Sunna se aplicaran a demostrar la veracidad de los dogmas

ortodoxos mediante pruebas racionales, con el objeto de impugnar a esas innovaciones. El jeque Abul Hasan-el-Asharí,[21] gran adalid de los teólogos escolásticos, se encargó de esa tarea y adoptó un plan término medio entre los demás sistemas. Repudió la «asimilación», reconoció la existencia de los atributos esenciales y restringió la «exención» a las mismas cosas que los antiguos muslimes habían precisado, todas las veces que las pruebas especificadas hacían ver que se debía aplicar, de una manera general, el principio de la «exención». Demostró, apoyado en la razón y la tradición, la realidad de los cuatro atributos esenciales y la facultad del oído, de la vista y de la palabra, que existen *in mente (Dei).* Sobre todos estos puntos debatió victoriosamente con aquellos innovadores y discutió con ellos acerca del bien, de lo mejor, del conocimiento de lo bueno y de lo malo,[22] principios de los que se habían servido a fin de preparar el camino a su herejía. Demostró completamente los dogmas que se relacionan con la resurrección, con las circunstancias del día del juicio, con el paraíso, el infierno, las penas y las recompensas (de la otra vida). Compuso, además, un discurso sobre el imamato, porque los imamitas acababan de propagar su doctrina y de enseñar, como un dogma de la fe, la necesidad de creer en el imamato,[23] y declaraban que el Profeta estaba obligado, por deber, a precisar el carácter de esa función y redimir su responsabilidad confiándola a quien tenía derecho a ella. «El mismo deber —agregaban— estaba impuesto a todo el pueblo musulmán».

Si bien que el imaniato no sea más que una institución establecida en vista de la utilidad pública y reconocida por el consentimiento general, sin que se le considerara como artículo de fe; sin embargo, se le ha clasificado entre las materias con las cuales se relacionan los problemas cuya discusión pertenece a la ciencia que nos ocupa. El conjunto de esas discusiones forma lo que se llama la «ciencia de la palabra» (ilm-el-kalam o teolo-

gía escolástica). Se le denomina así, ya sea a causa de las controversias que tuvieron lugar respecto a las innovaciones doctrinarias, controversias que no eran sino «puras palabras» sin rendir efecto, o ya porque su invención y su estudio tuvieron por causa las disputas de los doctores sobre la realidad de la palabra *in mente (Dei).*

Al Asharí dejó un gran número de discípulos que continuaron sobre sus rastros y entre los cuales podemos citar a Ibn Modjahid. El cadí Abu Bakr-el-Baqilaní estudió bajo su dirección y acabó por convertirse en jefe de esta escuela. Redujo a sistema las doctrinas que en ella se profesaban y fijó los principios que sirven de introducción a esta ciencia, principios que suministra el raciocinio y que forman la base de las pruebas empleadas por los escolásticos y de todas sus especulaciones. Asimismo, enseñó la existencia de los átomos y del vacío; declaró que un accidente no podría existir en otro accidente, y que un mismo accidente no podría durar dos instantes de tiempo.[24] Creyendo que la nulidad de una prueba implicaba la nulidad de lo que se pretende probar, advirtió que inmediatamente después de la obligación de creer en los dogmas de la fe venía la obligación de reconocer esos principios como verídicos. Así fue como se completó un sistema de doctrina que constituye una de las más excelentes ramas de la ciencia especulativa y teológica. Hay que confesar, sin embargo, que las demostraciones de que el autor se sirve no son siempre conformes a las reglas del arte. Ello se debió a la extrema simplicidad de los conocimientos que existían entre los (escolásticos) en aquella época, y la circunstancia de que la lógica, ciencia mediante la cual se controla la exactitud de las demostraciones y que prescribe la observación de las reglas silogísticas, no había aún aparecido en el pueblo musulmán. Aun cuando se habrían introducido algunos principios de ésta ciencia, los escolásticos se guardarían bien de adoptarlos: la lógica tenía afinidad con las ciencias filo-

sóficas, ciencias de tal modo contradictorias a las doctrinas enseñadas por la ley revelada, que eso solo bastaba para rechazarla.

Después del cadí Abu Bakr-el-Baqilaní,[25] que fue uno de los grandes ulemas de esta escuela, apareció imam-Al Haramain Abul Maali.[26] Este dictó a sus alumnos el contenido de una obra que él había escrito sobre la materia y que titulaba «Ash-Shamil» (el comprensivo). Dicha obra, en la que el autor se extendía largamente, fue luego abreviada por él mismo y obtuvo, bajo el título de «Kitab-el-Irshad» (libro de la dirección), la más alta autoridad entre los asharitas, como resumen de sus doctrinas.

La ciencia de la lógica, al ser en seguida introducida entre los musulmanes, fue objeto de estudio. Ya se le había exceptuado de la reprobación que se señalaba a las ciencias filosóficas, debido a que ya se le consideraba como una simple regla, o piedra de toque, mediante la cual se podía probar la exactitud, no solamente de los argumentos filosóficos, sino también de los que se emplean en las demás ciencias. Luego se pusieron a examinar los principios que los antiguos ulemas habían puesto como bases del sistema escolástico, y fueron conducidos, por los argumentos deducidos en gran parte de los tratados redactados por los antiguos filósofos sobre la física y la metafísica, a rechazar varias de esas máximas. Tal fue el resultado al que se llegó al aplicar la lógica a la escolástica. Eliminóse igualmente el principio admitido por Al Baqilaní, a saber: que la nulidad de la prueba implicaba la nulidad de la cosa que se creía haber probado. De tal suerte el sistema recién introducido, y que todos los escolásticos acordaban aceptar, difería bastante del anterior y era designado con el nombre de «sistema de los posteriores». Se introdujo asimismo la refutación a ciertas doctrinas enseñadas por los antiguos filósofos y contrarias a los dogmas de la fe; se conceptuó incluso a dichos filósofos entre los adversarios de la

religión, debido a la evidente analogía que había entre numerosas opiniones suyas y las de que las sectas heterodoxas del Islam hacían profesión.

Al Gazalí[27] fue el primero que adoptó ese plan en sus escritos sobre la escolástica. El imam (Fajr-ed-Din) Ibn-el-Jatib siguió su ejemplo, y una multitud de estudiantes tomaron a ambos por autoridades y guías. Los teólogos de la época siguiente se ahondaron en el estudio de los libros producidos por los antiguos filósofos y acabaron por confundir el objeto de la escolástica con el de la filosofía. Miraron incluso a estas dos ciencias como idénticas, debido a la semejanza que hay entre los problemas de ambas.

Pues sabed que los teólogos escolásticos, cuando querían demostrar la existencia y los atributos del Creador, citaban como argumento la existencia de los seres creados y todo lo que a ellos concierne; lo cual era, además, su manera ordinaria de proceder. Ahora el cuerpo natural, considerado desde el mismo punto de vista que los filósofos lo han mirado en sus tratados de física, hace parte de esos seres. Pero su manera de enfocarlo es directamente opuesta a la de los teólogos escolásticos; aquellos no ven en el cuerpo más que un ser capaz de movimiento y de reposo, mientras que éstos ven en él una cosa que indica la existencia de un agente. De igual modo es como los filósofos proceden en sus tratados de metafísica: no consideran sino la existencia absoluta (de los seres) y las (cualidades) que la existencia exige por su esencia misma; los escolásticos, al contrario, no ven en la existencia (de los seres) más que una prueba de la existencia de un creador.

En suma, los escolásticos sustentan en primer lugar como fundamento que la veracidad de los dogmas está comprobada por la ley revelada; luego los consideran formando el objeto de la ciencia que ellos cultivan, en cuanto que se puede amparar a esos dogmas por medio de argumentos racionales. «De tal mo-

do se logra —dicen— repeler las innovaciones heterodoxas y desvanecer las dudas y las confusiones que pudieran haber respecto a los dogmas».

Si se meditara sobre los comienzos de esta ciencia y el progreso regular de su marcha a través de las generaciones sucesivas de ulemas, quienes, después de haber admitido como principio la veracidad de los dogmas, instituyeron los argumentos y las pruebas para apoyar su opinión, si se meditara —decíamos— se reconocería la exactitud de lo que acabamos de enunciar con relación al objeto de esta ciencia, objeto más allá del cual ella no debe pasar.

Los escolásticos de los últimos siglos han hecho una mescolanza de los dos sistemas y confundido las cuestiones de la escolástica con las de la filosofía, de suerte que no se sabría distinguir la una de éstas disciplinas de la otra, y se buscaría en vano en sus libros alguna indicación acerca del particular. Ejemplo de ello es «At-Taualé»[28] de Al Baidauí y todas las obras escritas por los sabios extranjeros (no árabes, persas) que florecieron después.

Un cierto grupo de estudiantes se ha ocupado de ese sistema (híbrido), con el fin de ponerse al corriente de las doctrinas que contiene, y de adquirir un conocimiento profundo de los argumentos (de que se había servido para defender los dogmas de la fe), argumentos que, en efecto, se encuentran allí en abundancia; mas, si se deseara aplicar los principios de la escolástica al sistema de los antiguos musulmanes, habría que seguir el procedimiento de los primeros escolásticos, procedimiento basado en las indicaciones de *Kitab-el-Irshad* (de imam-el-Haramain) y de otros libros redactados sobre el mismo plan. Recomendamos a quien quisiera defender sus creencias refutando a los filósofos estudiar los tratados de Al Gazalí y del imam Ibn-el-Jatib; porque, si bien que sus escritos se apartan del plan que los antiguos habían acordado seguir, no ofrecen ni esa mescolanza

de problemas (de que hemos hablado), ni aquella confusión de ideas que se advierte en las obras de los posteriores escolásticos respecto al objeto de la ciencia que enseñan.

En resumen, diremos que el conocimiento de esta rama de ciencia que se denomina «ilm-el-kalam» o «la escolástica» ya no es ahora necesario para el estudiante, puesto que ya no existen herejes ni impíos, y, además, los libros y compilaciones dejados por los grandes ulemas ortodoxos son perfectamente suficientes para guiarnos. Por otra parte, las pruebas racionales eran necesarias cuando se precisaba defender la religión y abatir a los adversarios; pero hoy día (la cosa es distinta, porque) apenas queda (de aquellas opiniones peligrosas) una sombra de doctrina, de la que debemos repeler las suposiciones y las aseveraciones por respeto a la majestad de Dios.[29]

Al Djonaid[30] al pasar un día por un grupo de gente en medio de los cuales algunos doctores escolásticos exponían sus opiniones con gran flujo de palabras, preguntó de qué se trataba. «Estos hombres —se le respondió— son de los que se sirven de la demostración a fin de exceptuar a Dios de los atributos propios de los seres creados y de los indicios de imperfección». «Negar el defecto —comentó él— donde es imposible que existiera es un defecto (de juicio)». Esta ciencia, no obstante, es de una cierta utilidad para algunos espíritus selectos y para los que procuran instruirse, porque no sería conveniente para una persona que ostenta la Sunna ignorar las pruebas especulativas que puedan emplearse en la defensa de los dogmas de que constituyen la base; «y Dios es protector de los creyentes». (Corán, sura III, vers. 68).

Aclaraciones acerca de los «motashabih» (pasajes y términos de significación oscura) que se encuentran en el Corán y la Sunna, e indicación de la influencia que han tenido sobre las creencias de diversas sectas tanto sunnitas como heterodoxas.[31]

El Altísimo envió a su Profeta para llamarnos a la salvación y a la posesión de la dicha (eterna). Transmitióle del cielo el sacro Libro (el Corán) en esta lengua árabe que expresa tan claramente las ideas. En ese volumen, Dios nos habla de los deberes cuyo cumplimiento ha de conducirnos a la felicidad. Esos discursos, ante nosotros suministran los medios de conocer al Ser Supremo, comprenden necesariamente la mención de sus atributos y sus nombres. Dios nos habla allí también del alma que está vinculada en nuestro (cuerpo), de la revelación, de los ángeles, por medio de los cuales Él comunica a los profetas los mensajes que éstos debían traernos. Cita igualmente el día de la resurrección y las advertencias que deben preceder a esos acontecimientos, pero sin hacernos la menor indicación respecto a la época en que aquello tendrá lugar. En ese sacro Corán se encuentran, al principio de ciertos suras, algunas letras del alfabeto, aisladas unas de otras, y de las cuales no tenemos medio alguno de conocer la significación.

Todos los versículos del Corán que tienen relación con esas diversas materias son designados con el término «motashabih» (ambiguo, oscuro), y la indagación sobre su sentido ha sido formalmente proscrita. «El (Dios) fue quien te reveló el Libro que encierra unas aleyas explícitas que son el origen del Libro, y otras alegóricas (motashabih); pero, aquellos cuyos corazones albergan el desvío se inclinan a las alegóricas, a fin de sembrar la sedición, interpretándolas capciosamente; pero, nadie sino Dios conoce su verdadera interpretación. Los teólogos dicen: "Creemos en él (el Corán); todo dimana de nuestro Señor". Mas, nadie lo advierte, salvo los sensatos. (Corán, sura III, vers. 7).

Los sabios de entre los primeros musulmanes, es decir, de entre los Compañeros del Profeta y sus discípulos, han entendido por «explícitas» las aleyas cuyo sentido es bien claro y cuyas indicaciones positivas, y por esta razón es que, en el estilo técnico de los legistas, se han definido como «mohkam» (preci-

sas), «lo cual es evidente en cuanto al sentido». Se expresan de distintas maneras acerca de los pasajes «motashabih»: según algunos, estos comprenden los versículos cuyo sentido no puede ser inferido claramente sino mediante un examen aplicado y una interpretación (alegórica), puesto que se hallan en contradicción con otros versículos o con la razón; por eso su significación es oculta y «oscura». Pues partiendo de ese principio Ibn Abbas decía: «Debe creerse en los versículos "motashabih", pero no tomarlos por regla de conducta». Según Modjahid[32] y Akrama,[33] todos los versículos del Corán, excepto los explícitos y los que forman narraciones, son «motashabih», y tal fue también la opinión de Abu Bakr (Al Baqilaní) y de imam-el-Haramain. Thaurí,[34] Ash-Shabí,[35] y un cierto número de los primeros ulemas, decían que el «motashabih» era aquello de lo que no había ningún medio de obtener el conocimiento, como, por ejemplo, los signos que anuncian la proximidad del fin del mundo, las épocas en que las advertencias (a ese respecto) tendrán lugar, y las letras del alfabeto colocadas al comienzo de algunos suras.

El versículo en que Dios dice que los explícitos son el origen del Libro significa que éstos forman la mayor parte, mientras que los «motashabih» no son más que una pequeña porción. Se considera este versículo entre los explícitos. Dios censura en seguida a aquellos que se inclinan a los versículos «oscuros» a fin de explicarlos o darles un sentido impropio al árabe, lengua en que esas comunicaciones nos han llegado. Designa a esas personas como «gentes» del «desvío», es decir, que sofistican la verdad, tales como los infieles, los ateos y los innovadores ignorantes, y declara que el objeto de ellos, al obrar así, es provocar el tumulto, para justificar el politeísmo, o engañar a los creyentes, o bien, procuran un sentido que responde a sus deseos y sirve de apoyo a las nuevas doctrinas que quieren enseñar. Luego agrega: ¡glorificado sea! que Él se reserva para sí mismo la

interpretación de dichos versículos y que Él solo conoce el significado de los mismos. Sus palabras son: «Pero nadie conoce su explicación salvo Dios». Luego, para elogiar a los sabios que creen en esos versículos, dice: «Y los hombres consumados en la ciencia dirán: "Nosotros creemos en ellos"».

Los primeros musulmanes (entendían este último pasaje de la misma manera que nosotros): conceptuaban las palabras y a los hombres «consumados en la ciencia» como la iniciación de una nueva proposición, cuya influencia debía dominar sobre la de la conjunción copulativa (y).[36] «Creer —decían— en aquel que está "ausente" (es decir, oculto, desconocido) supone la más digna alabanza al mismo»; si la conjunción conservaba su valor, esos hombres creerían en lo que está «presente» (patente, conocido), puesto que el sentido de dichos versículos ya sería determinado; por tanto, no creerían en lo que les es oculto. Las palabras, «todo dimana de nuestro Señor», corroboran esa opinión.

Lo que muestra que la manera de explicar esos versículos es desconocida para los mortales, es que las palabras de la lengua (árabe) comportan solamente las significaciones que los árabes les han asignado y que, si nos encontramos en la imposibilidad de conexionar a una expresión la idea que sirve a enunciar, ignoraremos lo que esta expresión quiere indicar. Así pues, si ella dimana del Altísimo, debemos convenir en que el Altísimo conoce su sentido, sin tratar de empeñar nuestra mente en la búsqueda de un significado cuya posesión excede de nuestro alcance. Aisha (la esposa de Mahoma) ha dicho: «Cuando vos vierais a gentes que disputan acerca (del sentido) del Corán, evitadlos; porque son ellos a quienes Dios ha señalado» (en su expresión: «los que cuyos corazones se inclinan al error»). Tal fue la regla observada por los antiguos musulmanes respecto de los versículos «oscuros»;[37] aplicábanla asimismo a las expresiones

del mismo género que se presentan en la Sunna, debido a que provienen de la misma fuente que las del Corán.

Habiendo mencionado las diversas especies de los versículos «oscuros», tornaremos a las diferentes opiniones que tienen curso a ese tema. Entre los versículos que se han especificado con aquel carácter, están los que se refieren a la (última) hora (del mundo), a las condiciones bajo las cuales ha de llegar, a los tiempos en que los signos precursores de ese acontecimiento tendrán lugar, al número de los guardianes (del infierno; Corán, sura XCVI, vers. 18), etc. Pero me parece que estos versículos no son del número de los «oscuros», porque no ofrecen ningún término, ninguna expresión, cuyo sentido pudiera dar lugar a conjeturas. (Lo que encierran de vago y de indeterminado no son las palabras), sino los tiempos de ciertos acontecimientos que han de suceder, tiempos de los que Dios se ha reservado el conocimiento, así como Él mismo lo ha declarado en el texto del Corán y por boca de su Profeta. Él ha dicho: «Te preguntarán acerca de la Hora»: «¿Cuándo acontecerá?». Diles: «Su conocimiento sólo está en poder de mi Señor y nadie sino Él puede revelarla a su debido tiempo». (Corán, sura VII, vers. 187). Hay, por tanto, motivo de sorprenderse que algunas personas hayan considerado a estos versículos como «oscuros». En cuanto a las letras aisladas que se encuentran a la cabeza de ciertos suras, son simplemente como letras del alfabeto (y no designan otra cosa). Es posible que Dios las haya puesto allí adrede (a fin de especificar la imposibilidad de imitar el estilo del Corán).[38] Zamajsharí ha dicho:[39] «Ellas indican que el estilo del Corán está llevado a tan alto grado de excelencia que reta a toda tentativa hecha para imitarlo, porque este libro, que nos ha sido enviado del cielo, está compuesto de letras; y todos los hombres las pueden inteligir igualmente bien; mas esa igualdad desaparece cuando se trata, de que cada quien exprese sus ideas por medio de las letras combinadas entre sí». Si uno no adopta

la explicación que da a entender que esos signos designan realmente las letras (uno se ve obligado a convenir que ellos designan otra cosa); lo que no ha podido suceder sino a consecuencia de un transporte regularmente hecho.[40] (Los que admiten el transporte) dicen, por ejemplo, que «ta» y «ha» (letras colocadas a la cabeza del vigésimo sura) son partículas compelativas derivadas de los (verbos) «tahara» (purificar) y «hada» (donar); pero el transporte regular se hace muy difícilmente y, en los ejemplos de que se trata, dichas letras pertenecerían a la clase de los términos «oscuros» (lo cual no admitimos).[41]

Los versículos que comprenden la cuestión de la revelación, de los ángeles, del Espíritu (santo) y de los genios comprendidos en la clase de los versículos «oscuros», a causa de la incertidumbre de que su significación real está rodeada, significación que no es de las que son generalmente conocidas. Algunas personas incluyen en la misma categoría ciertos versículos de un carácter similar al de los precedentes y tratan, ya de lo que pasará el día de la resurrección, ya del paraíso, del infierno, del Daddjal (el Antecristo, anticristo), de los disturbios (que tendrán lugar antes del fin del mundo), de los signos precursores (de la última hora) y de todas las demás materias que difieren de las cosas a que los hombres están habituados. Esta opinión implica una cierta probabilidad, pero la gran mayoría de los ulemas, y sobre todo los teólogos escolásticos, no la admiten. Estos incluso han indicado la manera de que hay que entender cada uno de estos versículos, tal como se observa en sus libros.

Nos queda por indicar, cómo hacían parte de los «motashabih», las cualidades que Dios se atribuye a sí mismo en su Libro, y que nos ha hecho conocer por boca de su Profeta; cualidades que, entendidas de la manera ordinaria, nos inducirían a menospreciar la perfección y la potencia divinas. Ya hemos dicho cómo, respecto a esos versículos, los primeros musulmanes se comportaban. Después de su muerte, suscitáronse las dispu-

tas sobre el tema, y el espíritu de innovación fue hasta el punto de llevar el menoscabo a los dogmas. Expondré aquí las distintas doctrinas que se enunciaban, y tendré cuidado de distinguir las buenas de las malas. Cifrando desde luego toda mi confianza en Dios, digo que el Señor —¡glorificado sea!— está calificado en su Libro como omnisapiente, omnipotente, dueño de vida y de voluntad, poseedor de las facultades de oír, de ver y de hablar; se define por magnífico, generoso, liberal, bienhechor, grandioso y glorioso. Se ha dotado igualmente de manos, de ojos, rostro, pies, lengua y demás órganos (propios del cuerpo de los seres creados). Entre esos atributos hay unos que exigen necesariamente que la persona en quien se hallen sea realmente de naturaleza divina: tales son el saber, la potencia, la voluntad, luego la vida, atributo sin el cual los demás no existirían. Hay atributos que sirven a vigorizar la idea de su perfección, como los del oído, de la vista y de la palabra; hay otros que dan la idea de la imperfección (que se enlaza al cuerpo): tales son los actos de sentarse, de descender y de proceder, la posesión de un rostro, de dos manos, y de dos ojos, órganos particulares de los seres creados. El Legislador nos ha dicho que el día de la resurrección veremos a Dios tan claramente como vemos la luna cuando está en su plenitud, y que no seremos frustrados (en ese goce). Reproduzco aquí la Tradición respectiva tal cual se encuentra asentada en As-Sahih de Al Bujarí. «Los primeros muslimes, tanto los Compañeros como sus discípulos, reconocían en Dios los atributos de la divinidad y de la perfección, y se remitían a Él para la inteligencia de los versículos que hacían creer la imperfección de su Ser; no intentaban explicar el sentido de éstos.

Suscitáronse, después de ellos, diferencias de opiniones entre los ulemas acerca de los atributos; los motazilitas los miraban como juicios abstractos del ingenio y negaban la existencia de los atributos en la esencia divina. A esta doctrina daban el

nombre de «tauhid» (profesión de unicidad). Enseñaban también que el hombre es la «criatura» de sus acciones y que la potencia divina no significa nada en ello, sobre todo cuando esas acciones ocasionen el mal o se hacen contra las órdenes de Dios. «No es permitido —decían— al "hakim" (el ser sabio por excelencia) tratar de tales acciones». Manifestaban igualmente que Dios estaba en la obligación de proponerse siempre «hacer lo mejor» en su conducta para con sus siervos, y designaban esta doctrina con el término «adl» (justicia). Con anterioridad, habían empezado por negar la predestinación y declarar que cada cosa debe su origen a un saber, a una potencia y a una voluntad creados. As-Sahih menciona eso y refiere que Abdallah, hijo (del califa) Omar, recriminó públicamente a Mabid-el-Djohainí y sus discípulos porque profesaban esa doctrina. Wasil Ibn Ata-el-Gazal,[42] uno de sus secuaces y discípulo de Al Hasan-el-Basrí, acogió la opinión de la no-existencia de la predestinación. Esto aconteció en tiempo de Abd-el-Melik Ibn Meruán (el quinto califa omeyada). Mámer-es-Solemi adoptó después la misma opinión, mas los que ya la habían admitido renunciaron a ella (durante algún tiemjx)). Otro miembro de esta secta fue Abul Hodail-el-Allaf. Convirtióse en jefe de la escuela motazilita tras haber estudiado las doctrinas con Othmán Ibn Jalid At-Tauil, antiguo discípulo de Wasil. (Othmán) fue uno de los que negaban la predestinación y rechazaba los atributos de la existencia (los atributos esenciales), siguiendo, en ello, la opinión de los filósofos (griegos), cuyas doctrinas habían empezado a introducirse entre los musulmanes. Luego vino Ibrahim-en-Naddham. Este admitió la predestinación, y persuadió a los (motazilitas) por esta senda; pero, al estudiar en seguida las obras de los filósofos, declaróse del modo más enérgico contra la existencia de los atributos y restableció la doctrina motazilita sobre sus antiguos fundamentos. Tuvo por sucesores a Al Djahid,[43] Al Kaabí[44] y Al Djobbaí.[45]

Ese sistema fue denominado «ciencia de la palabra» (ilm-el-kalam o la escolástica), sea a causa de las argumentaciones y las controversias a que daba lugar, o sea porque la negación de la palabra como atributo divino formaba la base de ella. Por ello el imam Ash-Shafií decía, al hablar de los motazilitas, que merecían ser fustigados con ramas de palmera y paseados por las calles ignominiosamente.

Las personas que acabamos de mencionar consolidaron el sistema. Sus opiniones fueron admitidas por unos y rechazadas por otros, hasta que Abul Hasan Al Asharí se puso al frente. Este doctor tuvo frecuentes controversias con los principales motazilitas sobre lo «bien» y lo «mejor»,[46] y desechó su teoría. Siguió las ideas de Abdallah Ibn Saíd Ibn Kilab, de Abul Abbas-el-Qalanasí y de Al Harith Ibn Asad-el-Mohasibí, partidarios todos de las doctrinas profesadas por los primeros musulmanes y sinceramente adheridos al sistema fundado en la Sunna. Fortaleció esas doctrinas con las pruebas inferidas de la escolástica y mostró que, en la esencia de Dios, existen ciertos atributos, tales como la ciencia, la potencia y la voluntad, atributos por medio de los cuales se completa la demostración deducida del «impedimento mutuo» (para probar la unicidad de Dios)[47] y aquello que muestra la realidad de la potencia poseída por los profetas de operar milagros. Los asharitas reconocían por atributos la palabra, el oído y la vista, y he aquí por qué razón: aunque esos términos, tomados en su sentido literal pudieran hacer creer la imperfección (de Dios), dando a entender que su palabra consiste en un sonido y en letras articuladas por órganos corporales, no es menos cierto que, entre los árabes, la voz «palabra» implica otra significación, en la que la idea de sonido y la de letras no tiene cabida, esto es: «lo que se medita en el espíritu». Tal es (según los asharitas) la verdadera significación de la voz «palabra» (empleada para designar el atributo de Dios; para ellos), la primera acepción carece de valor. Al descartar así

lo que podía hacer suponer la imperfección (en Dios), reconocían este atributo (la palabra divina) como eterno, «primordial» e incluido cabalmente en la categoría de los demás atributos del Altísimo. De acuerdo con esta doctrina, el vocablo «Corán» designa igualmente (la palabra) «primordial» que existe en la esencia de Dios y que se llama la palabra «mental», y la palabra «neologislo»,[48] que consiste en combinaciones de letras pronunciadas por medio del sonido. Cuando se emplea el término «primordial o antiguo», se atribuye a la voz «palabra» la primera de esas dos acepciones, y cuando se dice que esa palabra puede leerse y entenderse, se quiere decir (que ésta lleva la segunda de dichas acepciones y) que la lectura y la escritura pueden servir para representarla.

El imam Ahmad Ibn Hanbal evitaba, por un escrúpulo de conciencia, usar el término «nuevo» (o neologismo) —para designar la voz que se lee y se entiende—, y ello por la razón de que no se había jamás oído decir que los antiguos musulmanes se servían de ese sentido. Su aversión, al respecto no suponía de ningún modo que él no considerara como eternos los ejemplares del Corán escritos a mano y los textos coránicos que se enunciaban verbalmente, porque veía perfectamente bien que dichos ejemplares eran «nuevos»; tal aversión provenía únicamente de un exceso de piedad. Bajo cualquier otra hipótesis, eso habría sido, de su parte, una negación de un estado de cosas del que todo el mundo debía necesariamente reconocer la realidad; y Dios no permita que ese imam fuera capaz (de mostrar tal debilidad de espíritu).

En cuanto a los atributos del oído y de la vista, si bien que sus nombres hacen pensar en la facultad perceptiva ejercida por ciertos órganos del cuerpo, estos mismos nombres se usan en la lengua (árabe) para indicar el acto de percibir lo que puede ser oído o visto. Esto basta para descartar la idea de imperfección que dichos vocablos podrían sugerir; por lo demás, las

acepciones que acabamos de indicar pertenecen realmente a esos dos términos. Con respecto a las voces «poner», «venir», «descender», «rostro», «dos manos», «dos ojos», etc., se evita entenderlas en su sentido ordinario, porque podrían hacer creer en la imperfección (en la naturaleza de Dios), estableciendo una similitud (entre Él y los seres creados), y considerándolas como expresiones metafísicas. Por eso es que los árabes dan un sentido alegórico a las frases cuya acepción literal sería inadmisible. Han explicado de esta manera el pasaje del Corán (en el que se trata de un muro) «que estaba a punto de derrumbarse» (Sura XVIII, vers. 77). Es entre ellos una práctica que jamás ha sido repelida ni conceptuada como una innovación.

Lo que condujo a los (escolásticos) a interpretar a esas expresiones de un modo alegórico, aunque haya sido contrario al sistema de los primeros musulmanes, que remitían a Dios la comprensión de los versículos «oscuros», fue la osadía de algunos muslimes de los tiempos posteriores, —nos referimos a los hanbalitas, antiguos y modernos—, que entendían esas expresiones de una manera enteramente extraña: las consideraban como designando los atributos «establecido» en Dios, pero de una manera desconocida. Así, para explicar la idea de que Dios «se coloca» en su trono, dicen que el acto de «colocarse» está «establecido» en Él. «Conservamos —agregan— al término "colocarse" su significado literal a fin de no estar obligados a declararlo nulo (taatil). No indicamos la manera de qué el acto de "colocarse" está "establecido" en Dios, para no dejarnos arrastrar por la asimilación (de Dios a las criaturas), cosa que los versículos privativos no autorizan. Tales son los pasajes: "Él es incomparable". (Corán, sura XLII, vers. II), "¡Exaltado sea Dios de cuanto le atribuyen!". (Sura XXIII, vers. 92). "¡Distante de Él lo que dicen las gentes perversas!".[49] "Jamás engendró ni fue engendrado". (Sura CXLI, vers. 3). Los hanbalitas, sin embargo, no sospechaban que penetraban en plena "asimilación" cuando

reconocían por real el acto de "colocarse". Para los filólogos, "colocarse" quiere decir "tenerse en un lugar, fijarse allí"; pues, implica la idea de la corporeidad. El empleo de la "anulación" les repugnaba,[50] mas se trataba aquí de anular el significado de un vocablo, lo cual no está vedado; es la anulación (de los atributos) de la divinidad la que está prohibida. Les repugnaba asimismo admitir que ciertas obligaciones fueren inejecutables (en el caso en que se apartaba del sentido literal de los vocablos), pero esto es una ilusión de su parte, porque ninguna confusión se presenta en los versículos que prescriben los deberes. Pretendían que su sistema era el de los primeros muslimes, mas ¡Dios no permita que admitiéramos semejante opinión! El sistema de los antiguos fue aquel que ya hemos indicado, esto es, se remitían al Supremo ante el sentido "oscuro" de esos versículos y no ensayaban nunca comprenderlos. Para justificar su concepto de que Dios "se colocaba" realmente en su trono, citan esta frase del imam Malik: «El acto de "colocarse" es conocido, mas la manera, ignorada». Malik no quería decir, por supuesto, que el acto de colocarse atribuido a Dios era una cosa conocida; ¡ni lo quiera el Señor! sabía demasiado bien la significación del verbo "colocarse" para manifestar tal juicio; quería solamente decir que la acepción etimológica de dicho verbo era conocida y que no se aplica sino a los seres poseedores de cuerpo, pero la manera de "colocarse" (hablando del Altísimo), es decir, la realidad de "tomar posición", era desconocida. En efecto, todos los atributos son de manera de ser reales, y se ignora cómo las maneras de ser están establecidas en Dios. Para demostrar que Dios ocupa un lugar[51] ellos citan la Tradición de Saouda:[52] El Profeta le preguntó en dónde estaba Dios, y ella respondió: "En el Cielo". "¡Dadle la libertad, —exclamó Mahoma—: es una verdadera creyente!". Mas no la reconoció por tal porque ella había dicho que Dios existía en un lugar, sino porque había creído en el sentido aparente de los versículos que

daban a entender que Dios estaba en el Cielo. Así fue cómo ella se encontró incluida en la clase de los musulmanes sinceros que creían en los versículos "oscuros" sin haber intentado descubrir el verdadero sentido. Un argumento decisivo contra la proposición de que Dios está en un lugar es suministrado por la razón misma: ésta niega que Dios tenga menester (de lo extrínseco para existir). Otras pruebas nos proporcionan los versículos "privativos" que denotan la "exención"; tales como, por ejemplo: "Dios es incomparable; Es el Señor de los cielos y de la tierra", etc. Así pues, ningún otro ser puede estar al mismo tiempo en dos sitios; además (este último versículo) no significa que Dios ocupa lugar alguno, más bien designa otra cosa.

Más tarde (los hanbalitas) generalizaron su manera de entender los pasajes (del Corán) que daban a Dios un rostro, dos ojos y dos manos, o que le atribuían el acto de descender y de hablar pronunciando las palabras compuestas de letras y de sonido. (En su nuevo sistema) daban a esos versículos acepciones más comprensibles que la de la «corporeidad», y «exceptuaban» al Creador de la cualidad corporal que dichos versículos parecían indicar. Si bien que semejante procedimiento no esté autorizado por la lengua (árabe) han continuado, desde los primeros hasta los últimos, a ponerlo en práctica. Tuvieron por adversarios a los escolásticos, los asharitas y los hanafitas; en una palabra, todos los partidarios de la doctrina sunnita reuniéronse para refutarlos. Es sabido que los escolásticos hanafitas de la ciudad de Bojara sostuvieron controversias sobre el particular con Mohammad Ibn Ismaíl-el-Bojarí.

Los «corporalistas» (los que dieron un cuerpo a Dios, los «antropomorfistas») procedieron de igual manera cuando afirmaron la corporeidad, decían que el cuerpo del Señor no era como los (demás) cuerpos. Aunque la voz «cuerpo» no se halla empleada en las Tradiciones sacras cuando se refieren al Supremo, esos hombres osaron atribuirle un cuerpo, tomando a la le-

tra (algunos textos de una significación «oscura»). Fueron incluso más lejos y afirmaron la corporeidad (del Altísimo), pero tomando las mismas reservas que aquéllos (los hanbalitas). Queriendo también saber la doctrina de la «exención», se sirven de una expresión que encierra una contradicción y una absurdidad: «Dios —decían— es un cuerpo, pero no como los (demás) cuerpos». (Esta distinción nada vale, porque) el vocablo «cuerpo» (djism), en lengua árabe, designa lo que tiene espesor y límites. Se le dan (ciertamente) otras definiciones: a veces es lo que subsiste por sí mismo y otras veces es lo que se compone de átomos, etc. Mas estas fórmulas pertenecen a los teólogos escolásticos, quienes las habían adoptado dejando a un lado los sentidos atribuidos al vocablo «cuerpo» en la lengua árabe. Por ello los «corporalistas» se precipitan no solamente en la innovación, sino también en la infidelidad: asignaron a Dios un atributo imaginario que hacía creer en su imperfección y del cual ninguna mención se halla ni en el Corán ni en las palabras del Profeta.

El lector vea ahora las diferencias que existen entre el sistema de los primeros muslimes y de los escolásticos ortodoxos, y el de los sectarios posteriores y de los innovadores, tanto motazilitas como «corporalistas».

Entre los teólogos de los tiempos posteriores, se vieron extravagantes que se llamaban «asimiladores» y que afirmaban la realidad de la semejanza (entre Dios y sus criaturas). Esta doctrina fue llevada tan lejos que uno de sus adeptos decía, según se refiere: «No me pidáis que os hable ni de la barba de Dios, ni de sus partes genitales; en cuanto a lo demás, yo podría responder a todas las preguntas que vosotros gustéis dirigirme». Ninguna interpretación dada a esta doctrina pudiera paliarla, a menos que se alegara en su favor que aquellos tenían la única intención de encerrar (dentro de los límites de una sola proposición) todas las ideas (absurdas) que algunos versículos del Co-

rán, tomados a la letra, podrían inspirar, y que (además), ellos entendían estos versículos del mismo modo que los grandes ulemas (del pueblo musulmán). Sin ello, esto sería una evidente infidelidad. ¡Que Dios nos preserve de semejante blasfemia!

Las obras escritas por los partidarios de la Sunna contienen muchos argumentos destinados a refutar a aquellas innovaciones y suministran en abundancia los mejores testimonios que pudieran emplearse al respecto. Las indicaciones que acabamos de proporcionar dan a conocer ampliamente esas diversas doctrinas, así como sus ramificaciones. «¡Alabado sea Dios que nos encaminó hasta aquí! Jamás habríamos podido iluminarnos si el Señor no nos hubiese encaminado. (Corán, sura VII, vers. 43).

En cuanto a los versículos que, tomados a la letra, ofrecen un sentido cuya significación y alcance reales nos son ocultos, aquellos, por ejemplo, que conciernen a la revelación, a los ángeles, al alma, a los genios, al «barzaj»,[53] a las circunstancias de la resurrección, al Anticristo, a los disturbios (que tendrán lugar en el mundo antes del día final) y las condiciones (o signos precursores de esa catástrofe), —todos, en fin, los que son difíciles de entender o que enuncian cosas insólitas—, uno debe mirarlos como «no oscuros» si los entiende de la manera que los asharitas, partidarios de la Sunna, los han explicado en todos sus detalles. Por eso, si nosotros declaramos que son «oscuros», estaremos obligados a exponer nuestras pruebas y hacer evidente la veracidad de nuestra aserción. Digamos entonces que el «mundo» (o la categoría) de la humanidad es la más noble y la más elevada de todos los «mundos» de seres creados. Si bien que en él la naturaleza humana sea siempre idénticamente la misma, pasa, no obstante, por fases que difieren unas de otras por sus caracteres particulares, y de ahí resulta que las verdades observadas en cada uno de esos estados no son como las que se advierten en los otros.

La primera fase es la del «mundo» corporal, con sus sentidos externos, con esa preocupación de la mente que tiene por causa la necesidad de proporcionarse la subsistencia y con todas las diligencias a que los menesteres cotidianos dan nacimiento. La segunda fase es la del «mundo» de la visión. La visión es el trabajo de la imaginación que forma las imágenes sacando partido de las que proporciona su interior, y hace de modo que el hombre las perciba por medio de sus sentidos externos. Ellas le llegan en tal caso desembarazadas de tiempo, de lugar y de todas las demás circunstancias que son particulares al «mundo» corporal. El lugar en donde el hombre las ve no es entonces aquel en donde él se encuentra. Los santos obtienen por la vía de las visiones el anuncio de la felicidad temporal o espiritual que ellos prevén, tal como les fue prometido por nuestro verídico Profeta. Estas dos fases son comunes a todos los individuos de la especie humana, pero difieren, como se ve, en lo que respecta a las percepciones del espíritu. La tercera fase, la del «mundo» de la profecía, es de un carácter totalmente especial: no existe sino para los seres los más nobles de la especie humana, para aquellos a quienes Dios ha favorecido particularmente haciéndose conocer por ellos, enseñándoles su unicidad, enviándoles del cielo las revelaciones por medio de sus ángeles y encargándoles velar por la dicha de los demás hombres, dicha enteramente distinta de la que se goza en la vida externa de este mundo. La cuarta fase es la de la muerte. En esta fase, los individuos dejan la vida exterior para entrar en un estado de existencia que precede al día de la resurrección. Dicho estado es aquel que se llama el «barzaj». Los hombres gozan en él de felicidad o sufren penas, según la naturaleza de sus actos pasados, y allí esperan el día de la resurrección general, época de la gran retribución, cuando irán a disfrutar la dicha en el paraíso o padecer los tormentos en el infierno. La realidad de las dos primeras fases está probada por los testimonios de nuestros sentidos, y la de la

tercera por los milagros y otros signos particulares de los profetas. La cuarta tiene por pruebas las revelaciones que el Altísimo envió a sus profetas tocante a la otra vida, el «barzaj» y el día de la resurrección. La simple razón nos muestra que tal estado existe, así como Dios mismo nos lo ha dicho, en varios versículos que se refieren a ese día. Una de las pruebas más claras a favor de la realidad de esta fase es que, si no hubiera para los hombres, después de la muerte, un estado de existencia diferente del de aquí abajo y en el cual encontrarían lo que han merecido, su primera creación habría sido una irrisión. En efecto, si la muerte fuera la privación absoluta de la existencia, el hombre concluiría por venir a parar en la no-existencia, y su primera creación no habría tenido su razón de ser. Así pues, es absurdo suponer que el «hakim» (el Ser sapientísimo por excelencia) sea capaz de un acto de irrisión.

Habiendo establecido la realidad de estas cuatro fases, vamos a señalar los diversos géneros de percepciones que el hombre experimenta en cada una de ellas y mostrar cuán difieren los unos de los otros. Esto pondrá al lector en situación de escudriñar el problema de los versículos «oscuros».

En la primera fase, las percepciones son claras y evidentes: Dios mismo ha dicho: «Dios os extrajo de las entrañas de vuestras madres, desprovistos de entendimiento; os proporcionó el oído, la vista y la mente. (Corán, sura XVI, vers. 78). Las percepciones obtenidas así producen la facultad de adquirir los conocimientos; completan también la naturaleza humana del hombre y lo ponen en estado de cumplir el deber de la devoción que ha de conducirle a la salvación eterna.

En la segunda fase, la de la visión (o sueño), las percepciones son idénticas a las que se captan por los sentidos exteriores, mas no se obtienen por medio de los sentimientos, como ocurre en el estado de vigilia. El «vidente» acepta como cierto todo lo que percibe en sueño; no tiene ninguna duda acerca de la

realidad de lo que ve, ninguna incertidumbre al respecto, aunque el uso ordinario de los órganos corporales para proporcionar las percepciones se haya discontinuado. Hay dos opiniones tocante a la naturaleza real de este estado. Según los filósofos (musulmanes), las imágenes que se hallan en la imaginación son reexpedidas por ella, mediante el movimiento de la reflexión, al sentido común, el cual es el punto en donde el sentido exterior se enlaza al sentido interior; y entonces la imagen que éste acaba de recibir se reproduce exteriormente en los otros sentidos. Para esta clase (de metafísicos) existe una cuestión embarazosa: la percepción de las cosas presentadas a la imaginación por Dios o por los ángeles ¿es más segura y más cierta que la de las cosas mostradas a la imaginación por el demonio? porque esta facultad, como ellos mismos declaran, es única (y admite igualmente esos dos géneros de percepciones). La segunda teoría es la de los escolásticos, que se expresan, al respecto, en términos generales. «La visión —dicen— es una percepción que Dios infunde en los órganos sensitivos y que se presenta allí de la misma manera que (las percepciones obtenidas) en el estado de vigilia». Esta teoría es más satisfactoria que la otra, aunque desconocemos cómo la operación se realiza. Las percepciones que se experimentan durante el estado onírico constituyen uno de los testimonios más claros a favor de la realidad de las percepciones obtenidas por los sentidos en las fases siguientes.

Las percepciones sensibles que llegan durante la tercera fase, la de la profecía, arriban no se sabe de qué manera, pero su realidad (para los profetas) es aún más verídica que la certeza misma. Ellos ven a Dios y a los ángeles; entienden la palabra del Señor, ya sea que les viene directamente de Él o por medio de sus ángeles, ven el paraíso, el fuego, el trono y la sede (es decir, el cielo que sostiene el trono); montado sobre el Barraq o Borac,[54] atraviesan los siete cielos y se encuentran con los profetas que allí se hallen, celebran la oración con éstos y experi-

mentan diversos géneros de percepciones todas tan sensibles como las que habían acontecido durante las fases de la corporeidad y de la visión. (Lo reciben) por una ciencia necesaria que el Creador infunde en ellos y no por medio de esa facultad perceptiva y usual que opera, entre los (demás) hombres, mediante los órganos somáticos.

No hay que conceder ninguna importancia a las palabras de Ibn Sina (Avicena), cuando rebaja la fase de la profecía al mismo nivel que el de la visión, y dice: «Es el acto de la imaginación que reexpide una imagen al sentido común». (Tal definición es inexacta) porque la percepción de la palabra (de Dios), en la fase de la profecía, es mucho más penosa para los profetas que en la fase de la visión, así como lo hemos indicado; por lo demás, siendo ello así, resultaría que la revelación (oral) y la visión serían positiva y realmente idénticas. Eso no es verídico, porque sabemos que el Profeta había tenido visiones seis meses antes de obtener revelaciones (orales). Dichas visiones eran el comienzo y los preliminares de la revelación. De ahí se ve que la visión es realmente inferior en grado a la revelación (oral). El carácter particular de la revelación misma sirve a confirmar lo que acabamos de decir. Es sabido por As Sahih (de Al Bujarí), cuán grandes eran los sufrimientos del Profeta cuando recibía las revelaciones (orales). Tal ocurría en el instante preciso en que había de comunicarle al principio el Corán en versículos aislados. El sura de «At-tauba» (el arrepentimiento) fue el primero en que le sucedió todo a la vez; pero lo recibió tiempo después, mientras acompañaba, a lomo de camello, la expedición de Tabuk. Si la revelación se hacía por el descenso de la reflexión a la imaginación y de ésta al sentido común,[55] no habría allí ninguna diferencia entre esos dos estados.

La cuarta fase, la de la muerte en el «barzaj», empieza en el sepulcro cuando los hombres quedan despojados de sus cuerpos, y terminará en la resurrección, cuando los cuerpos les se-

rán restituidos. En este estado, las percepciones de los sentidos son reales: los muertos, desde sus sepulcros, verán con sus propios ojos a los dos ángeles que interrogan, sobre los sitios que aquellos deben ocupar en el paraíso o en el averno y las personas que asisten a su entierro; oyen sus alocuciones, sus pasos mientras se alejan, el testimonio que sostienen a su favor como creyentes en la unicidad de Dios, y su declaración, hecha en su nombre, que no hay otro dios que Dios y que Mahoma es su apóstol, etc. Leemos en As Sahih que el Profeta se detuvo al borde del pozo de Badr, en el cual se habían arrojado los cuerpos de los qoraishitas infieles que acababan de ser ejecutados, y los llamó por sus propios nombres.[56] Entonces Omar le dijo: «¡Oh, Profeta de Dios! ¿Por qué vos habláis a los cadáveres?». El Profeta respondió: «¡Por aquel que tiene mi alma en sus manos! ellos oyen lo que yo digo tan bien como vos». Después, el día de la resurrección, cuando serán resucitados, oirán y verán tan claramente como si vivieran; notarán los diversos grados de felicidad que existen en el paraíso así como de los tormentos que se hallan en el infierno. Verán a los ángeles y al Señor de todo aquello, tal como nos enseña ese texto de As Sahih: «El día de la resurrección, vosotros veréis a vuestro Señor como veis la luna en su plenitud y no seréis privados de esa vista. Nada semejante a aquellas percepciones os habría llegado jamás durante la vida de este mundo; os vendrán entonces a la manera de las percepciones mundanas, por los órganos sensitivos, y se presentarán en esos órganos por el efecto de una noción necesaria que Dios os habrá infundido (para este objeto), como se ha dicho».

Todo eso, en el fondo, viene a ser aquello que el alma del hombre cree con el cuerpo y con las percepciones del cuerpo, y que abandonando el cuerpo a consecuencia de una visión, o de la muerte, o de un éxtasis ocasionado por una revelación —como acontece a los profetas—, sale del dominio de las percepciones humanas para entrar en el de las percepciones concedidas a

los ángeles, llevando consigo las facultades perceptivas del estado de humanidad, facultades que son a la sazón enteramente independientes de los órganos (del cuerpo). El hombre, al entrar en esta fase, recibe, por medio de estas facultades, un número de percepciones de una naturaleza más elevada que aquellas de las cuales el alma había tomado conocimiento mientras estaba en el cuerpo. Tales son las concepciones de Al Gazalí —¡que la misericordia de Dios sea sobre él! Añade que el alma humana es de una forma que, después de haber abandonado el cuerpo, conserva los dos ojos, los dos oídos y todos los demás órganos que sirven para captar las percepciones; dichos órganos —dice—, son semejantes a los del cuerpo y tienen la misma forma. Observemos que este ulema quiere indicar con los términos «forma» y «semejantes» las facultades que han sido adquiridas por la operación de dichos órganos en el cuerpo y que han venido a añadirse a las que se derivan de las percepciones (ordinarias).[57]

El lector que habrá comprendido todas esas observaciones sabrá perfectamente que las percepciones de que hablamos como operantes en esas cuatro fases son reales, pues, aunque no existan de la misma manera que en la vida de este mundo, varían tanto de intensidad según las circunstancias. Los teólogos escolásticos han indicado este hecho de una manera general diciendo que Dios crea en el alma un conocimiento que le permite recibir esas percepciones, de cualquier género que sea. Por esta definición, quieren designar precisamente lo que acabamos de exponer.

Esto no es sino un resumen de los datos que hemos señalado por cuanto puedan servir a esclarecer la cuestión de los pasajes «oscuros» (del Corán); si hubiéramos tratado el tema con mayor amplitud, el lector, quizá, no lo habría entendido mejor. De todas formas rogamos al Altísimo encaminarnos y permitirnos comprender bien lo que sus profetas y su Libro han dicho, a fin

de que pudiéramos obtener una noción real de la unicidad divina y alcanzar la felicidad eterna. «Dios orienta a quien le place».

Capítulo XI

DE LA CIENCIA DEL SUFISMO

El sufismo es una de las ciencias que han nacido en el Islam. He aquí a qué debe su origen. El sistema de vida adoptado por esa gente (los sufistas o místicos) ha estado siempre en vigor desde el tiempo de los primeros musulmanes. Los más eminentes entre los Compañeros y (sus discípulos) los «atbá» (pl. de tabé), y entre los sucesores de éstos, lo consideraban como la ruta de la verdad y de la buena dirección. Tenía por base la obligación de entregarse constantemente a los ejercicios de la devoción, de consagrarse íntegramente a Dios, de renunciar a los abalorios y vanidades del mundo, omitir lo que atrae al común de los hombres, los placeres, las riquezas y los honores; en fin, aislarse de la sociedad para entregarse en el recogimiento a las prácticas de la devoción. Nada era más común entre los Compañeros y demás fieles de los primeros tiempos. Cuando, en el segundo siglo del Islam y los siglos siguientes, el gusto por los bienes del mundo fue propagado y la mayor parte de los hombres se dejaron arrastrar por el torbellino de la vida mundana, se designó a los individuos que se consagraban a la devoción con el nombre de «sufistas» o motasawifa (es decir, aspirantes al sufismo).[1]

Al Qoshairí[2] ha dicho que no podría asignarse a este nombre una etimología arábiga conforme a la analogía; y que evidentemente es un apodo y que la opinión de los que lo hacen derivar de «safa» (nitidez), o de «sifa» (cualidad) es demasiado difícil conciliaria con las formas etimológicas de la lengua para ser admisible. Añade que tampoco puede hacérsele derivar de

«suf» (lana), en vista de que esa gente no tenía la costumbre de distinguirse de los demás portando vestidos de lana. Por mi parte, yo diría, puesto que se trata de la etimología, que «sufí» (o sufista) viene muy probablemente de «suf» (lana), porque la mayoría de aquellos devotos llevaban ropa de esta tela para distinguirse del común de la gente, que prefería mostrarse con bellos vestidos.

Los sufistas habiendo adoptado por regla renunciar a los bienes del mundo, mantenerse apartados de la sociedad y consagrarse a la devoción, se distinguieron asimismo de los demás hombres por los «éxtasis» que les sobrevenían. Expliquémoslo. El hombre, como tal, se distingue de los demás animales por la percepción,[3] y esta percepción es de dos especies: la primera tiene por objeto las ciencias y los conocimientos, no solamente de todo lo que es cierto, sino también de lo que es suposición, duda u opinión; la otra tiene por finalidad los «estados» que él experimenta en sí mismo, tales como la alegría, la tristeza, la constricción (de corazón), la dilatación del ánimo, la satisfacción, la cólera, la paciencia, la gratitud y otras disposiciones similares. El ser real e inteligente («el alma racional») que obra libremente en el cuerpo se compone de percepciones (venidas del exterior) y de estados (o modificaciones que ella experimenta); y eso es, como habíamos dicho,[4] lo que distingue al hombre. Dichos estados provienen unos de otros; así como la ciencia procede del razonamiento, la alegría y la tristeza provienen de la sensación del placer o del sentimiento del dolor; la actividad es el producto del reposo, y la pereza de la lasitud.

Igualmente acontece al aspirante (o discípulo de la vida espiritual) en el esfuerzo que despliega consigo mismo y en sus ejercicios de devoción; cada lucha que libera con sus inclinaciones produce en él un «estado» que es la consecuencia de esa lucha. Tal estado es necesariamente, o un acto («una especie») de devoción el cual, arraigándose (por la repetición), deviene

para él una «posición», o, si no es un acto de devoción, ha de ser necesariamente una cualidad que su alma adquiere,[5] como de aflicción, júbilo, actividad, pereza, etc. Ahora bien, en cuanto a las «posiciones», el aspirante no cesa de ascender de una «posición» a otra hasta alcanzar la confesión (o la convicción) de la unicidad divina[6] y el conocimiento (perfecto de Dios), meta indispensable para obtener la felicidad, conforme con esta sentencia del Profeta: «Quien muera confesando que no hay otro dios que Dios, entrará en el paraíso».

Al aspirante le es indispensable elevarse sucesivamente en esos diversos grados. Tienen por fundamento la obediencia y la sinceridad (de intención); la fe les precede y los acompaña, y de ellos nacen los «estados» y las «cualidades» (es decir, las modificaciones durables y pasajeras del alma) que son los productos y los buenos resultados de los mismos. Estos estados y cualidades producen otros en una progresión sucesiva que concluye en la «posición» de la «confesión, la unicidad» («tauhid») y el «conocimiento». Si concurre alguna falla o imperfección en el producto, debemos advertirnos que ello proviene de un defecto en lo que ha precedido. Lo mismo ocurre en los pensamientos que pasan por la mente del hombre y las inspiraciones sobrenaturales que llegan al corazón.[7] En consecuencia, el aspirante ha menester de pedir cuenta a su alma de sus disposiciones en todos sus actos, y examinarlos hasta los repliegues más recónditos de su corazón; porque las acciones han de producir, ineludiblemente, los resultados correspondientes, y si esos resultados adolecen de imperfección, significa defectos en las acciones. El aspirante repara en ello por su propio «gusto»[8] y hace cuenta con su alma para descubrir la causa.

Muy pocos hombres participan en esas prácticas de los sufistas, porque la indiferencia acerca del particular parece ser general. Los hombres devotos que no han ascendido hasta esa clase (de misticismo) limitan su meta a cumplir los deberes que

la jurisprudencia considera suficientes para quien quiera satisfacer (los preceptos de la ley) y conformarse a ellos. Pero los místicos examinan escrupulosamente los resultados (de su conducta), haciendo uso en dicho examen de «gustos» y de «éxtasis»,[9] con el fin de asegurarse si sus acciones están exentas o no de defectos.

De ahí se concluye evidentemente que su sistema se fundamenta en la práctica de exigir al alma rendir cuenta de sus actos y sus faltas de omisión, así como de los discursos en que tratan de los «gustos» y los «éxtasis», los cuales, naciendo de las luchas (liberadas contra las inclinaciones naturales), se convierten para el aspirante en «posiciones» desde donde se eleva progresivamente pasando de una a otra. Por otra parte, poseen ciertas reglas de decoro peculiares suyas, y usan entre ellos ciertos términos convencionales a los que han asignado acepciones técnicas. Los vocablos, en el lenguaje ordinario, sólo sirven para designar las ideas generalmente conocidas, pero, cuando se presentan ideas que no son de circulación general, nos vemos obligados a utilizar convencionalmente, para expresarlas, las voces mediante las cuales se pudiera cómodamente entenderlas. Por esta razón, los sufistas han hecho de ello una especie de ciencia particular, acerca de la que no se conoce ninguna cita entre las demás personas que cultivan las otras ciencias religiosas. La de la ley se ha dividido en dos clases: la primera es propia de los legistas y los jurisconsultos, y tiene por objeto las reglas comunes que se refieren a los deberes del culto, las costumbres y las transacciones sociales; la segunda es peculiar de esos hombres de quienes hablamos: abarca todo lo que concierne a la lucha espiritual y la cuenta que uno debe demandar a su alma, trata asimismo de los «gustos» y de los «éxtasis» que sobrevienen durante la práctica de esos ejercicios, habla del procedimiento por el cual uno se eleva sucesivamente

en la escala de los «gustos» y da la explicación de los términos técnicos que se han usado entre esa gente (los sufistas).

En la época en que se empezó a poner por escrito los conocimientos científicos y a formar las compilaciones, los ulemas redactaron obras sobre el derecho, los principios fundamentales de la jurisprudencia, la teología escolástica, la exégesis coránica y otras ciencias del mismo género. Algunos hombres eminentes en la orden de los sufistas[10] escribieron entonces obras sobre su sistema. Unos trataron de las reglas de la devoción y de la cuenta que debe rendir el alma acerca del cuidado que ha aportado para conformarse (a esas leyes), ya sea en lo que conviene hacer, o ya en lo que conviene no hacer. Al Mohasibí[11] ha compuesto sobre el tema un tratado titulado «Reáia» (la observancia). Otros han tratado del decoro que debe observarse en la práctica del sufismo, de los «gustos» que se experimentan y de los éxtasis que sobrevienen a los sufistas durante sus «estados» (de exaltación). Eso es lo que han hecho Al Qoshairí en su «Risala»,[12] As-Sohrawardí en su «Auaref-el-Maaref»[13] y otros autores. Al Gazalí ha reunido esas dos especies de temas en su libro titulado «Ihya»:[14] asienta en el mismo no solamente los principios que deben normar las prácticas de la devoción y la observancia (de los buenos ejemplos), sino también la etiqueta de las costumbres observadas por la cofradía y la explicación de los términos que han acordado usar para expresar sus ideas.

De tal suerte el sistema de los sufistas se presentó, en el Islam, bajo la forma de una ciencia asentada metódicamente por escrito, aunque al principio no había sido más que una simple manera de practicar los ejercicios de la devoción, y cuyas reglas no se hallaban sino en el corazón de los hombres. Del mismo modo se redactaron las demás obras donde se trata de la exégesis coránica, de las Tradiciones, el derecho, los principios fundamentales de la jurisprudencia y otras ciencias.

Aquella lucha espiritual, ese retiro y esa meditación son seguidos comúnmente del descorrer del velo de los sentidos, y acompañados de la vista de ciertos «mundos» (o categorías de seres) los cuales, al ser del dominio de Dios, no podrían ser percibidos, aun en la más mínima parte, por quien sólo se sirve de los órganos sensitivos. Uno de dichos mundos es el del alma. Aquel descorrer acontece cuando el alma deja los sentidos exteriores para volver al sentido interno; entonces los «estados» de los sentidos (producidos por la operación) se debilitan, en tanto los que provienen del alma se fortalecen; el alma ejerce así un imperio predominante y su vigor se renueva, pues la meditación[15] le ayuda eficazmente, porque es como el alimento que da desarrollo al alma, y ésta no cesa de crecer y aumentar hasta que, de «ciencia» (o ser en potencia) que era, torne «presencia» (o ser en acto), y, descorriéndose el velo de los sentidos, ella adquiere la plenitud de su existencia que le corresponde esencialmente y que consiste en la percepción misma. En este estado, se halla susceptible de recibir los dones divinos, los conocimientos depositados cerca de la divinidad y los favores espontáneos[16] de Dios; finalmente, su esencia (o naturaleza), en lo que concierne al conocimiento exacto de sí misma, se aproxima al «horizonte más elevado», el horizonte de los ángeles.[17]

Ese «descorrer» (por el cual se ha liberado) de los sentidos, acontece muy frecuentemente a los hombres que practican la lucha espiritual, y en tales casos obtienen la percepción de la verdadera naturaleza de los seres, percepción que nadie más que ellos podrían lograr. Igualmente, presienten a menudo los acontecimientos con antelación, y, debido a la influencia de sus ardientes deseos[18] y la potencia de sus almas, disponen de los seres inferiores, que acaban por obedecer a su voluntad.

Los prominentes personajes de entre los místicos no hacen ningún caso de ese «descorrer» ni de la disposición (sobre los seres); nada declaran de lo que saben acerca de la naturaleza

real (y secreta) de ninguna cosa, mientras no reciban la orden de hablar de ello; además, conceptúan lo que les ocurre de esos efectos (sobrenaturales) como una tentación, y, cuando los experimentan, piden a Dios liberarlos de ellos.

Los Compañeros practicaban también esa lucha espiritual y se veían abundantemente colmados de gracias extraordinarias: Abu Bakr, Omar, Alí y Othmán distinguiéronse por numerosos dones de ese género, mas ninguno de ellos les prestaba bastante importancia. Su modo de ver al respecto ha sido imitado por los místicos cuyos nombres figuran en el tratado de Al Qoshairí, y por aquellos que, después de ellos, continuaron en la misma trayectoria.

Algunos de los posteriores han puesto mucho interés en descorrer ese velo y poder hablar de las percepciones que oculta detrás de sí. Adoptaron recursos, para ese fin, a diferentes ejercicios de mortificación, siguiendo las diversas enseñanzas que han recibido relativas a la manera de extinguir las facultades de los sentidos, y de nutrir, por la meditación, al alma racional. Tales ejercicios se continúan hasta que el alma, tras haber tomado todo su desarrollo y toda la nutrición de que es susceptible, pudiera utilizar plenamente la facultad de percibir que le pertenece en virtud de su esencia. Al llegar el alma —dicen— a tal punto, todo lo que existe se halla comprendido en sus percepciones; pretenden haber visto al descubierto la esencia real de todos los seres, y haberse captado las ideas cabales de la verdadera naturaleza de todas las cosas, desde el trono (de Dios) hasta la más leve lluvia.[19] Eso es lo que dice Al Gazalí en su obra intitulada *Ihya*, después de haber descrito las prácticas de mortificación (de las que se hace uso para alcanzar aquel estado sobrenatural). Según ellos, ese descorrer no sería positivo y completo si no dimanara de la rectitud (de intenciones y disposiciones), porque puede ocurrir (pero de una manera imperfecta) a gente que se consagra a vivir en el retiro y a soportar el

hambre, sin que tengan la menor idea de la rectitud, tales como los hechiceros y demás individuos que practican los ejercicios de mortificación; mas nosotros no queremos hablar por el momento sino del descorrer proveniente de la rectitud. Podemos usar aquí de una comparación deducida de un espejo bien pulido: si ponemos un espejo convexo o cóncavo delante de un objeto cuya imagen debe reflejar, este objeto se mostrará allí bajo una figura deformada que no se parecerá a la suya; si, a la inversa, la superficie del espejo es plana, dicho objeto se mostrará tal cual es, pues lo que la superficie plana es para el espejo, la rectitud lo es igualmente para el alma, con relación a los «estados» en que ésta recibe las impresiones.

Los posteriores, al conceder una gran importancia a ese descorrer, trataron de la naturaleza real de los seres superiores e inferiores, de la de la especie angelical. Del alma (universal), del trono (de Dios), de la sede (que Él ocupa) y de otras cosas semejantes, pero las personas que no integran parte de su cofradía y no siguen su sistema son incapaces de comprender los «gustos» y los éxtasis que ellos experimentan. Entre los casuistas, unos rechazan (las pretensiones de estos místicos), en tanto que otros las admiten; mas, en esta materia, los razonamientos y los argumentos no son de ninguna utilidad, ni para refutar ni para probar, en vista de que se trata de cosas de las que no se puede juzgar sino por los sentidos interiores.[20]

[Examen detallado y apreciación (de estas materias). Los ulemas, entre los tradicionistas y los jurisconsultos que se han ocupado de los dogmas (de la fe), han enunciado frecuentemente la opinión de que Dios está «separado» de sus criaturas; los escolásticos dicen que Él no está «separado» (mobaín) y que no está tampoco junto (mottasil) a ellas; los filósofos han enseñado que el Altísimo no está ni «en» el mundo ni «fuera» del mundo, y los sufistas de los últimos tiempos han declarado que Él es «idéntico» (mottahid) con los seres creados, ya sea porque está

«establecido» (holul) en ellos, o ya porque estos seres sean Él mismo, y que no encierran, ni en total ni en parte, ninguna otra cosa que Él. Vamos a examinar esas proposiciones de una manera detallada y apreciarlas en su justo valor, a fin de que se comprenda claramente lo que ellas enuncian].

[El término «separación» se emplea para expresar dos ideas (que habremos de discutir sucesivamente). Significa en primer lugar «estar separado por lo que respecta al lugar y al puesto», idea a la cual la idea opuesta es «estar junto» (o estar allí). Si se entiende la voz «separación» con la restricción (de lugar y de puesto) y si se le admite esta correlación, se obliga a reconocer la idea de «localidad», sea explícitamente, lo cual sería afirmar la corporeidad (de Dios), sea por una consecuencia necesaria, lo cual sería asimilar (a Dios con sus criaturas), doctrina que encaja además en la categoría de la doctrina que asigna un sitio al ser Supremo].

[Se refiere que ciertos doctores entre los primeros musulmanes profesaron abiertamente la «separación»; mas, en ese caso, uno no podría asignar a ese término la significación de que hablamos. El empleo de dicha voz ha sido condenado por los teólogos escolásticos, porque implicaba la idea de «lugar». He aquí sus palabras: «Que no se diga que el Creador está "separado" de sus criaturas, o que está "junto" a ellas, pues parecidas atribuciones no convienen sino a seres que están en un lugar dado. Que no se diga que un sujeto debe necesariamente tener un atributo que exprese una cierta idea o bien lo opuesto de esa idea, porque ello depende desde luego de una condición, esto es, que la adjunción de un atributo a un sujeto sea de rigor; si esta condición no es admitida, la necesidad de la adjunción deja de existir. Incluso es posible que un sujeto se prescinda del atributo que exprese una idea particular o lo contrario de esa idea. Igualmente se puede muy bien decir de un cuerpo inorgánico que no es ni sabio ni ignorante, ni poderoso ni débil, ni instrui-

do ni iletrado. El uso de la voz “separado” como atributo (de un sujeto) no es autorizado sino bajo la condición de que uno quisiera indicar la existencia (del sujeto) en un lugar; esto es indudable, no considerando más que el sentido del vocablo. Pero el Creador —¡glorificado sea!— está muy por encima de semejante atributo». Este pasaje está citado por Ibn-el-Tilimsaní[21] en su comentario sobre los «Lomá» (las centellas) de imam-el-Haramain. Dice, además: «Que no se diga que el Creador está “separado” del mundo o que está “junto”; que no se diga que está “fuera” o “dentro” del mundo». Esto está conforme a la doctrina de los filósofos; éstos enseñaban que Dios no está ni en el mundo ni fuera del mundo, pero fundaban su opinión en el principio de que existen sustancias que no están en un lugar, principio rechazado por los teólogos escolásticos, porque nos obligaría a convenir en que ciertas sustancias poseen uno de los atributos que son privativos del Creador. La cuestión que examinamos aquí está tratada minuciosamente en los libros de los teólogos escolásticos].

Pasemos a la segunda idea expresada por el término «separación», y que es la de «diferencia» y de «oposición». Cuando uno toma la palabra «separado» en ese sentido, puede muy bien decir que Dios está separado de sus criaturas en cuanto a su esencia, su individualidad, su existencia y sus atributos. La idea opuesta a ésta se expresa por los términos «unificación», «combinación» y «mescolanza». Esta acepción del vocablo «separado» ha sido sistemáticamente adoptada por los que estaban en la certeza,[22] es decir, por la totalidad de los primeros muslimes, por los hombres sabios en la ley, por los teólogos escolásticos, por los sufistas de tiempos antiguos, aquellos, por ejemplo, cuyos nombres están citados en la «Risala» (de Al Qoshairi), y por todos los ulemas que han marchado por la misma senda. Mas una fracción de los sufistas modernos, la que ha hecho de las percepciones recogidas por el sentido interno un objeto

de ciencia y de investigación, ha ido hasta declarar que el Creador es «idéntico» (mottasil) con sus criaturas, en cuanto a su individualidad, su existencia y sus atributos. Inclusive han dicho que esa era la opinión de los filósofos que precedieron a Aristóteles, esto es, de Platón y de Sócrates. Tal es la doctrina que los teólogos escolásticos tienen en cuenta cuando hablan, en sus escritos, de cierta opinión de los sufistas a la cual se toman la tarea de refutar: «Es —dicen— un contrasentido manifiesto suponer la reunión de dos esencias totalmente diferentes la una de la otra, o que una de ambas está contenida en la otra, como la parte (en el todo)». También rechazan esta tesis. La «unificación» (ittihad) de que hablamos es idéntica para con el «establecimiento» (de la divinidad en el hombre, es decir, la encarnación), dogma profesado por los cristianos respecto al Mesías, y cuya rareza es manifiesta, porque supone el establecimiento «de un antiguo en un nuevo» (es decir, de un ser eterno en un ser creado), o la «unificación» de esos dos seres. Esa es además la misma doctrina que la de los shiitas imamitas[23] referente a sus imames].

[Cuando (los sufistas) hablan de la «unificación»,[24] la entienden de dos maneras. Según la primera, la esencia eterna está oculta en los seres que han tenido un comienzo, tanto en aquellos que se dejan percibir por los sentidos como en los que han percibido por el entendimiento, y es idéntica para con estas dos clases de seres. Todos (estos seres —dicen—) son de manifestaciones externas del (Ser) eterno, y éste de ellos es el «rector», es decir, Él los mantiene en la existencia. Eso significa que, sin Él, ellos no existirían. Tal es la doctrina de los que creen en el «establecimiento». La, segunda opinión es la de los partidarios de la «unicidad absoluta» (al-wahda l-motlaqa). Parece que éstos se habían percatado que la doctrina de los partidarios del «establecimiento» encerraba la idea de la «no-identidad», idea enteramente opuesta a la indicada por el término

«unificación»; desecharon asimismo la «no-identidad» del (Ser) eterno y de las criaturas, en lo que concierne a la esencia, la existencia y los atributos; y consideraron como errónea la doctrina respectiva a la «no-identidad» (entre el Ser eterno) y las manifestaciones exteriores que se dejan recoger por los sentidos y el entendimiento. «Estas manifestaciones —dicen— son de las percepciones humanas, las cuales son de "wahm" (es decir, de ilusiones)». No quieren expresar con «wahm» la idea que éste término lleva en tanto se incluye en la categoría cuyas voces «ilm» (saber), «dhann» (opinión) y «shakk» (duda) formen parte;[25] al contrario, ellos quieren declarar que todas (las percepciones humanas) son realmente dé las «no ser» que tienen solamente una existencia (aparente) en la facultad perceptiva del hombre. «No hay realmente ninguna existencia —dicen —, sea externa, sea interna, excepto la del (Ser) eterno». Más adelante procuraremos explicar eso hasta donde nos sea posible, pues a veces se intenta en vano dar razón con la ayuda de la especulación y la demostración, como sucede con el examen de las percepciones puramente humanas. En efecto, el conocimiento de esas materias (tan oscuras) proviene de impresiones recibidas en el mundo de los ángeles, y solamente los profetas y los santos venidos después de ellos poseen —los primeros de su naturaleza primitiva, y los segundos de una orientación que han recibido—, la facultad de obtenerlo. Toda persona que pretendiera alcanzar ese conocimiento, valiéndose de las ciencias humanas, se engañaría rotundamente.[26]

Algunos autores han emprendido la develación de la naturaleza de las cosas existentes y fijado el orden verdadero en que han aparecido, y en esta tarea han adoptado la teoría de los partidarios de las «apariencias».[27] Las nociones que han aportado a este propósito son más oscuras unas que otras, sobre todo si se les compara con (las indicaciones suministradas por los ulemas ortodoxos), quienes, en sus investigaciones especulativas,

se ajustaban a la terminología aceptada y a las ciencias ya establecidas. Al Farganí[28] nos es un ejemplo de los primeros; en el prefacio que precede a su comentario del poema (místico) de Ibn-el-Fared,[29] expone la manera de cómo lo que existe ha emanado del Agente (que es Dios), y señala el orden (en el cual todo ha aparecido): Lo que existe emana —dice— del atributo del «unitismo»,[30] el cual hace emanar la «uneidad», y ambos proceden juntamente de la «noble esencia» (el Ser supremo), que es precisamente la unicidad misma. Los místicos designan a esta emanación (sodur) con el término «manifestación». La primera de las manifestaciones, según ellos, es la de la esencia (que se muestra) a sí misma; ella encierra la perfección, que implica la facultad de hacer existir y de hacer aparecer, lo cual concuerda con una sentencia que tiene curso entre ellos y la atribuyen a Dios: «Yo era un tesoro oculto, y, queriendo ser conocido, he creado las criaturas a fin de que me conozcan». Esta perfección consiste en la facultad de hacer existir, la cual es descendida de lo alto (para manifestarse) en lo que existe y hasta en los detalles de la naturaleza real de las cosas existentes. Esto forma, según ellos, el «mundo de los valores morales», la «presencia perfectiva»[31] y la «verdad mahometana». Allí intrínsecamente se hallan las «verdades» (o caracteres reales) de los atributos, la tabla (en la que están inscritos los decretos divinos), la pluma (que ha servido para escribirlos), de todos los profetas y enviados (celestes) y de los perfectos del pueblo mahometano. Todo eso constituye las distintas partes de la verdad mahometana. De esas verdades emanan otras concernientes a la «presencia hibaiya»,[32] que (en esta escala) está el grado de la «representación». De allí procede el trono, luego la sede, las esferas, el «mundo de los elementos», el «mundo de la combinación». Todo ello constituye el «mundo del ensamblaje» (ratq), lo cual, estando manifiesto, se llama el «mundo de la separación» (fatq). Fin del extracto. Esto se llama el sistema de las

«manifestaciones», o de las «apariencias», o de las «presencias». Los que proceden por la vía de la especulación (y del raciocinio) no podrían comprender esa especie de lenguaje, debido a lo oscuro e impenetrable del sentido; ¡cuán difiere el sistema de los hombres de éxtasis y contemplación mística[33] del de las personas que se guían por (el raciocinio y) la demostración! Quizá incluso la ley divina repruebe este procedimiento, ya que no contiene ninguna disposición que pudiera hacernos suponer tal sucesión de manifestaciones.

Otros sufistas han ido hasta el punto de afirmar la «identidad» (wahda) «absoluta» (de Dios con el mundo), principio más difícil aún de concebir que el precedente y más extraño en sus consecuencias. Sostienen que todo lo que existe encierra en sus diversas partes ciertas potencias (o facultades) de las que la naturaleza real de los seres depende, así como su forma y su materia. Los elementos tienen su existencia por las potencias que encierran, y la materia de cada elemento contiene en sí misma una potencia que la hace existir. En los seres compuestos se hallan también las mismas potencias reunidas a la que ha operado la composición de esos seres. Así, para dar algunos ejemplos, los minerales encierran su potencia constituyente juntamente con la de los elementos y de la materia «hiula» (o sea «hibá») de los elementos; la potencia que constituye a los animales reúne a la de los minerales; la potencia que constituye la índole de la especie humana incluye a la que forma los animales; luego viene la esfera (del mundo), que comprende la potencia de la humanidad a más de la suya. Igualmente acontece con las esencias espirituales y la potencia que reúne en sí misma las de todos los seres sin excepción, es decir, la potencia divina, esparcida en la totalidad y en las partes de cuanto existe reuniendo todo a la vez. Ella lo engloba en todo sentido, no (solamente) en sus estados de «manifestación» y de «ocultación», en sus formas y en sus materias, sino en todo aspecto. Todo ello no es sin embargo

más que un solo ser, la personalidad misma de la esencia divina. Esencia que es un ser real, único y simple; solamente en el considerando a que se esté conducido a ver allí partes. Si uno examinara la naturaleza humana en relación con la de la animalidad, ¿no notaría que la primera incluye en sí misma a la segunda, y que la existencia de ésta depende de la de aquélla? Por eso, se ha asimilado esa relación, a veces a la del género con la especie y a veces a la del todo con la parte, pero ello no es más que una simple asimilación. Se nota que en todo esto esos sufistas evitan adrede lo que podría dar la idea de «combinación» y de pluralidad; «porque —dicen— estas dos ideas son el producto de la suposición y de la imaginación». Parece, según una declaración en la que Ibn Dahqán trata de este sistema, que su doctrina respecto de la «identidad» (wahda) es enteramente semejante a la de los filósofos referentes a los colores: «Su existencia —dicen— depende de la luz; si la luz no existiera, no habría colores». Igualmente, para esos místicos, la existencia de todos los seres perceptibles depende de la existencia de la perceptibilidad de los sentidos, y, lo que es más grave aún, la existencia de los seres percibidos por el intelecto y de los que uno puede imaginar dependen de la de la perceptibilidad intelectual. De ahí resultaría que toda la «existencia separable» (es decir, los seres que se distinguen unos de otros) dependería de la existencia de la perceptibilidad humana. Así pues, si supusiéramos que esta perceptibilidad no existiera, no habría distinción entre las cosas que existen, y éstas serían en tal caso como una sola cosa simple y única; el calor y el frío, lo duro y lo blando, la tierra misma, y el agua y el fuego, y el cielo y las estrellas, no existirían sino por la existencia de los sentidos hechos para discernirlas, porque la perceptibilidad tiene la facultad de reconocer, en los seres, las diferencias que no las hay; esta facultad no existe más que en los órganos de la percepción, y si estos órganos, dotados de la capacidad de distinguir no existieran, no ha-

bría allí más que una percepción única, la del «yo». Ellos comparan eso con lo que pasa durante el sueño: cuando el hombre duerme, los sentidos exteriores, y todo lo que captan, ya no existen, y el hombre, en ese estado, es incapaz de distinguir entre los seres, excepto por medio de la imaginación (actuante en los sueños). «El hombre en vigilia —dicen— se halla en un estado semejante: no discierne las diferencias entre todos los seres que divisa sino por medio de la perceptibilidad humana, y, si ésta le faltara, aquellas diferencias dejarían de existir». Eso es lo que ellos designan con el término «wahm» (ilusión), que no hay que confundir con la misma voz (que significa «opinión») y que hace parte de las que designan los modos perceptivos del hombre.[34]

Tal es el resumen de su doctrina, conforme a lo que se entiende de las observaciones de Ibn Dahqán. Doctrina muy precaria, porque tenemos la convicción íntima de que el «país» del que procedemos y hacia el cual viajamos existe, aunque se halle fuera de nuestra vista; estamos positivamente ciertos de la existencia del cielo, desplegado encima de nuestras cabezas, de las estrellas y de muchas otras cosas que están ocultas a nuestras miradas. Puesto que el hombre tiene realmente esta convicción, nadie debe hacer violencia a sus propios sentimientos y entercarse contra la verdad. Además, los más avanzados[35] entre los sufistas modernos dicen que el aspirante, en el momento en que el velo (de los sentidos) se descorre (ante su intelecto), obtiene a veces una percepción vaga de esa «identidad». Se halla entonces en lo que ellos llaman «posición de la unión». Luego asciende más alto, hasta que adquiere la facultad de distinguir entre los seres, a lo cual denominan la «posición de la separación», a la que alcanza el iniciado avanzado.[36] «El aspirante —dicen— debe ineludiblemente tranquear el umbral del "estado de la unión, lo cual es un paso difícil, porque, de lo contrario, se

expondría a quedar corto y perder su intento". Con lo precedente quedan señaladas las diversas clases de sufistas.

Los propios sufistas, quienes en los tiempos modernos han disertado sobre la develación (de los sentidos) y de lo que está detrás del velo, se han ahondado tanto en esta materia, que varios de ellos acabaron por profesar la doctrina de la hipóstasis y de la «identidad» (de Dios con la gente), así como ya habíamos apuntado, y llenaron con ello sus libros. Tal hicieron Al Harauí,[37] en su *Kitab-el-Maqamat* (libro de las posiciones), y otros autores. Tiempo después, Ibn-el-Arabí,[38] Ibn Sabín[39] y sus discípulos tomaron la misma ruta. Su ejemplo fue seguido por Ibn-el-Afif, Ibn-el-Farid[40] y Annadjm-el-Ismaíli, en los poemas que compusieron (sobre la vida espiritual). Es verdad que los abuelos de esta gente habían tenido relaciones con los últimos ismaílitas rafiditas (heréticos), que creían asimismo en la hipóstasis y la divinidad de sus imames, doctrina desconocida para los primeros (ismailitas).

Compenetrada cada una de estas sectas de las nociones en las doctrinas de la otra, resultó de ahí una mescolanza de opiniones y una similitud de creencias. Entonces empezó en las disertaciones de los sufistas el uso del término «qotb» (eje), que sirve para designar al jefe de los «conocedores» (iniciados en la vida espiritual). «Mientras vive ese personaje —afirman— permanece impar en el "conocimiento" (del mundo espiritual), y, cuando abandona esta vida para comparecer ante Dios, deja en herencia, a otro individuo de la "gente entendida", la posición que ocupaba». Ibn Sina (Avicena) hace alusión a este concepto en uno de los capítulos de su libro *Kitab-el-Isharat*[41] que ha dedicado al sufismo: «Exaltada sea la majestad de la Verdad (es decir, de Dios) de que sirviera de abrevadero a todos los transeúntes; allí no debe arribarse sino el uno después del otro». En efecto, esta opinión no se apoya en ninguna prueba racional o argumento de la ley divina; no es en realidad más que una sim-

ple figura retórica. Por lo demás, es la misma doctrina que profesan los rafiditas en lo que respecta a sus imames, de los cuales, según ellos, el uno debe heredar al otro. Ved cómo esa gente (los sufistas) se han dejado llevar por su disposición natural a sustraer las opiniones a los rafiditas y a hacer de ellas artículos de fe. Afirman asimismo la existencia de los «abdal»,[42] colocados a continuación del «qotb». Esta doctrina es idéntica a la de los shiitas respecto a los «naqibes».[43] Incluso han ido más lejos por esta senda, pues tras haber establecido como regla fundamental de su orden y su comunión la obligación de llevar el trapo (o cilicio que ahora distingue a los profesores) del sufismo, han hecho remontar este uso hasta Alí. Esta es todavía una opinión del mismo género (que la de los rafiditas). Alí no se distinguía de los demás Compañeros por una doctrina particular, ni por una regla que le compelía a llevar cierta especie de vestido, ni por ninguna otra cosa. Además, después del Profeta los hombres que observaban la vida más austera, y que practicaban con mayor constancia los actos de devoción, eran Abu Bakr y Omar. Ninguna tradición ha conservado el menor rasgo de un Compañero que se haya distinguido por prácticas religiosas de un orden particular; antes bien, todos ellos eran iguales en devoción, piedad y austeridad de costumbres, asimismo en la ejecución de las luchas espirituales. Un testimonio de ello constituyen las disertaciones de estos sufistas acerca del Fatimí (esperado) y con las cuales han llenado sus libros incluyendo referencias a ese respecto, criterios que los antiguos sufistas, por supuesto, no habían ni afirmado ni rechazado. Todo eso desde luego está tomado de las conclusiones mantenidas por los shiitas y los rafiditas, y de las doctrinas que éstos consignan en sus escritos. «En todo caso Dios guía hacia la verdad».

Apéndice. Yo creo deber insertar aquí el extracto de un discurso pronunciado por uno de mis profesores, el experto (el iniciado en las más elevadas verdades), el más grande «walí» (santo) de España, Abu Mahdi Isa Ibn-ez-Zaiyat.[44] Con mucha frecuencia recordaba algunos versos que había leído en *Kitab-el-Maqamat* (libro de las «posiciones» o «estaciones») de Al Harauí, que parecían enunciar, o poco menos, la «identidad» absoluta (de Dios con la gente). Citémoslos primero:[45]

«Nadie (realmente) ha confesado la unicidad del Ser único, considerando que todos los que la han confesado son incrédulos.

»La confesión de la unicidad hecha por quienquiera intentar describir a Dios según sus atributos es un acto de dualismo cuya falsedad ha declarado el mismo Ser único.

»La confesión que (el hombre) hace de su propia unicidad es la verdadera confesión de la unicidad de Dios; el acto de quien procura designar (a Dios) por los atributos es un acto de impiedad».

He aquí lo que ha dicho Abu Mahdi para justificar al autor de esos versos: «El público fue de tal modo ofendido por la aplicación del término "incrédulos" a todos los que confesaban la unicidad del Ser único, y del término "impíos" a los que lo designaban por los atributos, que desencadenóse contra el autor y lo trató de loco. Mas yo diría, colocándome desde el punto de vista de esos sufistas, que la confesión de la unicidad significa la negación de la realidad de las cosas creadas, negación resultante de la afirmación de la existencia del Ser eterno, y que, para ellos, todo lo que existe no es más que un solo ser real, una sola cosa de la cual sólo se puede decir que "es"».[46] Abu Saíd-el-Djazzar, uno de los principales sufistas, ya había dicho: «La "verdad" (o Dios), es la misma cosa que ha aparecido y la misma cosa que está oculta». Creen asimismo que la plura-

lidad que sobreviene en esta «Verdad» y la existencia de la dualidad (Dios y el mundo) son, si se les comparara con las «presencias del sentido»[47], como sombras, de ecos y de imágenes reflejadas en un espejo. Añaden que haciendo una investigación encadenada a ese particular, se reconocería que todo lo que no es el Ser eterno mismo es la nada. «Tal es —dicen— la idea expresada con esta frase: Dios estaba, y nadie estaba con Él; y está ahora como lo estaba antes». Vuelven a encontrar esta misma idea en las palabras de Labid,[48] cuya veracidad era reconocida por el propio Profeta: «Ciertamente —decía ese poeta— todo ente, a excepción de Dios, no es sino nada». «Por lo demás —prosiguen ellos— quien confiese la unicidad de Dios y lo designe por los atributos declara, por ese hecho mismo, que hay un Ser único con un comienzo y que ese comienzo es Él mismo; (muestra también) que hay una confesión de la unicidad habiendo un inicio, es decir, su propio acto (de la confesión), y que existe un Ser único y eterno, es decir, el Ser a quien él debe adorar». Ahora bien, acabamos de decir que la confesión de la unicidad es la negación de la realidad de las cosas creadas, y sin embargo hallamos aquí esta realidad positivamente afirmada e incluso declarada múltiple; vemos ahí la confesión de la unicidad rechazada; la declaración es, por ende, mendaz. Es como el caso de dos individuos que se encontrarían en una misma casa y que uno de ambos le dijera al otro: «No hay nadie en esta casa más que tú». El otro no tendría menester de responder sino con su misma presencia, lo que equivaldría a estas palabras: «Eso no es verdad, a menos que tú no lo seas».

«Algunos investigadores minuciosos han dicho que la proposición “Dios creó el tiempo” implica una contradicción, porque la creación del tiempo ha debido preceder al tiempo, y entretanto dicha creación es un acto y no pudo realizarse sino en el tiempo. (A eso se ha respondido que) había que enunciarse así, a causa de la dificultad de que el lenguaje se presta a la ex-

presión de verdades (abstractas) y de su impotencia de exponerlas y hacerlas comprender. Por tanto, si uno reconoce que el Ser declarado único es verdaderamente único y que todo lo que no es Él es nada, la confesión de la unicidad sería real. Esta idea se encuentra en una máxima enunciada por los sufistas, a saber: que "sólo Dios conoce a Dios". Así pues, ningún reproche puede afectar a quien confiese la unicidad de la Verdad (o sea Dios) mientras que los trazos y vestigios (del mundo material) permanecen todavía impresos (en su espíritu); pero su acto se comprende en la categoría de los (actos que han dado lugar a esta máxima): "Las buenas acciones de los hombres virtuosos son las malas acciones de los hombres que se hallan aproximados (a Dios)". En efecto, ese acto es una consecuencia necesaria de la constricción y la servidumbre (que ese hombre sufre en el mundo material) y de (la idea del) "apareamiento"[49] de la cual no ha podido todavía liberar. Mas, para aquel que se halla ascendido hasta la "estación" de la "unión" y que tiene la noción del grado al que ha alcanzado (tal confesión no es permitida, porque) le aportaría menoscabo a su derecho (de hallarse en ese grado). En efecto (esa idea de apareamiento) es una ilusión resultante necesariamente de la servidumbre (en que dicho individuo se encuentre todavía, ilusión) que la vista (del mundo espiritual) hace desaparecer, y que, siendo una "novedad" (una cosa con un comienzo) resultaría un desdoro del cual el alma no está purificada sino por (su presencia en la "estación" de) la "unión". De esas diversas clases (de sufistas), aquellos en cuyo seno esta doctrina está más arraigada, son los partidarios de la "identidad absoluta". De cualquier modo que se enfoquen sus opiniones al respecto, se verá que todo rueda sobre un punto, esto es: que, para obtener el conocimiento (de Dios), se precisa llegar hasta el Ser único. El poeta no pronunció esos versos (p. 81) sino para alentar (a los hombres) para advertirles y hacerles saber que ahí había una "estación" muy elevada en la que

el “apareamiento” desaparecía y la confesión de una unicidad absoluta se hacía, no en discursos y en palabras, sino en realidad. Que se admita eso y se tendrá el espíritu tranquilo (acerca de dichos versos); aquel a quien la veracidad de este principio inspira dudas puede tranquilizarse pensando en esta sentencia (del Profeta): “Yo era su oído y su vista”.[50] Pues, cuando uno comprende las ideas, no debe disputar sobre los términos que se emplean para expresarlas. Todo (lo que encierran esos versos) sirve para testificar que hay encima de la faz (de la existencia en que integramos parte) un Ser inefable, inexpresable. Las indicaciones que acabamos de dar bastarán; pretender penetrar más adentro en el tema sería sumergir en las tinieblas, y eso es lo que ha dado lugar a tantas disertaciones ya sabidas. Aquí finaliza el discurso del jeque Abun Mahdi. Lo hemos extraído del tratado que el visir Ibn-el-Jatib[51] compuso sobre el amor (¿de Dios?) y que titula: “Attaarifat-bil-mohabb-esh-Sharif” (medio que hace conocer al noble bien amado). Yo lo había oído varias veces de boca del jeque mismo, pero, al dejarlo de ver desde largo tiempo, me pareció que ese libro debía conservar más exactamente que mi memoria las palabras de aquel sabio doctor.

Un gran número de legistas y de casuistas se han dedicado a refutar a los sufistas modernos que profesan esas doctrinas y otras opiniones del mismo género. Abarcan en una misma reprobación todo lo que los sufistas han desarrollado mientras se entregaban a las prácticas de su orden. Ciertamente una discusión con estos hombres debe sostenerse sobre varios puntos. En efecto, sus disertaciones giran sobre cuatro temas: 1.º la lucha espiritual, los «gustos» y los éxtasis que les sobrevienen, la cuenta que hacen rendir a su alma acerca de sus actos, a fin de proporcionarles esos «gustos», que devienen finalmente una «estación» de la cual pudieran ascender a otra, tal como hemos dicho; 2.º la develación (de los sentidos), las «verdades» (o seres) que se conciben en el mundo invisible, tales como los atri-

butos divinos, el trono, la sede, los ángeles, la revelación, la profecía, el alma (universal), las naturalezas reales de cada ser visible o invisible y el orden en que las cosas emanan de aquello que les da la existencia y el ser; 3.º los actos de autoridad (ejercidos por ciertos hombres) sobre los diversos «mundos» y sobre los seres mediante dones que Dios les ha concedido; 4.º las expresiones que uno está llevado a tomar en su sentido literal y que han sido empleadas por varios de sus principales doctores, expresiones que, en la terminología de la orden, son designadas con el término «shatahat» (palabras en el aire), y que, consideradas a la letra, daban ideas varias de sus pensamientos. Tales como censurables, aceptables y explicables con una interpretación alegórica.

En cuanto a lo que ellos dicen de sus luchas espirituales, de sus «estaciones», sus «gustos» y «éxtasis» como frutos de las mismas, de su costumbre de hacer rendir cuenta a su alma de la negligencia que ella habría mostrado en los actos que son las causas (de dichos «gustos» y «éxtasis»), todo ello es una certeza indiscutible: los «gustos» que ahí experimentan son reales y justamente en la realización de esos «gustos» es en que consiste la suprema felicidad. Los relatos acerca de los dones (divinos) concedidos a esa gente (y que les permitían operar «prodigios»), las noticias que proporcionaban relativas a seres del mundo invisible, los actos de autoridad que ejercen sobre las cosas que existen, todo es cabalmente positivo y nadie lo puede negar. Si algunos ulemas han sido inclinados a reprobar a dichos relatos, ello es una sinrazón. El célebre doctor shafiita Abu Ishaq Al Isfarainí[52] había objetado la realidad (de los «prodigios» operados por esos hombres) alegando que esos prodigios podían ser confundidos con los milagros (y se sabe que el don de los milagros no pertenece sino a los profetas). Mas algunos ulemas sunnitas, celosos investigadores de la verdad, han hecho observar que el milagro puede siempre distinguirse del prodi-

gio por el «tahaddi», es decir, la declaración de que un milagro exactamente conforme a lo que se anuncie va a tener lugar.[53] Añaden: «No es posible que un milagro ocurra a consecuencia de un pronóstico hecho por un impostor, porque la razón nos dice que un milagro demuestra una veracidad, en consideración a que posee en sí mismo la cualidad de confirmar la certidumbre. Así pues, si un milagro aconteciera a consecuencia de un anuncio hecho por un impostor, esa cualidad esencial se mutaría en su opuesto, cosa absurda. Por lo demás, la realidad de los hechos atestigua que prodigios numerosos han sido operados (por los santos), de suerte que el negarlos sería una especie de obstinación. Es cosa bien sabida que a los Compañeros acontecieron muchos casos de esa índole, así como a varios destacados musulmanes de los primeros tiempos. Lo que los sufistas dicen respecto a la develación, la comunicación de las verdades que se hallan en los mundos superiores, del orden en que ha tenido lugar la emanación de los seres, pues la mayor parte de esos informes se incluyen en la categoría de (las cosas oscuras que se designan con el término) "motashabih";[54] porque es, de acuerdo con su propia aseveración, un (asunto anímico) del cual no se puede juzgar sino por el sentido interno de suerte que, quien carezca del uso de este sentido está ajeno de aquellos "gustos" mediante los cuales ellos conciben esos misterios. Además, las locuciones de que se sirven no bastan para manifestar lo que quieren expresar, ya que ellas no han sido instituidas sino para representar las ideas usuales, cuya mayor parte procede de objetos percibidos por los sentidos exteriores.

No es necesario por tanto determinar las expresiones de que ellos se sirven hablando de esas materias; es preferible pasarlas por alto sin detenerse, tal como se procede para con los términos oscuros (motashabih) de los textos sacros. Quien haya obtenido de Dios la gracia de comprender algo de esos términos

asignándoles un sentido conforme a la letra de la ley (puede decir): «¡Qué noble goce es aquel!».

En cuanto a ciertas voces que emplean, y que (conceptúan a la letra) dándoles ideas falsas, quiero decir los términos que ellos mismos designan con el vocablo «shatahat» (palabras en el aire), y cuyo empleo les es vivamente reprochado por los doctores de la ley, yo diría que, para ser equitativo con los sufistas, hay que recordarse que son gente cuyo espíritu está a menudo ausente del mundo sensible y se deja dominar por los sentimientos sobrenaturales que invaden sus corazones. Por eso hablan de sus comunicaciones en términos ajenos a su intención. De ahí que a la persona de espíritu ausente no se le dirige la palabra, y la que padece una fuerza mayor no es responsable. El sufista que se hace conocer por su mérito y su celo en seguir (los buenos ejemplos puede dejar escapar aquellas expresiones; mas), en parecido caso se conceptúa de buenas intenciones. (Hay que recordar de nuevo) cuán difícil es hablar de éxtasis, dada la falta de voces expresas para representarlos. Ejemplo de ello son las dificultades que padeciera Abu Yazid-el-Bastamí[55] y algunos cofrades suyos (cuando intentaron expresar sus sensaciones). El sufista cuyo mérito no es generalmente conocido es merecedor de censura si incurre en expresiones de esa índole, porque no tenemos datos suficientes sobre su cuenta para poder dar a sus palabras una interpretación favorable. El sufista que utiliza semejantes expresiones teniendo su espíritu presente en el mundo de los sentidos y no estando bajo la influencia de un estado extático, es digno igualmente de ser reprochado.

Fue probablemente por esta razón que los legistas y los superiores de la orden de los sufistas autorizaron, por una decisión jurídica, la aplicación de la pena de muerte a Al Hal-ladj, el cual se había permitido expresiones (insólitas)[56] estando en su estado normal y dueño de sí mismo.

Los antiguos sufistas, aquellos cuyos nombres figuran en la «Risala» (de Al Qoshairí), esos eminentes del islamismo, de quienes ya hemos hablado, no procuraban jamás descorrer el velo (de los sentidos) ni ninguna otra percepción de ese género. Su único interés se cifraba en seguir los buenos ejemplos y ajustarse a ellos en cuanto les era posible. Aquel de entre ellos a quien (alguna de esas manifestaciones sobrenaturales) se le presentaba, instantáneamente se apartaba de ella sin prestarle mayor atención. Aún más, huían todos (de esa especie de gracia) y la miraban como una tentación y un obstáculo (a su progreso en la vía espiritual). (Para ellos), tales percepciones del alma no eran sino fenómenos contingentes, cosas no eternas a priori; creían que la perceptibilidad humana era incapaz de abarcarlo todo, que la sapiencia de Dios era infinita, que lo que Él ha creado es inmenso y que su ley (revelada) es más que suficiente para dirigirnos. Por eso no hablaban nunca de las percepciones (espirituales) que les habían acontecido; prohibían más bien examinarlas, y no permitían a ninguno de sus cofrades que hubiera logrado la develación (de los sentidos) detenerse en consideraciones relativas. «Guardad vos —decían a los suyos— las reglas de la orden, imitando y observando (los buenos ejemplos), tal como lo hacíais antes de haber asistido a la "develación" y mientras estábais en el mundo de los sentidos». He ahí cómo debe conducirse aquel que aspire (a la santidad). En todo caso ¡Dios asiste para el buen acierto!

Capítulo XII

LA CIENCIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS

La interpretación de los sueños es una de las ciencias que se conectan con la ley y que han tomado nacimiento en el islamismo. Aparece en la época en que los diversos conocimientos se habían restablecido en una clasificación artificial y científica, y se empezaban a escribir los libros sobre esas materias. Es verdad que los sueños y el arte de su interpretación ya existían entre los antepasados, igual que entre las generaciones de los siglos posteriores; mas, aunque este arte se había practicado antes (del Islam) por algunas sectas y entre algunos pueblos, no nos ha llegado (es decir, el antiguo sistema), por ello, nos atenemos únicamente a los métodos emitidos sobre el particular por los musulmanes. De todas formas, los sueños son naturales a la especie humana y requieren ser interpretados (para hacerse inteligibles). José, el justo (hijo de Jacob) explicaba los sueños, según se cita en el Corán; el Profeta y Abu Bakr interpretaban asimismo los sueños, tal como leemos en As-Sahih.

Los sueños son una de las vías (por las que el hombre alcanza) las percepciones del mundo invisible. El Profeta ha dicho: «Los buenos sueños forman una de las cuarenta y seis partes de la profecía». Ha dicho también: «De todos los anuncios (que vienen del cielo) no queda más que los buenos sueños; el hombre santo los ve, o bien ellos se le muestran». La primera revelación que (el Profeta) recibió le vino en forma de un sueño, y cada sueño que le llegaba era como el resplandor de la aurora. Cuando salía de la oración matutina, solía preguntar a sus

Compañeros si alguno de ellos había tenido esa noche un sueño, esperando encontrar en esa manifestación algún buen presagio del triunfo de la religión.

Los sueños, pues, constituyen uno de los medios por los cuales se obtienen percepciones del mundo invisible, y he aquí cómo: el espíritu cardíaco, es decir, el vapor sutil que se envía de la cavidad del corazón, con la sangre, a través de las arterias a todas las partes del cuerpo, y completa la acción de las facultades animales y de los sentidos; cuando este espíritu se halla fatigado de tanto actuar sobre la sensibilidad por medio de los cinco sentidos, y de dirigir la operación de las facultades externas, y que el frescor de la noche invade la superficie del cuerpo, se retira de todo el organismo y vuelve a su punto central, o sea el corazón, a fin de reparar allí sus fuerzas y ponerse en condiciones de poder reanudar su labor. En ese intervalo se suspende la actividad de todos los sentidos exteriores, y en eso precisamente consiste el acto de dormir, así como habíamos dicho a principios de esta obra.[1]

Este espíritu cardíaco es el vehículo del espíritu (o alma) racional del hombre. Ahora el espíritu racional tiene de su propia esencia la facultad de concebir todo lo que hay en este mundo, puesto que, por su naturaleza y su esencia, es la perceptibilidad misma. Si las percepciones del mundo invisible se sustraen a la inteligencia del espíritu racional, ello se debe a sus ocupaciones en el cuerpo, en las facultades de éste y sus sentidos. Si pudiera descorrer el velo de los sentidos y desembarazarse de él, recuperaría entonces su verdadera naturaleza, la perceptibilidad misma, y captaría todas las percepciones.

Cuando (el espíritu racional) se libra de una parte de esos obstáculos, se aligeran sus preocupaciones y no podría menos de entrever alguna cosa de su propio mundo (del mundo espiritual). Cuanto más se libera de las preocupaciones que le ocasionaban los sentidos externos y que formaban el principal obstá-

culo a su desarrollo, tanto más dispuesto se halla para recoger del mundo espiritual las percepciones que mejor le convienen, ya que ese mundo es el suyo. Una vez que haya acopiado las nociones de los diversos mundos de que se compone el mundo espiritual, entonces retorna con ello al cuerpo, pues, mientras permanece en el cuerpo material que le envuelve, no puede actuar sino mediante los instrumentos de percepción propiamente corporales. Ahora los instrumentos corporales que sirven para proporcionar los conocimientos tienen su asiento en el cerebro, y el instrumento que actúa sobre estas percepciones es la imaginación; ésta desprende de las formas (o imágenes) recogidas por los sentidos las figuras que le son particulares y las envía a la memoria. La memoria las conserva hasta el momento que el espíritu tenga menester de ellas, ya sea para examinarlas, o ya para deducir las conclusiones. El espíritu, por su parte, infiere de esas formas las que son espirituales y racionales, de suerte que remonta así lo sensible a lo intelectual por la vía de la abstracción y mediación de la imaginación.

Cosa análoga sucede con el espíritu cuando recoge percepciones del mundo que le es propio (el mundo espiritual): las envía a la imaginación, que les dará las formas en relación con su propia naturaleza y las pasa al sentido común. De ahí resulta que el hombre sumido en el sueño ve esas formas de la manera en que columbra a las que se recogen por los órganos de los sentidos. De tal modo las percepciones obtenidas por el espíritu racional se encuentran rebajadas al grado de las que se adquieren por los sentidos (exteriores) y, en todo ello, la imaginación hace el papel de intermediario. He ahí la realidad de lo que se refiere a los sueños.

Esas indicaciones bastarán para hacer distinguir entre los sueños veraces y las pesadillas confusas y falsas. Estas dos clases de manifestaciones se componen de formas (o imágenes) y se presentan a la imaginación en el estado onírico: si descien-

den del espíritu racional y perceptivo, son sueños veraces, pero si provienen de las formas que la imaginación había transmitido a la memoria en el estado de vigilia, no pasan de simples «sueños confusos» (que no ameritan ninguna atención).

[Ahora sabed que los sueños verdaderos llevan en sí mismos indicios[2] que atestiguan su veracidad y su realidad, y que autorizan a quien una de esas manifestaciones le suceda a reconocer en ella a un presagio venido de parte de Dios. Uno de esos indicios es la prontitud con que aquel que ha tenido un sueño se despierta. Se diría que él tiene prisa de volver al dominio de los sentidos. Por más profundo que su dormir fuere, la impresión que la percepción del sueño le cause es de tal modo fuerte que se ve impulsado a salir cuanto antes de aquel estado para volver al otro, el del mundo sensible, donde el alma permanece empeñada en el cuerpo y sometida a la influencia de todos los accidentes que afectan al mismo cuerpo. Otro de esos indicios es la persistencia y continuación de (la impresión dejada por) la percepción del sueño. Este se graba con todos sus detalles en la memoria, y tan profundamente que no podría ser relegado ni olvidado. El individuo lo recuerda espontáneamente, sin tener que recurrir a su reflexión o su memoria. Cuando se despierta, su espíritu conserva el recuerdo de ese trance hasta en las mínimas particularidades].

[La razón de ello es que la percepción mental (o espiritual) no es de las que se efectúan en el tiempo y que consisten en una serie de ideas;[3] al contrario, se realiza repentinamente y en un solo instante de tiempo. Los sueños confusos han menester del tiempo (para desplegarse), porque se encuentran en las facultades del cerebro; es de la memoria de donde la imaginación los saca para enviarlos al sentido común, tal como acabamos de decir, pues como todos los actos del cuerpo se verifican en el tiempo, la percepción de los sueños confusos es la de una sucesión (de ideas) de las cuales unas preceden y otras siguen; pade-

ce también el accidente del olvido, accidente común a todas las (percepciones obtenidas por las) facultades del cerebro. De muy distinto modo ocurre con las percepciones recogidas por el alma racional: éstas se realizan fuera del tiempo, no ofrecen una serie de ideas y dejan su impresión en el espíritu en menos de un cerrar y abrir de ojos, en un solo instante de tiempo. Cuando el hombre se despierta, el sueño le queda presente en la memoria durante una parte de su vida; no se sustraerá nunca a las búsquedas de la facultad reflexiva, si, al primer momento de dejarse advertir, produjera (en el alma) una impresión fuerte. Si el hombre, al despertarse, ocupa su facultad reflexiva y su espíritu con el fin de recordarse de un sueño que ha tenido y del cual ha olvidado muchos detalles para poderlo recordar enteramente, allí no ha habido sino «sueño confuso». Los propios indicios sirven para hacer reconocer las revelaciones verídicas. Dios mismo ha dicho hablando al Profeta: «No te apresures, ¡oh, apóstol! en repetirlo (el Corán), porque, a nosotros incumbe el infundírtelo y recitártelo: Mas, cuando te lo recitemos, sigue su recitación, luego, ciertamente, a nosotros compete el dilucidártelo». (Corán, sura LXXV, vers. 16, 17, 18, 19). Los sueños tienen, por tanto, cierta relación con la profecía y la revelación, como As Sahi lo da a entender; allí leemos: «El Profeta ha dicho: El sueño es una de las cuarenta y seis partes de la profecía».[4] Es incluso bastante probable que esta proporción (la cuarenta y seisava parte) exista entre los caracteres que distinguen a los sueños y los que pertenecen a la profecía].

De la interpretación de los sueños. El espíritu racional (o alma) al obtener (mientras el hombre duerme) una percepción (del mundo espiritual) la transmite a la imaginación a fin de que ésta le aplique una forma. La forma que la imaginación escoge tiene siempre alguna analogía con la misma percepción. De tal

modo, si el alma ha tenido la idea de un poderoso soberano, la imaginación dará a esa idea la forma propia de un mar; si ella ha concebido la idea de la enemistad, la imaginación aplicará a esa idea la forma correspondiente a una culebra. Así, cuando el individuo se despierta, sabe únicamente que ha visto el mar o una culebra. Entonces el que interpreta los sueños se acuerda desde luego que la forma del mar es sensible, y que la idea concebida por el alma se halla oculta detrás de aquella forma; examina en seguida (la cuestión) por medio de su facultad asimilativa, y, guiándose por las circunstancias accesorias, consigue descubrir la verdadera percepción. En conclusión dirá, por ejemplo, se trata de un soberano porque el mar es un ser magno al que es permitido comparar, por analogía, con un soberano. Asimismo puede representarse un enemigo por una serpiente, ya que tanto el enemigo como la serpiente son muy nocivos, y asemejar las mujeres a las vajillas, puesto que unas y otras son recipientes.

Entre las cosas que se ven en los sueños, unas no han menester de interpretación debido a que son bastante claras, o porque suministran percepciones de una analogía notable con Jas formas (adoptadas por la imaginación) para representarlas. Por ello se cita en As Sahih que existen tres especies de sueños: unos provienen de Dios, otros de un ángel y los últimos, del demonio. El sueño que procede de Dios es aquel que se llama «claro», porque no ha ningún menester de interpretación; el que viene de un ángel es el sueño «veraz», pero requiere interpretación; el que viene del demonio es el sueño «confuso».

Además sabed que la imaginación, a la que el alma transmite la percepción que ella capta forma a esta percepción en uno de los moldes de que el sentido (interior) acostumbre servirse; si el sentido no poseyera esos moldes, no sería posible formar nada. Un ciego de nacimiento no podría figurarse a un sultán, a un enemigo ni a las mujeres, bajo las formas del mar, de la serpien-

te y de las vajillas, porque las percepciones proporcionadas por esas cosas le son enteramente desconocidas; mas su imaginación elabora y da a esas percepciones formas que concuerdan por su semejanza o por cualquiera analogía con las formas provenientes de las especies de percepciones que él es capaz de recibir, es decir, las que le llegan por la audición o por el olfato. Si la persona que interpreta el sueño no presta atención a esas circunstancias, se embrollará en su explicación y estropeará las reglas que ha de emplear.

La ciencia de la interpretación de los sueños consiste en ciertas reglas generales a las cuales uno debe atenerse cuando se dispone a explicar lo que el «soñador» refiere. Por eso (los maestros en este arte) dicen que el «mar» significa a veces el «soberano», otras veces la «cólera»; en ocasiones indica «preocupación» y en otras un asunto «grave». La «serpiente» —agregan— designa a veces a un «enemigo», a veces la «vida» y a veces a «quien guarda un secreto». El intérprete de sueños debe saber de memoria todas esas reglas, a fin de poder aplicar, en cada caso, las que las circunstancias accesorias señalan como las más convenientes. De esas circunstancias, unas se presentan en el estado de vigilia, otras en el de reposo, y otras todavía en el pensamiento que pasa por la mente del intérprete y le brotan gracias a una facultad innata. El hombre explica los sueños más o menos con facilidad, según sus disposiciones naturales.

La interpretación de los sueños nos ha llegado desde los antiguos muslimes: Mohammad Ibn Sirin,[5] uno de los grandes maestros de este arte, enseñó las reglas respectivas, y sus discípulos, que las pusieron por escrito, nos las han transmitido. Después de él, Alkarmaní[6] escribió un libro sobre el mismo tema, y escritores posteriores han redactado numerosas obras acerca de la materia. Entre los tratados de onirocrítica, el que, al presente, está más difundido en el Magreb, lleva el título de «Almomattá» (el usufructo) y tiene por autor a Abu Talib, ule-

ma de Kairuan. «Alishara» (la indicación) de As-Salimí[7] es una obra muy satisfaciente [y bastante conocida.[8] *Kitab-el-Marqaba-el-Aliya* (libro del alto observatorio), compuesto por nuestro profesor el sabio Ibn Rashid, de Túnez, es también una obra muy interesante].

La interpretación de los sueños forma una ciencia cuya luz es un reflejo de la profecía, con la cual tiene mucha relación; [en efecto, una y otra tienen por objeto las percepciones provenientes de la revelación], así como leemos en As Sahih. Y «Dios sabe todo lo que está oculto».

Capítulo XIII

DE LAS CIENCIAS RACIONALES Y DE SUS DIVERSAS CLASES

Las ciencias racionales, siendo naturales al hombre en tanto que es un ser dotado de reflexión, no pertenecen especialmente a una sola nación; más bien se ve que todos los pueblos civilizados se han entregado a su estudio y las han conocido; tanto los unos como los otros, cualesquiera que hayan sido los principios y las cuestiones de que ellas trataban. Estas ciencias han existido en la especie humana desde los inicios de la civilización del mundo. Se llaman también «ciencias filosóficas» y «filosofía» (hikma).[1] Hay de ellas cuatro: 1.º la lógica, ciencia que garantiza la mente contra los falsos juicios y enseña cómo se desprende la incógnita de los principios que se poseen y se conocen. Su utilidad consiste en hacer distinguir lo verídico de lo falso en las cuestiones que se refieren a los conceptos y nociones afirmados,[2] tanto esenciales como accidentales, a fin de que el investigador pudiera comprobar la verdad en toda cosa por la potencia de su facultad reflexiva [y bajo la forma de una afirmación o de una negación];[3] 2.º la ciencia de la investigación que, entre los filósofos, tiene por objeto, ya sea las cosas sensibles, tales como los elementos y los cuerpos compuestos de ellos, a saber: los minerales, las plantas, los animales, los cuerpos celestes y (sus) movimientos naturales, o bien el alma, de donde proceden los movimientos, etc., ésta se llama «la ciencia de la naturaleza» (la física); 3.º la ciencia que sirve para el examen de las cosas sobrenaturales, como los seres espirituales, y se denomina «ilahiya» (metafísica); 4.º la ciencia que examina las cantida-

des. Ésta se divide en cuatro ramas, que forman las «matemáticas» (taalim). La primera es la «geometría» (handasa), mediante la cual se examinan las cantidades evaluadas absolutamente, tanto las cantidades llamadas «discretas»,[4] porque pueden contarse, como las cantidades «continuas»,[5] a saber: las de una sola dimensión, las de dos dimensiones y las de tres, es decir, la línea, la superficie y el (sólido o) cuerpo «geométrico». La geometría examina estas cantidades y los cambios que experimentan, ya sea en su esencia (o naturaleza), o en sus relaciones mutuas. La segunda rama es la «aritmética» (artamatiqi). Esta da a conocer los cambios que sufre la cantidad discreta, es decir, el número, de las propiedades que allí se encuentran y de los accidentes que ella experimenta. La tercera rama es la «música» (musiqa); ella nos hace conocer las relaciones de los sonidos entre sí y de los tonos recíprocamente, así como la manera de apreciarlos numéricamente. Su utilidad consiste en hacer conocer las leyes de la modulación del canto. La cuarta rama es la «ciencia de la forma» (del cielo, es decir, la astronomía). Esta determina la configuración de las esferas y sus posiciones, indica la posición de cada astro (sea) errante (o sea fijo), y se ocupa de obtener el conocimiento de esas cosas estudiando los movimientos reales y evidentes de cada uno de los cuerpos celestes, sus retrogradaciones y sus movimientos directos.

He ahí las ciencias que sirven de fundamento a la filosofía. Son, pues, siete: la lógica en primer lugar, luego la aritmética y la geometría, ramas de las matemáticas; luego la astronomía, la música, la física y la metafísica. Cada una de estas ciencias se divide en varias ramas: de la física deriva la medicina; de la aritmética proceden la ciencia del cálculo, la de la partición de sucesiones y la concerniente a las transacciones comerciales y demás; la astronomía comprende las «tablas», es decir, los sistemas de números por medio de los cuales se calculan los movimientos de los astros, y suministran ecuaciones que sirven

para hacer reconocer las posiciones de los cuerpos celestes, todas las veces que se deseare. Hablaremos sucesivamente de todas estas ciencias hasta la última.

Parece, según nuestras noticias, que antes de la institución del Islam, los pueblos más adictos al cultivo de estas ciencias fueron los de los dos poderosos imperios, el de Persia y el de Rum (Grecia). En estos pueblos —se nos ha dicho— la demanda de las ciencias era muy crecida, debido a que la civilización había alcanzado allí grandes progresos y a que anteriormente a la promulgación del Islam ejercieron cada uno un dominio vasto y muy extenso. Por eso esas ciencias se desbordaron, cual océanos, sobre sus provincias y en sus grandes ciudades.

Los caldeos, y los asirios (seryaniyin) antes de ellos, y los coptos, sus contemporáneos, se dedicaban con ardor a la magia, la astrología y sus anejos, esto es, la ciencia de las influencias (planetarias) y la de los talismanes. Los persas y los griegos aprendieron de ellos esas ciencias, distinguiéndose particularmente los coptos en aquel estudio; de tal modo (las ciencias ocultas) invadieron, por decirlo así, sus ámbitos. Esto concuerda con lo que se lee (en el Corán) acerca de Harut y Marut[6] y de los magos (del Faraón), y con lo que los ulemas (en estas materias) cuentan de los «berbis»[7] del Alto Egipto.

Más tarde, cada religión imitó a la que le había precedido en prohibir el estudio de dichas ciencias, de suerte que éstas acabaron por desaparecer casi totalmente. Nada de ellas se ha conservado, excepto algunos remanentes que la gente dedicada a semejantes exploraciones se transmiten unos a otros; —de que sean verídicas o no, ¡sólo Dios lo sabe!— aunque la ley ha prohibido su práctica y mantiene su espada suspendida sobre las cabezas de los infractores.

Las ciencias racionales adquirieron entre los persas una gran importancia, y su cultivo alcanzó una intensa difusión, lo cual

fue debido a la magnitud de su imperio, su vasta extensión y continuidad. Refiérese que los griegos las aprendieron de los persas en la época en que Alejandro matara a Darío y se adueñó del reino de los Kianiya (Caïaniens). Alejandro se apoderó entonces de sus libros y (se apropió el conocimiento) de sus ciencias. Sabemos, sin embargo, que los musulmanes, cuando conquistaron Persia, encontraron en dicho país una cantidad inmensa de volúmenes y compilaciones científicas, y que (su general) Saad Ibn Abi Waqqas solicitó por escrito al califa Omar Ibn-el-Jattab si le sería permitido distribuir aquellas producciones entre los creyentes con el resto del botín. Omar le respondió en estos términos: «Arrojadlas al agua; si encierran lo que puede guiar hacia la verdad, ya tenemos de Dios lo que nos guía y aún mejor; si contienen extravíos, nos habremos desembarazado de ellos, ¡con la gracia del Señor!». En consecuencia de esa orden, aquellos volúmenes fueron arrojados al agua o al fuego, desapareciendo con ellos las ciencias pérsicas, en vez de llegar a nosotros.

Pasemos a los Rum (los griegos y los latinos). En estos pueblos el imperio perteneció primero a los griegos, pueblo que había realizado grandes progresos en el campo de las ciencias racionales. Sus hombres más ilustres, sobre todo (los llamados) «pilares de la sabiduría»[8] sostenían todo el peso de aquellas doctrinas, al propio tiempo los peripatéticos («almash-shaún»), gente del pórtico,[9] distinguíanse por su excelente sistema de enseñanza. Dícese que daban lecturas sobre dichas ciencias al abrigo de un pórtico que les protegía del sol y del frío. Pretendían hacer remontar su doctrina a Locmán el sabio, quien la había comunicado a sus discípulos, los cuales la transmitieron a Sócrates.[10] Este enseñóla a su discípulo Platón, quien la transmitió a Aristóteles, el cual la comunicó a sus discípulos Alejandro de Afrodisia,[11] Temistio, y otros. Aristóteles fue también el preceptor de Alejandro, rey de los griegos, aquel que venció a

los persas y les arrebató el imperio. De todos los filósofos, Aristóteles era el más profundo y más renombrado. Llámasele «el primer preceptor» (almoal-lim-el-awal), y su fama propagóse en todo el universo.

Después de la ruina del poder helénico, la autoridad soberana pasó a los Césares, quienes, al abrazar la religión cristiana, abandonaron el estudio de esas ciencias, tal como lo determinan —en semejantes casos— las leyes de todos los pueblos. Desde entonces, las ciencias racionales permanecieron encerradas en los libros y las compilaciones, como para quedarse eternamente en las bibliotecas. Cuando los musulmanes se apoderaron de Siria, encontraron que los volúmenes de las citadas ciencias existían allí todavía.

En seguida Dios dio el Islam (al mundo). Los que profesaron esta religión obtuvieron un triunfo sin igual y arrebataron el imperio a los Rum (de Siria), tal como lo hicieron a muchos otros pueblos. Habituados a la sencillez (de la vida nómada), jamás habían dirigido su atención a las artes; mas, una vez afirmada su dominación así como su imperio, una vez que adoptaron la vida sedentaria, alcanzaron un grado de civilización que nunca pueblo alguno había logrado; cuando se pusieron a cultivar las ciencias y las artes en todas sus ramificaciones, sintieron el anhelo de estudiar las ciencias filosóficas, porque habían oído hablar de ellas a los obispos y los sacerdotes que administraban a los pueblos tributarios, y porque el espíritu del hombre aspira naturalmente al conocimiento de esas materias; por tanto (el califa abbasida) Abu Djafar-el-Mansur mandó pedir al rey de los griegos que le enviara las obras que trataban de las matemáticas, traducidas (al árabe). El rey remitióle el libro de Euclides y algunas obras sobre la física. Al imponerse los muslimes de su contenido, anhelaron con mayor vehemencia la posesión de los demás escritos que versan sobre esos temas. Almamún ascendió luego (al poder). Este príncipe era un gran aficionado

a las ciencias debido a que las había cultivado y, sintiendo una viva pasión por las ciencias (racionales), envió los embajadores a los reyes de los griegos, a fin de hacer trasladar al árabe las obras científicas de ese pueblo e introducirlas en su país. Con el propio objeto, hizo partir (con ellos) a varios traductores, y consiguió así compilar y verter la totalidad de aquellos tratados. Desde entonces los musulmanes que se ocupaban de los conocimientos especulativos se entregaron a estudiar aquellas ciencias en todas sus ramas y devinieron en ello muy hábiles. Llevaron sus investigaciones tan lejos que se colocaron en posición de refutar a numerosas opiniones emitidas por el «primer maestro» (Aristóteles). Fue a las doctrinas de éste a que se consagraron particularmente, ya para rebatirlas, ya para sostenerlas, debido a que la fama se había detenido junto a él. Redactaron numerosos tratados sobre las mismas ciencias y (por su gran saber) sobrepujaron a todos sus antecesores.

Los que se descollaron entre los musulmanes en esos estudios fueron Abu Nasr-al-Farabí y Abu Alí Ibn Sina (Avicena), ambos nativos del Oriente, y el cadí Abul Walid Ibn Roshd (Averroes), y el visir Abu Bakr Ibn-es-Saíg,[12] oriundos de España. Sin mencionar a otros. Esos hombres alcanzaron la máxima meta en el conocimiento de las ciencias racionales y adquirieron una gran reputación.

Muchas personas se limitaron a las matemáticas y demás ciencias que dependen de éstas, tales como la astrología, la magia y la confección de talismanes. Entre los que más se distinguieron en esta parte fueron [Djabir (Gebir) Ibn Haiyan, nativo del Oriente],[13] Maslama Ibn Ahmad-el-Madjrití,[14] originario de España, y los discípulos de éste. Las ciencias de que hablamos se introdujeron, con los que las cultivaban, en el pueblo musulmán y fascinaron de tal modo los espíritus que mucha gente se dejó atraer por ellas y las dio crédito. Los que han cometido (ese pecado) han de padecer las consecuencias de su fal-

ta, «pero, si tu Señor hubiera querido, no lo habrían hecho». (Corán, sura VI, vers. 112).

Cuando el viento de la civilización dejó de soplar sobre el Magreb y la España, y el detrimento de los conocimientos científicos siguió al de la civilización, las ciencias (ocultas) desaparecieron de ambos países al punto de quedar apenas una huella de su existencia. Se encuentran de ellas algunas nociones, entre raros individuos, que deben sustraerse a la vigilancia de los ulemas ortodoxos.

Hemos sabido que una abundante provisión de estas ciencias subsiste aún en los países del Oriente y sobre todo en el Iraq pérsico y la Transoxian. Se nos ha dicho que allí se cultivan ampliamente las ciencias racionales y las Tradicionales (religiosas). Eso proviene del alto grado de civilización que esos pueblos han alcanzado y de su arraigo en la vida urbana. Me he enterado en Egipto de varias obras sobre las ciencias racionales producidas por un personaje muy conocido con el sobrenombre de «Saad-ed-Din At-Taftazaní,[15] y nativo de Horat o Herat, ciudad del Jorasán. Sus tratados sobre la escolástica, los fundamentos de la jurisprudencia y sobre la retórica, muestran que posee profundos conocimientos en estas disciplinas e indican, en varios pasajes, que el autor es muy versado en las ciencias filosóficas y racionales. "Y Dios socorre con su ayuda a quien quiere." (Corán, sura III, vers. 13).

Hemos sabido asimismo que, en el país de los francos, integrado por el territorio de Roma y las comarcas que forman el litoral septentrional (del Mediterráneo), el impulso a las ciencias filosóficas recibe en la actualidad un gran incremento. Se nos dijo que las ciencias han florecido allí de nuevo, que los cursos instituidos para las enseñanzas son numerosos, que las compilaciones que constituyen las materias son muy completas, que hay muchos hombres que las dominan a fondo, y numerosos estudiantes que se aplican a aprenderlas. Mas ¡Dios

mejor sabe lo que acontece en aquellos ámbitos! «Y tu Señor crea y elige lo que le place». (Corán, sura XXVIII, vers. 68).

Capítulo XIV

LAS CIENCIAS RELATIVAS A LOS NÚMEROS

La primera de estas ciencias es (la teoría de) la aritmética, es decir, el conocimiento de las propiedades de los números, en tanto se ordenan siguiendo una progresión aritmética o geométrica. Por ejemplo, si los números forman una serie de la que cada término sobrepasa al término precedente con el mismo número, entonces la suma de los dos extremos es igual a la suma de dos términos cualesquiera igualmente distantes de los dos términos extremos. Esa suma es igual, al mismo tiempo, al duplo del término medio, cuando el número de los términos es impar; ello ocurre con los números (naturales) tomados por su orden, y con los números pares y los números impares, tomados asimismo por su orden. Lo mismo sucede con los números que se siguen en proporción continua, de modo que el primero sea la mitad del segundo, el segundo la mitad del tercero y así sucesivamente hasta el último término; o que el primero sea el tercio del segundo, el segundo el tercio del tercero, y así seguido hasta el último término: en estos casos, el producto de los dos términos extremos es igual al producto de dos números cualesquiera (de la misma serie), igualmente distantes de los dos términos extremos, y ese producto es igual al propio tiempo al cuadrado del término medio, si el número de los términos es impar. La aritmética trata también de los números pares que forman la serie dos, cuatro, ocho, dieciséis, etc., y de las propiedades que se presentan en la formación de los triángulos numéricos (números triangulares) así como (en la formación) de los cuadrados, de los pentágonos, de los hexágonos, cuando estén

dispuestos en líneas (según su categoría particular) y se siguen en un orden regular.[1] Se adicionan (primero los números naturales) desde la unidad hasta el último,[2] obteniendo así un triángulo, luego una serie de otros triángulos (que se ordenan) en la misma línea y se colocan (cada uno) debajo de su lado. Se añade en seguida a cada triángulo el triángulo correspondiente al lado precedente y se obtiene un cuadrado. Añadiendo asimismo a cada cuadrado el triángulo del lado precedente, se obtiene un pentágono, y así sucesivamente. Esos polígonos, ordenados según sus lados, forman una tabla que se extiende en longitud y en anchura. Siguiendo su anchura, presenta (en primer lugar) la serie de los números (naturales), luego la serie de los números triangulares, luego la de los cuadrados, luego la de los pentágonos, etc. Siguiendo su longitud se encuentran allí cada número y sus poligómenos correspondientes, de una extensión cualquiera. Sumando esos números y dividiéndolos unos entre otros, en ambos sentidos (de la tabla), se descubren propiedades notables cuyo reconocimiento se ha logrado por inducción: se han consignado incluso en las compilaciones respectivas los problemas relacionados a ello. Asimismo ocurre a los números pares, a los impares, al duplo de los pares, al duplo de los impares, y al duplo de los pares-impares;[3] cada una de estas diferentes especies de números posee propiedades que la caracterizan y que son tratadas exclusivamente en esta rama de ciencia la que (además) forma la primera y más evidente de las partes de las matemáticas y se emplea para demostrar las reglas del cálculo.

Algunos sabios (entre los musulmanes) de los tiempos antiguos y modernos han escrito obras sobre el tema, si bien que la mayoría de los ulemas lo han considerado como parte integrante de las matemáticas, creyendo que no debía ser el objeto de un tratado especial. Así hicieron Ibn Sina (Avicena) en su obra titulada «Ash-Shifa wan-Nadjat» (la curación y la salva-

ción) y otros de los antepasados. Los modernos han descuidado esta rama de ciencia porque no es de uso común y que sirve únicamente para demostrar los procedimientos del cálculo. Hicieron caso omiso de ella tras haberle extraído su enjundia para la demostración de los procedimientos del cálculo. Tal hicieron Ibn-el-Banna,[4] en su obra «Raf-il-Hidhab» (levantamiento del telón) y otros. Dios ¡alabado y enaltecido sea, mejor lo sabe!

EL ARTE DEL CÁLCULO (ARITMÉTICA PRÁCTICA)

Éste es un arte práctico teniendo por objeto los cálculos mediante los cuales se opera la «composición» y la «descomposición» de los números. La composición se hace con los números tomados separadamente y se llama la «adición», o por redoblamiento, es decir, repitiendo un número tantas veces cuantas unidades hayan en otro número, y esto se denomina «multiplicación». La descomposición de los números se opera con los números tomados separadamente como, por ejemplo, cuando se suprime un número de otro número a fin de conocer el resto, lo cual es la «resta», o cuando se divide un número entre un número determinado de partes iguales, se llama la «división». Esa composición y esa descomposición tienen lugar igualmente para los números enteros y para las fracciones. El término «fracción» se emplea para designar la relación de un número a otro. La composición y la descomposición tienen lugar igualmente para las raíces. Se sirve de la voz «raíz» para designar un número el cual, multiplicado por sí mismo, produce el número cuadrado. [El número[5] que puede enunciarse (es decir, el número entero) se llama «racional» y su cuadrado doblemente par, y (para expresarlo) no requiere la ejecución (de largos) cál-

culos; el número que no puede enunciarse (con una exactitud absoluta) se llama «sordo». El cuadrado de éste, ya sea racional, como ocurre con la raíz de 3, cuyo cuadrado es 3, ya sea sordo como sucede con la raíz de la raíz de 3, cuyo cuadrado es la raíz de 3. Esta raíz es un número sordo, y, para encontrarla, uno se obliga a hacer (largos) cálculos]. Así pues, todas esas raíces son susceptibles de composición y de descomposición.

EL ARTE DEL CÁLCULO

El cálculo, arte de un origen (relativamente) moderno, es de una necesidad positiva en las transacciones (comerciales y otras) y constituye el objeto de numerosas obras.

Se ha divulgado en las grandes ciudades por la enseñanza primaria, y se le considera incluso como el mejor punto de partida de dicha enseñanza, porque depara conocimientos claros, que ofrecen un sistema regular de demostraciones y que da casi siempre por resultado un talento perspicaz y habituado a razonar acertadamente. He ahí el por qué se ha dicho de las personas que empiezan por aprender este arte «La primera cosa que les sucede es dejarse dominar por la verdad». En efecto, el cálculo, al ofrecer un sistema bien establecido y dar al talento una exactitud que se vuelve una segunda naturaleza, lo habitúa a la veracidad y lo conduce a vincularse con ella metódicamente.

Entre las mejores obras que tratan de este arte de una manera cabal y que se emplean al presente en el Magreb, es la que lleva por título «Al-Hisar es-Saguir».[6] lbn-el-Banna el marroquí[7] ha realizado un abreviado[8] sobre la materia, que contiene reglas de operaciones, trabajo útil; luego lo comentó en su obra *Raf-il-Hidjab*. Esta obra es muy difícil para los principiantes de-

bido al rigor y el encadenamiento de las demostraciones que encierra. Es una producción muy estimada; hemos presenciado a nuestros profesores hacer de ella grandes elogios, y efectivamente es digna de ello. El autor expone allí simultáneamente el contenido de dos tratados de los cuales uno, compuesto por Ibn Monëm,[9] se llama «Fiqh-el-Hisab» (ley del cálculo) y el otro, titulado «Al-Kamil» (el completo), tiene por autor a Al-Ahdab. Resume las demostraciones de ambos tratados, y cambia las letras (o signos) convencionales que se usaban en esas (demostraciones), sustituyéndolos por indicaciones significativas y claras; exponiendo así el secreto y la esencia del procedimiento para el cual se designan (los teoremas del cálculo) por medio de los signos.[10] Toda esta materia es muy oscura, mas la dificultad no proviene sino de las demostraciones, particularidad propia de las ciencias matemáticas, pues aunque sus problemas y sus operaciones sean fáciles de entender, resultan de distinto modo cuando se trata de explicarlos, es decir, de dar las razones de esas operaciones; pues es allí donde el entendimiento tropieza con las dificultades de encontrar la resolución de los problemas. Lo que acabamos de exponer requiere la atención del lector. «Y Dios guía con su luz a quien le place, y ¡es omnipotente y todopoderoso!».

LA ÁLGEBRA[11]

La álgebra es un arte por medio del cual se extrae el número incógnito de aquel que es conocido y dado, cuando existe entre ambos una relación que permite obtener ese resultado. En el lenguaje técnico de este arte se asigna a las cantidades incógnitas diferentes grados (potencias) siguiendo su repetición por la

multiplicación. El primero de estos grados es el «número», porque mediante el número dado se determina la incógnita buscada, deduciéndola de la relación que existe entre ella y el número. El segundo de dichos grados es la «cosa», porque toda incógnita, en tanto permanece oculta, es una cosa; se llama también «raíz» porque, multiplicando este grado por sí mismo, se obtiene un resultado que forma el segundo (léase el tercer) grado. El tercero de estos grados es el «capital» (mál), o sea el «cuadrado» de la incógnita.[12] Los grados siguientes son determinados según el exponente (oss) de los grados que se multiplican juntos. Luego se hace la operación exigida por el problema y que conduce a una ecuación entre dos términos[13] distintos o entre varios términos: se «oponen» unos a otros, se «restituye» lo que se halla en materia de término fraccionario, a fin de tornarlo entero, y se aminoran, si es posible, los grados (de la incógnita), con el propósito de reducirlos al exponente más pequeño, a fin de que sean restablecidos en esos tres (términos) que constituyen, según los algebristas, el dominio de su arte, a saber: el «número», la «cosa» (la raíz) y el «capital» (el cuadrado). Cuando la ecuación tiene lugar entre dos términos solamente (la solución) es determinada; cuando el capital (el cuadrado) o la raíz son iguales a un número, cesan de ser incógnitas y su valor es determinado; y cuando el capital es igual a su raíz tomando un cierto número a la vez, es determinado por el número (o coeficiente) de la raíz.[14] Cuando la ecuación tiene lugar entre uno y dos términos, el valor (de la incógnita) es determinado por el procedimiento geométrico que consiste en dividir el producto por dos; lo que era incógnita se encontraría así determinado por esa sustracción del producto.[15] La ecuación entre dos y dos términos es imposible de resolver.[16] No se llega, según los algebristas, a más de seis problemas por medio de ecuaciones (resolubles); porque la ecuación entre el número,

la raíz y el «capital» (el cuadrado), ya sea simple o compuesta, tiene seis especies.

El primero que escribió sobre esta rama (de ciencia) fue Abu Abdallah el Juarezmí,[17] después del cual vino Abu Kamil Shodjaa Ibn Aslam. Generalmente se ha seguido el método (del Juarezmí) y su tratado sobre los seis problemas de la álgebra es una de las mejores obras producidas acerca de la materia. Varios autores, hispanoarábigos, han hecho sobre este tratado excelentes comentarios, destacando entre ellos el de Al-Qorashí.[18]

Hemos sabido que uno de los principales matemáticos del Oriente ha extendido el número de las ecuaciones más allá de esas seis especies; que lo ha llevado a más de veinte y que ha descubierto para todas esas especies los procedimientos (de resolución) seguros, fundados en demostraciones geométricas.[19] Y Dios, ¡exaltado sea! añade a sus criaturas todo lo que le place.

LAS TRANSACCIONES (COMERCIALES Y DEMÁS)

Esta rama de ciencia consiste en la aplicación del cálculo a las transacciones que ocurren en la vida urbana,[20] tales como compras y ventas, medición de terrenos, impuestos y todas las demás operaciones en que se presentan los números. Allí se emplean las ramas del cálculo, la que trata de las incógnitas y de las conocidas (la álgebra), y la que tiene por objeto las fracciones, los números enteros, las raíces, etc. (la aritmética). Si se ha señalado un gran número de problemas relativos a esta materia, ello ha sido con el fin de crear en el alumno el hábito de esas operaciones y de familiarizarlo con ellas a fuerza de repetirlas, de suerte que logre poseer de una manera sólida la facultad del arte de calcular.

Los (musulmanes) españoles que se han aplicado a este arte han escrito sobre las transacciones (comerciales) numerosos tratados. Entre los más afamados podemos citar los «Moamalat» (transacciones) de Az-Zahrauí,[21] las de Ibn-es-Samh,[22] las de Abu Moslem Ibn Jaldún,[23] discípulo de Maslama-el-Madjrití, y algunos otros.

LA PARTICIÓN DE LAS SUCESIONES (FARAÍD)[24]

La partición de las sucesiones forma parte del arte del cálculo y se ocupa de la determinación exacta de las partes que corresponden a los herederos de una sucesión. Así, por ejemplo, si hubiera varias partes y que uno de los herederos muriera (antes de la partición), de modo que su parte debiera ser repartida entre sus propios herederos, o si sucediera que la suma de las partes (determinadas por la ley) excediera al conjunto de la sucesión, o si uno de los herederos afirmara (la existencia de otro heredero hasta entonces desconocido) y que sus coherederos (la) negaran, en todos esos casos se hace necesario un procedimiento que sirva para determinar de una manera exacta el monto de las partes tal como están fijadas por la ley y el de las partes que deben corresponder a los herederos pertenecientes a diversos miembros de la familia; entonces se puede hacer de modo que las partes correspondientes a los herederos sean del conjunto íntegro de la sucesión, puesto que las partes alícuotas que representan sus derechos a la sucesión son de la suma total de dichas partes.

En esas determinaciones se utiliza una fracción considerable del arte del cálculo, especialmente el cálculo de los números

enteros y quebrados, asi como el cálculo de las raíces, de las conocidas y de las incógnitas.

Las nociones que integran esta ciencia se hallan dispuestas en el mismo orden que ocupan los capítulos de la legislación relativa a las herencias y las cuestiones a que esta legislación da lugar. De allí resulta que comprende primeramente una parte de la jurisprudencia, a saber: las máximas que reglan las herencias en lo que concierne a las porciones debidas, el «aaul» (reducción proporcional de las partes hereditarias fijas,[25] la afirmación y negación (respecto a un heredero acerca del cual no se contaba,[26] las disposiciones testamentarias, la manumisión testamentaria y otras cuestiones de esta índole. Comprende, en segundo lugar, una parte del cálculo, esto es, la determinación exacta de las participaciones, teniendo en consideración las prescripciones de la ley. Por tanto es una ciencia muy noble, y las personas que la ejercen citan varias sentencias del Profeta en las cuales creen ver un testimonio en favor de la excelencia de su arte. Tales son las Tradiciones siguientes: «Los faraíd son la tercera parte de la ciencia», y «Los faraíd son la primera de las ciencias que serán exaltadas». Yo creo, sin embargo, que esas sentencias se refieren a las «faraíd» (u obligaciones) impuestas por la ley sobre todo individuo, tal como ya hemos apuntado, y no a las «faraíd» de las herencias; en efecto, éstas son de muy poca entidad para constituir la tercera parte de la ciencia, en tanto las «faraíd» propiamente dichas son muy valiosas.

Se ha escrito, en los tiempos pasados como en los modernos acerca de esta rama (de las matemáticas) y se la ha tratado a fondo.

Entre las mejores obras que exponen esta ciencia desde el punto de vista de la escuela malikita son la de Ibn Thabit, el resumen del cadí Abul Qasint-el-Haufí y los tratados de Ibn-el-Monammar o el-Namir,[27] de Al-Djaadí y de As-Soradí. Al-

Haufí merece, no obstante, el primer rango, y su tratado se antepone a todos los demás. Uno de mis profesores, el jeque Abu Abdallah Mohammad Ibn Soleimán As-Sittí,[28] jefe a la sazón del cuerpo de doctores de la ciudad de Fez, ha comentado de una manera clara y completa el trabajo de Al-Haufí. Por su parte, Imam-el-Haramain, escribió, sobre la partición de las sucesiones, varias obras en las cuales enfoca su tema desde el punto de vista de la jurisprudencia shafiita; estos tratados ofrecen un testimonio palpable de los vastos conocimientos poseídos por el autor y de la profundidad de su erudición. Los hanafitas y los hanbalitas han producido asimismo varias obras sobre la materia. Los hombres ocupan en las ciencias diversas posiciones, y «Dios guía a quien le place».

CAPÍTULO XV

LAS CIENCIAS GEOMÉTRICAS

LA GEOMETRÍA tiene por finalidad las cantidades, ya sean continuas, tales como la línea, la superficie y el sólido, ya sean discretas, como los números. Ella considera las propiedades esenciales de esas cantidades; por ejemplo, que los ángulos de cada triángulo son iguales a dos ángulos rectos; que dos rectas paralelas no pueden encontrarse, aun cuando se prolongaran hasta lo infinito; que cuando dos líneas (rectas) se corten, los ángulos opuestos son iguales; que, cuando se tienen cuatro cantidades proporcionales, el producto de la primera por la tercera es igual al producto de la segunda por la cuarta.[1]

El tratado griego sobre esta ciencia que ha sido traducido (al árabe) es el de Euclides, titulado *Libro de los elementos y los fundamentos*; es la obra más extensa que haya sido escrita sobre esta materia para los estudiantes, y al propio tiempo el primer libro griego que haya sido traducido entre los musulmanes. Ello tuvo lugar bajo el reinado de Abu Djafai-el-Mansur.

Existen varias ediciones de dicho tratado, provenientes de diferentes traductores. Una de ellas es traducida por Honain Ibn Ishaq,[2] otra por Thabit Ibn Qorra[3] y otra todavía por Yusof Ibn-el-Haddjadj.[4] La obra de Euclides consta de quince libros, de los cuales cuatro sobre las figuras planas, uno sobre las cantidades proporcionales, otro sobre la proporcionalidad de las figuras planas, tres sobre (las propiedades de) los números, el décimo sobre las cantidades racionales y las que dominan[5] a las cantidades racionales, es decir, sus raíces, finalmente, cinco libros sobre los sólidos. Se han hecho muchos epítomes de este

tratado: Ibn Sina (Avicena) ha insertado uno en la parte de su obra, «Ash-Shifa», consagrada a las matemáticas. Ibn-es-Salt[6] incluye a su vez otro resumen en su libro «Kitab-el-Iqtisar» (el abreviado). Muchos otros ulemas han hecho comentarios sobre el propio tratado de Euclides, pues dicha obra constituye la base indispensable de las ciencias geométricas.

La utilidad de la geometría consiste desde luego en iluminar la inteligencia de quien ejercite esta ciencia y le depara el hábito de pensar con precisión. En efecto, todas las demostraciones de la geometría se distinguen por la claridad de su coordinación y la evidencia de su orden sistemático. Tal orden y tal coordinación impiden a todo error introducirse en sus razonamientos; en consecuencia la mente de las personas que se ocupan de esta ciencia es poco expuesta a equivocarse, y su intelecto se desarrolla siguiendo esa senda. Se supone que en la puerta de Platón se hallaban escritas las palabras siguientes: «No se permite la entrada a toda persona no geómetra». Por otra parte, nuestros profesores decían: «El estudio de la geometría es para la mente lo que el jabón para la ropa». Eso es debido precisamente a la coordinación y al orden sistemático de esta ciencia, así como acabamos de advertir.

LA GEOMETRÍA PARTICULAR DE LAS FIGURAS ESFÉRICAS Y DE LAS CÓNICAS

Dos obras griegas, una escrita por Teodosio y la otra por Menelao[7] tratan de las superficies y las intersecciones de las figuras esféricas. En la enseñanza, se antepone la obra de Teodosio a la de Menelao porque numerosas demostraciones de éste son fundadas en aquél. Ambos libros son indispensables para

quien quiera ahondarse en el estudio de la astronomía, por la razón de que las demostraciones de esta ciencia estriban sobre las de la geometría de las figuras esféricas. En efecto, la teoría de la astronomía enteramente no es sino la teoría de las esferas celestes y de lo que allí sucede en materia de intersecciones y de círculos que resultan de los movimientos (de los cuerpos celestes), tal como lo expondremos a continuación; así pues, está fundada en el conocimiento de las propiedades de las figuras esféricas, en lo que concierne a sus superficies y sus intersecciones.

La teoría de las secciones cónicas forma igualmente una parte de la geometría: es una ciencia que examina las figuras y las secciones producidas en los sólidos cónicos y determina sus propiedades con demostraciones geométricas, fundadas en los elementos de las matemáticas (expuestos en la obra de Euclides). Su utilidad se muestra en las artes prácticas que tienen por objeto los cuerpos, tales como la carpintería y la arquitectura; se muestra también cuando se trata de realizar las estatuas que incitan el asombro y los templos extraordinarios, de arrastrar los cuerpos pesados por medio de artificios mecánicos, y de transportar las grandes moles con la ayuda de instrumentos, máquinas[8] y otras cosas semejantes.

Cierto autor ha tratado esta rama de las matemáticas aparte en una obra sobre la mecánica práctica, abarcando todo lo admirable en materia de procedimientos curiosos y de artificios ingeniosos. Obra bastante difundida, si bien que no es fácil de entender, debido a las complejas demostraciones geométricas que ella encierra. Se atribuye a los Beni Shakir.[9]

LA GEOMETRÍA PRÁCTICA (MASAHA)

Ésta es una ciencia necesaria para medir el suelo. Su nombre significa «determinar la cantidad de un terreno dado». Dicha cantidad se expresa con palmos o codos u otras (unidades de medida), o bien por la relación que existe entre dos terrenos, al compararlos el uno con el otro. (Determinaciones) necesarias cuando se trata de fijar los impuestos a los campos sembrados, a las tierras labrantías y las plantaciones, o de repartir los cercados y las tierras entre los asociados o los herederos, o en los casos de ocurrir cualquier otro resultado de ese género. Se han escrito sobre esta ciencia buenas y numerosas obras.

LA ÓPTICA

Esta rama de ciencia explica las causas de las ilusiones ópticas haciendo conocer la manera de que ellas acontecen. La explicación que da se funda en el principio de que la visión se hace por medio de un cono de rayos teniendo por vértice la pupila del ojo del observador y por base el objeto visto. Una gran parte de las ilusiones ópticas consiste en que los objetos próximos parecen grandes y los lejanos pequeños, asimismo los objetos pequeños vistos debajo del agua o detrás de cuerpos transparentes parecen grandes, al igual que una gota de lluvia que viene cayendo produce el efecto de una línea recta, y un tizón (vuelto con cierta velocidad) semeja un círculo, y otras cosas parecidas. Así pues se explican en esta ciencia las causas y la naturaleza de esos fenómenos por las demostraciones geométricas. Ella da razón de las diferentes fases de la luna por sus mutaciones de longitud,[10] mutaciones que sirven de base (a los cálculos) que hacen conocer (con antelación) la aparición de las

nuevas lunas, el advenir de los eclipses y otros fenómenos similares.

Un crecido número de griegos han tratado de esta rama de las matemáticas. El más célebre entre los musulmanes que hayan escrito sobre esta ciencia es Ibn-el-Heithem,[11] aunque otros autores han descollado también en sus tratados sobre la óptica. La óptica pues forma parte de las matemáticas, como una de sus ramificaciones.

Capítulo XVI

LA ASTRONOMÍA

Esta ciencia estudia los movimientos (aparentes) de las estrellas fijas y de los planetas, y deduce de la naturaleza de esos movimientos, mediante métodos geométricos, las configuraciones y posiciones de las esferas, que deben ser la consecuencia necesaria de esos movimientos observados. Demuestra así, por la existencia del movimiento en avance y en retroceso (relativo al movimiento medio), que el centro de la Tierra no coincide con el centro de la esfera del Sol; prueba también, por los movimientos directos y retrógrados de los planetas, la existencia de pequeñas esferas diferentes que se mueven dentro de la gran esfera del planeta; demuestra igualmente la existencia de la octava esfera por el movimiento de las estrellas fijas; infiere, por último, el número de las esferas, por cada planeta, separadamente, del número de sus deflexiones (desigualdades), y otras cosas semejantes, pues por medio de la observación se logra conocer los movimientos existentes, su naturaleza y sus especies; así es como conocemos los movimientos en avance y en retroceso,[1] la disposición de las esferas conforme a su orden, los movimientos retrógrados y directos, y otras cosas del mismo género.

Los griegos se dedicaban a la observación con mucha diligencia, y construyeron, con ese fin, los instrumentos que debían servir para observar el movimiento de un astro cualquiera denominándolos «instrumentos de círculos» (esferas armilares, «dzat-el-halaq»). El arte de construirlos y las demostraciones relativas a la concordancia de sus movimientos con los de la es-

fera celeste eran bien conocidos entre ellos. Los musulmanes no mostraron mucho interés por las observaciones astronómicas.[2] Algo se ocuparon de ello en el tiempo de Almamún, que en ese entonces se construyó el instrumento conocido con el nombre de «esfera armilar» (dzat-el-halaq); mas aquella iniciación no tuvo ninguna continuación. Apenas murió Almamún, la práctica de la observación cesó, sin dejar huellas de su existencia; fue relegada para atenerse a las observaciones antiguas. Pero éstas eran insuficientes, porque los movimientos celestes se modifican con el curso de los años. Además, la correspondencia del movimiento del instrumento, durante la observación, con el movimiento de las esferas y de los astros, no es más que aproximativa y no ofrece una exactitud cabal. Por tanto, cuando el intervalo del tiempo transcurrido es considerable, el yerro de esa aproximación se hace sensible y manifiesto.

Si bien que la astronomía es un arte noble, no hace, sin embargo, conocer, como se cree ordinariamente, la forma de los cielos ni el orden de las esferas y los astros tal cual son en realidad; muestra solamente que esas formas y esas configuraciones de las esferas son consecuencia de aquellos movimientos. Todos sabemos que una y misma cosa puede ser el resultado necesario, ya de una (causa), ya de otra completamente diferente, y, cuando decimos que los movimientos (observados) son una consecuencia necesaria (de las configuraciones y posiciones de las esferas), concluimos del efecto la existencia de la causa,[3] manera de razonar que por supuesto no podría, de modo alguno, suministrar una consecuencia exacta y verídica. Empero la astronomía es una ciencia muy importante y constituye una de las principales ramas de las matemáticas.

Una de las mejores obras que hayan sido escritas sobre esta ciencia es el Almagesto (Almadjisti), que se atribuye a Tolomeo. Este autor no es uno de los reyes griegos del mismo nombre; ello ha sido confirmado por los comentadores de su obra. Los

sabios más eminentes del Islam han hecho resúmenes de la misma. Entre otros Ibn Sina (Avicena), que inserta uno en la sección matemática de su «Shifa». Ibn Rostid (Averroes), uno de los grandes sabios de España, publicó a su vez el suyo, igualmente Ibn-es-Samh.[4] Ibn-es-Salt[5] hizo un compendio al respecto bajo el título de «Al-lqtisar» (el abreviado). Ibn-el-Farganí[6] es autor de un epítome de astronomía en el cual ha hecho la ciencia fácil y accesible, suprimiéndole las demostraciones geométricas. «Dios enseñó al hombre lo que no sabía». (Corán, sura XCVI, vers. 5).

LAS TABLAS ASTRONÓMICAS

El arte de construir las tablas astronómicas forma una rama del cálculo y se basa en las reglas numéricas. Determina, para cada astro en particular, la ruta en la que se mueve, así como sus aceleraciones, retardaciones, movimientos directos y retrógrados, etc., que resultan, por los puntos que el astro ocupa, de las demostraciones de la astronomía. Estas indicaciones hacen conocer las posiciones de los astros en sus esferas, por un tiempo dado cualquiera; se obtienen por el cálculo de sus movimientos de acuerdo con las reglas antes dichas, reglas deducidas de los tratados astronómicos. Este arte posee, a guisa de preliminares y elementos, las normas del conocimiento de los meses, los días y las épocas pasadas; posee, además, las bases seguras para determinar el perigeo, el apogeo, las desigualdades, las especies de los movimientos y las maneras de inferirlas unas de otras. Se disponen todas esas cuantidades en columnas ordenadas a fin de simplificar su práctica a los alumnos y se denominan «tablas astronómicas» (aziadj, plural de zidj). En

cuanto a la determinación misma de las posiciones astrales, en un tiempo dado, por medio de este arte, se llama «ecuación» (taadil) y «rectificación» (taquim).

Los antiguos, así como los modernos, han escrito ampliamente sobre este arte, por ejemplo, Al-Battaní,[7] Ibn-el-Kammad[8] y otros. Los modernos, en el Occidente, se remiten, hoy día, a las tablas atribuidas a Ibn Ishaq.[9] Se sostiene que éste se fundó, para la composición de sus tablas, sobre la observación, y que había en Sicilia un judío muy versado en la astronomía y las matemáticas que se dedicaba a hacer observaciones y que comunicaba a Ibn Ishaq los resultados exactos que obtenía, relativos a los movimientos de los astros y a todo lo que les concernía. Los sabios del Occidente han concedido considerable entidad a dichas tablas, debido a la solidez de las bases en que se apoyan, según se afirma. Ibn-el-Banna[10] hizo de ellas un resumen en un libro que llamó *Al-Minhadj* (el gran camino). Esta obra fue muy buscada a causa de la facilidad que presenta en las operaciones.

Se hacen necesarias las posiciones de los astros para fundar en esas posiciones las predicciones de la astrología judicial. Esta ciencia consiste en el conocimiento de los influjos que los astros, según sus posiciones, ejercen sobre lo que suceda en el mundo de los hombres relativo a las dinastías, religiones, nacimientos humanos y demás acontecimientos, tal como lo explicaremos a continuación, dando a conocer la índole de los indicios por los cuales los astrólogos se guían.

Capítulo XVII

LA LÓGICA

La lógica es un sistema de reglas mediante las cuales se discierne lo bueno de lo defectuoso, tanto en las definiciones usadas para hacer conocer lo que son las cosas,[1] como en los argumentos que conducen a las proposiciones afirmativas (o juicios). Expliquémonos: la facultad perceptiva tiene por objeto las percepciones obtenidas por los cinco sentidos; ella es común a todos los animales tanto irracionales como los dotados de razón, y, lo que distingue a los hombres de los demás animales, es la facultad de percibir las universalidades, ideas que se obtienen por abstracción de las que provienen de los sentidos. He aquí (cómo ello se produce): la imaginación infiere, de los individuos de una misma clase, una forma (o idea) que se aplica igualmente a todos ellos, es decir, universal; en seguida el entendimiento compara esta categoría de individuos con otra que la semeje en algunos aspectos y compuesta asimismo de individuos de una misma clase, entonces recoge una forma que se adapta a esas dos categorías, en lo que tienen de común. Continúa esa operación de abstracción hasta ascender a la universal, que no concuerda con ninguna otra universal, resultando, en consecuencia, simple.

Así, por ejemplo, si se abstrae de la especie humana la forma que la abarca enteramente, a fin de poder enfocar al hombre como animal; luego, si se despoja a estas dos clases de seres de su forma común a efecto de poderlos comparar con las plantas, y prosiguiendo ese despojamiento, se llega al género más elevado (de la serie), es decir, a la esencia que no tiene nada acorde

con ningún otro universal. La inteligencia, al llegar a ese punto, suspende la operación de despojamiento y de abstracciones.

Por otra parte, Dios ha creado la reflexión en el hombre con el fin de que éste tenga la facultad de adquirir los conocimientos y aprender las artes. Pues los conocimientos consisten, ya en «conceptos» (o simples ideas), ya en «afirmaciones» (o proposiciones). El concepto es la percepción de las formas de las cosas (literalmente: «las formas de quididades»), percepción sencilla sin ningún juicio concomitante. La «afirmación», es el acto de confirmar una cosa con otra. Por eso, cuando la reflexión intenta obtener los conocimientos que busca, sus esfuerzos se limitan a reunir universalidades por vía de la combinación, a fin de deducir una forma universal común a todos los individuos ajenos, forma recogida por el entendimiento que da a conocer la «quididad» (o naturaleza) de estos individuos, o bien ella (la reflexión) juzga de una cosa comparándola con otra. Esta última operación se llama «afirmación» y depende en realidad de la primera, porque, al tener lugar, proporciona el conocimiento de la naturaleza real de las cosas, tal como lo exige la ciencia que se ocupa de los juicios. Ésta labor del entendimiento puede estar bien o mal dirigida; por tanto ha menester de un medio que sirva para distinguir la buena senda de la mala, a efecto de que la reflexión se encauzara por la buena en su afán de obtener los conocimientos. Tal medio se halla en el sistema de (reglas que se denomina) la «lógica».

Los antiguos al principio trataron el tema a grandes rasgos y parcialmente, sin pretender regularizarle los procedimientos y sin intentar reunirle ni las cuestiones de que versa ni sus partes integrantes. Aquel trabajo quedaría pendiente hasta la aparición de Aristóteles en el seno de los griegos. En efecto, este filósofo lo llevó a feliz término y colocó la lógica a la cabeza de las ciencias filosóficas, a fin de que las sirviera de introducción. Por esa razón, se llama, la «ciencia primera». La obra que Aris-

tóteles le consagró se intitula *Kitab-en-Nass* (libro del texto); se compone de ocho libros, de los cuales cuatro tienen por tema la «forma» (o teoría) y cuatro la «materia» (o aplicación) del silogismo.

Debemos aclarar que, los juicios que se pretenden formarse son de varias especies:[2] unos son ciertos por su naturaleza, y los otros hipotéticos, u opiniones más o menos probables. De tal suerte, puede enfocarse el silogismo (desde dos puntos de vista: en primer lugar) desde sus relaciones con el problema del cual debe dar la solución, y entonces se examina la índole de las premisas que debe tener en ese caso, y ver si la respuesta que se procura pertenece a la categoría de la ciencia o a la de la especulación, o bien se le considera, no desde las relaciones que pueda tener con cierto problema, sino desde el modo de formación que le es particular. En el primer caso, se dice que el silogismo se enfoca desde el punto de vista de la «materia», es decir, la materia que da nacimiento al resultado que se pretende, resultado que pueda ser, ya una certidumbre, ya una opinión. En el segundo caso se dice que el silogismo se enfoca desde el punto de vista de la «forma» y desde el de la manera de su construcción en general.

Por ello es que los libros de la lógica (el *Órganon*) son ocho. El primero trata de los géneros superiores, géneros encima de los cuales no existe ningún otro, y se llega a conocerlos sustrayendo las (formas de las) cosas sensibles que se hallan en el entendimiento. Este libro se titula *Kitab-el-Maqulat* (libro de predicamentos o «categorías»). El segundo tiene por tema los juicios afirmados y sus especies. Se llama *Kitab-el-Ibara* (libro de la expresión, «hermeneia»). El tercero versa sobre el silogismo (qías) en general y el modo de su formación. Se titula *Kitab-el-Qías* (libro de la analogía o «primeros analíticos). Es el último de los en que la lógica se analiza en cuanto a su forma. El cuarto es *Kitabe-l-Borhan* (libro de la demostración, los "últimos

analíticos”). Trata del silogismo que produce la certidumbre, muestra el por qué las premisas del silogismo deben ser positivamente verídicas, y hace conocer de una manera especial las demás condiciones cuya observancia es de rigor cuando se quiere alcanzar la certidumbre. Dichas condiciones se hallan allí claramente indicadas: así, por ejemplo, las premisas deben ser (de certezas) esenciales y nociones primeras. En este mismo libro se habla de los conocimientos y las definiciones. Según los antiguos (filósofos), estas materias habían sido tratadas (en este libro) especialmente porque (las premisas) se emplean para obtener la certeza, y eso depende de la conformidad de la definición con la cosa definida, conformidad que ninguna otra condición podría reemplazar. El quinto libro se llama *Kitab-el-Djadal* (libro de la dialéctica, los “tópicos”). Señala el género de razonamiento que sirve para destruir las proposiciones capciosas, para reducir al silencio al adversario y conocer los argumentos probables de los que se puede hacer uso. Para conducir a ese fin, el propio libro especifica algunas otras condiciones indispensables. Indica asimismo los puntos de donde aquel que se compromete en una discusión debe inferir sus argumentos, designando el vínculo que reúne los dos extremos del problema que se trata de resolver, vínculo que se llama el “término medio”. Se halla en este mismo tratado lo que concierne a la conversión de las proposiciones. El sexto libro se titula *Kitab-es-Safsata* (libro del sofisma, refutación de los sofistas). El sofisma es el argumento del que se sirve para demostrar lo contrario a la verdad y engañar al adversario; es vicioso en cuanto a su designio y objeto, y, si se le ha tomado por tema de un tratado, ha sido únicamente para hacer ver lo que es el razonamiento sofístico e impedir al auditor caer en el lazo. El séptimo libro es *Kitab-el-Jitaba* (libro de la oratoria, la “retórica”). Indica el (género del) razonamiento que se debe emplear con el fin de persuadir al auditorio e inducirlo en pos del objetivo que se pre-

tende. Da a conocer también las formas del discurso que hay que usar con esa finalidad. El octavo libro es *Kitab-esh-Shir* (libro de la poesía, la "poética"). Muestra el procedimiento analógico que orienta a las comparaciones y similitudes sirviendo, de una manera particular, para mover a los hombres hacia una cosa o alejarlos de ella; señala igualmente los razonamientos apropiados y que suministra la imaginación. He ahí pues los ocho libros de la lógica reconocidos por los antepasados.

Tiempo después, cuando se hubo instituido este arte en un sistema regular y bien ordenado, los filósofos griegos sintieron la necesidad de ocuparse de las universalidades, mediante las cuales se adquiere el conocimiento de las formas que corresponden a las cosas externas, o bien a partes de esas cosas, o a sus accidentes. Hay cinco universalidades: el género, la especie, la diferencia, la propiedad y el accidente general. Para reparar aquella omisión, compusieron (es decir, Porfirio compuso) un tratado especial que debía servir de introducción a esta rama de ciencia. De tal modo el número de los libros (que forman el *Órganon*) ascendió a nueve. La totalidad de esta producción fue traducida (al árabe) bajo la hegemonía del Islam, y los filósofos musulmanes emprendieron la tarea de comentarla y resumirla. Eso hicieron Al Farabí, Ibn Sina (Avicena) y, más tarde, Ibn Roshd (Averroes), filósofo español. *Kitab-esh-Shifa* de Ibn Sina contiene la exposición completa de las siete ciencias filosóficas.[3]

Los sabios de una época posterior cambiaron el sistema convencional de la lógica, agregándole a la parte que comprende la exposición de las cinco universalidades los frutos que derivan de ellas, es decir, el tratado sobre las definiciones y descripciones,[4] tratado que desprendieron del «Libro de la Demostración». Suprimieron el «Libro de los Predicamentos» por la razón de que éste no está esencialmente consagrado a los problemas de la lógica y que no los aborda sino por casualidad. Inclu-

yeron al «Libro de la Expresión» el tratado de la conversión de las proposiciones, aunque, entre los antiguos, había formado parte del «Libro de la Dialéctica». Eso tuvo lugar por motivo de que este tratado es, en ciertos sentidos, una continuación del libro que tiene por tema los juicios. Luego enfocaron el silogismo desde un punto de vista general, como un medio (práctico) de obtener la solución de los problemas, y abandonaron la costumbre de considerarlo en cuanto a su materia (es decir, como una simple teoría). Así dejaron de lado cinco libros: los de la «Demostración», de la «Dialéctca», de la «Oratoria», de la «Poética» y del «Sofisma». Algunos de ellos han tomado nociones de estos libros, pero de un modo muy somero (y podemos decir que en general), los han descuidado completamente relegándolos al olvido. ¡Como si esos tratados no constituyeran una importante y fundamental parte de la lógica!

Más tarde, (los ulemas) empezaron a discurrir ampliamente sobre las obras de esa clase, y, en sus disertaciones prolijas y difusas, consideraron a este arte, no como un instrumento mediante el cual se obtienen los conocimientos, sino como una ciencia sui géneris. El primero que inició esta vía fue Fajr-ed-Din Ibn-el-Jatib; Fadl-ed-Din Al-Jauandijí[5] siguió su ejemplo en varias producciones que hacen al presente autoridad entre los levantinos. Su *Kashf-el-Asrar* (develación de los secretos) es una obra muy extensa, y su abreviado del *Mudjaz* (o compendio de la lógica de Avicena) es bueno como texto escolar. Su resumen del *Djomal,* llenando cuatro hojas y abarcando el sistema entero de la lógica y los principios de este arte, continúa hasta hoy día en servir de manual a los estudiantes y en serles de un gran auxilio. El estudio de libros de los antiguos y de sus métodos fue entonces abandonado; tal como si esas obras no hubieran existido jamás, a pesar de que encerraban todos los frutos y todos los conocimientos útiles que la lógica pueda proporcio-

nar. Observación que ya hemos hecho anteriormente. En todo caso, ¡Dios guía hacia la verdad!

OPÚSCULO[6]

Los antiguos musulmanes y los primeros doctores escolásticos desaprobaron altivamente el estudio de la lógica y la condenaron con una severidad extrema; la prohibieron como peligrosa y vedaron el aprendizaje de este arte así como su enseñanza. Mas sus sucesores, a partir de Al Gazalí y del imam Ibn-el-Jatib, suavizaron un poco aquel rigor, y desde entonces se aplicó a su estudio con ardor. Sin embargo un corto número de doctores continuó en su inclinación al criterio de los antepasados, mostrando repugnancia por la lógica y rechazándola terminantemente. Vamos a exponer los motivos que inducían a los unos a favorecer ese estudio, y a los otros a reprobarlo, y daremos a conocer los resultados en que han concluido las doctrinas profesadas por los sabios (de ambos bandos).

Los teólogos que crearon la escolástica, al haber tenido por finalidad defender los dogmas de la fe con el empleo de pruebas racionales, adoptaron por base de su método cierto número de argumentos del todo particulares, y los asentaron en sus libros. Así, para demostrar la «novedad» (o no eternidad) del mundo, afirmaron la existencia de los accidentes y su «novedad»; declararon que ningún cuerpo estaba desprovisto de ellos, y dedujeron esta consecuencia: que lo que no está desprovisto de «novedades» (o de accidentes no eternos) es él mismo «novedad» (no eterna). Asentaron el argumento del «impedimento mutuo» para demostrar la unicidad de Dios;[7] se sirven

de los «cuatro lazos» que ligan el «ausente» al «presente»[8] para demostrar la eternidad de los atributos.

Sus libros contienen varios otros argumentos de esta naturaleza. Queriendo luego apoyar sus razonamientos sobre una base sólida, enderezaron un sistema de principios que había de servirles de fundamento e introducción. Afirmaron, por ejemplo, la realidad de la «sustancia simple» (de los átomos), la «instantaneidad del tiempo» (es decir, que el tiempo se compone de una serie de instantes), y la existencia del vacío.[9] Desecharon (la opinión de que) la naturaleza «formaba una ley inmutable» y (la de) la «conexión inteligible de las quididades entre sí» (negando así la causalidad). Declararon que el accidente no dura dos instantes de tiempo (sino que es creado de nuevo a cada instante por la potencia siempre activa de Dios), y enseñaban que el «estado, enfocado como una cualidad propia de todo lo que existe, no es ni existente ni no existente».[10] Era sobre esos principios y algunos otros que ellos fundaban los argumentos especiales de que se servían.

Tal doctrina ya estaba establecida cuando el jeque Abul-Hasan (Al-Asharí y el cadí Abu Bakr (Al-Baqilaní) y el ostadz (o maestro) Abu Ishaq (Al-Isfarainí) enseñaron que los argumentos sirviendo para probar los dogmas eran «inversos» (retroactivos), es decir, que, si se les declaraba nulos, se admitía la nulidad de lo que debían demostrar. Por eso el cadí Abu Bakr consideraba a esos argumentos tan sagrados como los dogmas mismos, y declaró que atacándolos significaba atacar a los dogmas de los que constituían la base.

No obstante, si examináramos la lógica notaríamos que esta ciencia gira enteramente sobre el principio de la «conexión inteligible» (es decir, que la inteligencia percibe de un modo evidente la existencia de la conexión real entre la causa y el efecto) y sobre el de la realidad del «universal natural desde el exterior» (las universalidades objetivas), al cual debe corresponder

el universal (subjetivo) que se halla en el entendimiento y que se divide en cinco partes bien conocidas, a saber: el género, la especie, la diferencia, la propiedad y el accidente general. Empero los teólogos escolásticos consideraban eso como falso y enseñaban que lo universal y lo esencial eran los simples conceptos,[11] no habiendo nada que les correspondiera en la parte externa del entendimiento; o bien —decían— eso son los «estados».[12] La última opinión era la de los escolásticos que admitían la doctrina de los «estados». De esa manera se hallaban aniquiladas las cinco universalidades, las definiciones de que son las bases, las diez categorías y el accidente «esencial». Aquello ocasionaba la nulidad de las proposiciones necesarias y esenciales (los axiomas o primeros principios), las que cuyos caracteres están especificados, según los lógicos, en el «Libro de la Demostración» (los últimos analíticos). La «causa inteligible»[13] desaparecía también, lo cual quitaba todo valor al «Libro de la Demostración» y ocasionaba la desaparición de los «pasajes» que constituyen el tema principal del «Libro de la Dialéctica» (los tópicos), y en los cuales se busca el «medio» que sirve para reunir los dos extremos del silogismo. De tal modo, nada quedaba de (la lógica), excepto el silogismo formal (el entimema). Entre las definiciones (desaparecidas) está la que es igualmente verídica para todos los individuos de la (categoría) definida; definición que, al no ser ni demasiado general ni demasiado restringida, no admite individuos extraños a esa categoría y no excluye ninguno de los que pertenecen a ella. Se trata de la definición que los gramáticos llaman «reunión e impedimento», y que los escolásticos designan con el término «generalización» y «conversión».[14] De tal modo se trastornaban todas las columnas de la lógica.

Si (al contrario) admitiéramos esos principios con los lógicos, anonadaríamos una gran parte de los principios que los escolásticos adoptaron para servirles de introducción a sus doc-

trinas, y eso ocasionaría necesariamente la ruina de las pruebas mediante las cuales procuraron demostrar la veracidad de los dogmas, así como dejamos apuntado. Por ello, los antiguos escolásticos desaprobaron terminantemente el estudio de la lógica y declararon que el empleo de este arte era, ya una herejía, ya un acto de infidelidad, según el género de prueba que se destruía por su medio.

Los escolásticos más próximos a nosotros, a partir de Al Gazalí (cambiaron de parecer) habiendo consentido en reconocer que las pruebas de los dogmas no eran «inversas», y que la nulidad de la prueba no implicaba por consecuencia la de la cosa probada, estando también convencidos de que los lógicos tenían razón en lo que se refiere a la «conexión inteligible», a la existencia de categorías[15] naturales y la existencia de universos fuera del entendimiento, declararon que la lógica no era contraria a los dogmas del Islam, aunque no admitiera ciertas pruebas que habían servido para demostrar esos dogmas. Incluso han ido más lejos y encontraron argumentos para destruir un gran número de principios que formaban la base de la escolástica (antigua). Por eso acabaron por negar la existencia de la sustancia simple (los átomos) y del vacío, admitiendo la duración del accidente, etc. Para reemplazar a los principios que se habían utilizado (hasta entonces) con el fin de probar la veracidad de los dogmas, adoptaron otros de los cuales habían reconocido la exactitud para la especulación y el razonamiento. Explicaron inclusive que procediendo así no aportaban ningún menoscabo a los dogmas ortodoxos. Al Gazalí profesaba la nueva doctrina, y sus discípulos, hasta la fecha, no la han abandonado.

Al considerar el lector lo que acabamos de exponer, podrá distinguir de cuáles fuentes los hombres sabios (en esta parte) han tomado sus doctrinas y de qué punto las han colegido. ¡Y Dios orienta hacia la verdad a quien le place!

CAPÍTULO XVIII

LA FÍSICA

LA FÍSICA es una ciencia que tiene por objeto el cuerpo en tanto experimenta movimiento y reposo. Examina los cuerpos celestes, los cuerpos elementales y sus productos, tales como el hombre, el animal (irracional), el vegetal, el mineral, lo que se produce en el suelo en materia de manantiales y de temblores de tierra, lo que acontece en el cielo en materia de nubes, de vapores, de truenos, de relámpagos, de huracanes, etc. Se utiliza asimismo para reconocer el agente que provoca el movimiento en los cuerpos, agente idéntico al alma en sus diversas especies, esto es: el alma humana, el alma animal y el alma vegetal.

Los libros escritos sobre esta materia por Aristóteles circulan entre el público, habiendo sido traducidos (al árabe) en el reinado de Almamún juntamente con los demás tratados sobre las ciencias filosóficas (de los griegos). (Los musulmanes) compusieron en seguida libros sobre el mismo plan, sirviéndose de esclarecimientos y explicaciones (que habían recogido), y el que más ampliamente trató ese tema fue Ibn Sina (Avicena). Ya hemos dicho que éste había reunido, en su *Kitab-esh-Shifa,* las siete ciencias filosóficas. Luego redactó (dos) sumarios de la misma obra, uno titulado *Kitab-en-Nadja,* y el otro *Kitab-el-Isharat*. Parece haber tenido por finalidad impugnar la mayor parte de las doctrinas emitidas por Aristóteles y hacer valer sus propios conceptos. Ibn Roshd (Averroes, optó por otro curso); resumió los tratados de Aristóteles y los comentó sin manifestar oposición. Después se escribieron numerosas obras acerca del particular, pero las que acabamos de citar son, hasta el presente, las

más famosas y estimadas. En Oriente, se estudia sobre todo *Kitab-el-Isharat* de Ibn Sina, tratado sobre el cual el imam Ibn-el-Jatib ha escrito un interesante comentario. Otros comentarios ha tenido la misma obra, de los cuales uno es debido a Al-Amidí, otro a Nasr-ed-Din At-Tusí sobrenombrado «Aljauadja» y nativo de Iraq. Este autor tuvo discusiones con el imam acerca de varias cuestiones (del «Isharat») y aventajó a su adversario por la amplitud de sus visiones y la profundidad de sus investigaciones.

Capítulo XIX

LA MEDICINA

Esta ciencia tiene por finalidad el cuerpo humano, desde el punto de vista de la enfermedad y la salud. El que la ejerce tiene por designio preservar la salud y curar las enfermedades por medio de remedios y alimentos; desde luego previo reconocimiento de las dolencias particulares de cada miembro u órgano del cuerpo, las causas de esas dolencias y los remedios apropiados para cada una de ellas. Para juzgar de un remedio, hay que conocer el temperamento y las virtudes del mismo; para conocer una enfermedad, hay que juzgar de ella según los indicios ofrecidos por el color de la piel, la sobreabundancia de humores y la agitación del pulso, síntomas que dan a conocer que la enfermedad ha llegado a su madurez y que es susceptible o no de un tratamiento terapéutico. En el tratamiento que entonces se emplea, se procura secundar las fuerzas de la naturaleza, ya que la naturaleza rige los dos estados, el de la salud y el de la enfermedad; por ello el médico ha de imitarla y secundarla tanto como sea necesario, teniendo en consideración la índole de la enfermedad en tratamiento, la estación (del año) y la edad (del enfermo).

La ciencia que comprende todo eso se llama la «medicina». Se han compuesto, sin embargo, tratados concernientes a (enfermedades particulares de ciertos) órganos del cuerpo, formando así, para cada órgano, una ciencia especial. Tal se ha hecho respecto a los ojos, sus padecimientos y colirios. Se ha añadido a la misma ciencia el conocimiento de las «funciones de los miembros», es decir, del fin para el cual cada miembro del

cuerpo ha sido creado. Aunque estos conocimientos sean ajenos del objeto de la medicina, se les ha considerado como un complemento y una derivación de esta ciencia.

Galeno ha escrito sobre la materia una obra muy importante e instructiva; este gran maestro del arte dejó libros acerca de la medicina que han sido traducidos (al árabe). Fue contemporáneo —dicen— de Jesús, ¡la paz sea con Él!,[1] y murió en Sicilia, mientras hacía un recorrido, tras haber dejado voluntariamente su país natal. Sus producciones sobre la medicina han servido de obras maestras a todos los médicos venidos después de él. Hubo, entre los musulmanes, médicos de un talento muy superior, tales como Ar-Razi,[2] Al-Madjusí,[3] Ibn Sina (Avicena) y otros. La España ha dado un gran número de médicos, de los cuales el más ilustre fue Ibn Zohr.[4] En la actualidad, la medicina ha declinado bastante en las ciudades musulmanas, lo cual parece haber tenido por causa la declinación del progreso; pues es una ciencia producida por las exigencias de la civilización y el lujo de la vida urbana.

OPÚSCULO

Los pueblos nómadas practican una especie de medicina fundada ordinariamente en una empírica muy limitada y en (la observación de) un pequeño número de casos particulares. Nociones heredadas de los ancianos de la tribu y de longevas mujeres, que a veces pueden ser acertadas hasta cierto punto, pero no constituyen un sistema (regular y) natural, puesto que no derivan de principios conformes al temperamento del hombre. Los antiguos árabes poseían muchas de esas nociones médicas

y había entre ellos varios médicos célebres, como Al-Harith Ibn Kalda o Kileda[5] y otros.

Las prescripciones médicas que se hallan en las colecciones de Tradiciones relativas al Profeta se incluyen en esa categoría (incompleta) y no forman de ningún modo parte de la revelación divina; pertenecen más bien a aquella clase de conocimientos comunes que siempre han tenido curso entre los árabes. Se encuentran en las Tradiciones algunas referencias concernientes al Profeta y que atañen a sus hábitos y constitución natural; mas no se nos las presentan como reglas a observar. El Profeta tuvo por misión darnos a conocer los preceptos de la ley divina y no a enseñarnos la medicina y las prácticas de la vida usual. Es sabido lo que le sucedió cuando se trataba de fecundar las palmas datileras,[6] y lo que dijo (en esa ocasión): «Vosotros sabéis mejor que yo lo que se relaciona con vuestros intereses mundanos». Por tanto no es de obligación creer que las prescripciones médicas mencionadas en las Tradiciones auténticas nos hayan sido transmitidas como reglas de precisa observación; nada de ello indican dichas Tradiciones. Solamente que se quisiera usar esos medicamentos con el fin de merecer la bendición divina, y que se les tomara con una fe verídica, de tal modo se podrá alcanzar un gran beneficio; mas, desde luego, no hacen parte de la medicina propiamente dicha;[7] a lo sumo son indicaciones que atestiguan la veracidad de la palabra (del Profeta). Considerad, por ejemplo, el empleo de la miel para curar el mal de vientre.[8] De todas formas ¡Dios orienta hacia la verdad!

Capítulo XX

LA AGRICULTURA

La agricultura, rama de la física, es un arte que tiene por objeto las plantas, en cuanto a los medios que se puedan emplear para hacerlas brotar y crecer; medios que consisten en riegos, cuidados asiduos, mejoramientos de la tierra, [la selección de las estaciones convenientes][1] y la aplicación regular de los medios que favorecen a su prosperidad y su máximo desarrollo.

Los antiguos se dedicaban con gran ahínco a la agricultura y estudiaban las plantas desde el punto de vista más amplio; se ocupaban de su plantación, su multiplicación, sus propiedades, sus espíritus (es decir, espíritus que regían su crecimiento) y la coincidencia de esos (espíritus) con los de los astros y de ciertos templos; conocimientos que se utilizaban en el arte de la magia. Por tal motivo daban aquellos antiguos tan grande importancia a la agricultura.

El libro, cuya composición se atribuye a sabios del pueblo nabateo, aquel que lleva por título «La agricultura nabatea» y que fue una de las obras griegas que se han traducido (al árabe), encierra una multitud de enseñanzas (referentes a la propia materia); con todo los musulmanes al imponerse de su contenido y darse cuenta de que la magia formaba parte del mismo y que el estudio de este arte les era proscrito, se limitaron a aceptar la sección que trataba de las plantas desde el punto de vista de su plantación y tratamiento, de los cuidados que se les debe prestar y de las eventualidades que se presentan en su proceso; excluyeron así la parte que versaba sobre el otro arte (la magia).

Ibn-el-Auwam[2] hizo un resumen de dicho libro, conformándolo al plan (que los musulmanes habían adoptado), y desde entonces el otro arte (es decir, la magia) fue relegado al olvido. Maslama,[3] sin embargo, ha reproducido, en sus obras, los principales problemas de ella, tal como lo expondremos en el capítulo en que hablaremos de la magia.

Los posteriores han escrito muchas obras sobre la agricultura, pero se han reducido a hablar de la plantación, del tratamiento de las plantas, de los medios que hay que utilizar para asegurarlas contra las enfermedades, y los accidentes que perjudican su desarrollo, y que suelen ocurrir.

Capítulo XXI

LA METAFÍSICA (ILM-EL-ILAHIYAT)

Las personas que cultivan esta ciencia dicen que ella tiene por finalidad la existencia (o el ser) absoluta. Trata primariamente de lo que es común a los seres tanto corporales como espirituales, es decir, de las «quididades», la unidad, la pluralidad, la necesidad, la posibilidad, etc. Luego examina los principios de donde derivan los seres, principios que son espirituales; en seguida indaga cómo los seres emanan de esos principios y en qué orden se presentan. Después, se ocupa de las circunstancias en que el alma se halla al dejar el cuerpo y retornar a su origen. A su entender, esta es una noble ciencia que proporciona el conocimiento del ser tal cual es, lo cual, según su opinión, es la fuente de la felicidad suprema. Más adelante, refutaremos esas opiniones.

La metafísica ocupa, en el orden que esas personas asignan a las ciencias, un lugar que sigue inmediatamente al de la física, y es por esta razón que ellos la han llamado (la ciencia) «que viene después de la física». Los tratados escritos sobre este tema por «el primer maestro» (Aristóteles) se encuentran en poder del público. Ibn Sina (Avicena) los ha extractado en su obra *Kitab-esh-Shifa wan-Nadja* e Ibn Roshd (Averroes), uno de los grandes filósofos españoles, hizo también de los mismos un epítome.[1]

Algunos autores más cercanos a nosotros habían redactado tratados sobre las ciencias enseñadas por aquéllos (filósofos), cuando Al-Gazalí refutó sus opiniones, al mismo tiempo que atacaba a otras doctrinas filosóficas.

Los escolásticos de las últimas centurias mezclaron los problemas de la teología escolástica con los de la filosofía, debido a que las mismas cuestiones se presentaban en las dos ciencias, a que el objeto de la escolástica les parecía idéntico al de la filosofía y que los problemas de la una semejaban a los de la otra. De tal suerte, las dos ciencias formaron, por decirlo así, una sola. Tras haber cambiado el orden adoptado por los filósofos para la disposición de los problemas de la física y la metafísica, las mezclaron juntamente formando un solo sistema. Añadieron a ello una introducción tratando, en primer lugar, las cosas generales (de los universos), luego de los seres corporales y las cosas que derivan de ellos; en seguida, de los seres espirituales y lo que se relaciona con ellos, continuando así hasta que hubieron agotado la materia. Así hicieron el imam Ibn-el-Jatib en su «Mabahith-el-Mashriqiya» (investigaciones iluminativas),[2] y todos los grandes doctores de la escolástica venidos después de él. De ahí resultó que los problemas de la escolástica se encontraran confundidos con los de la filosofía y los libros escolásticos de tal modo llenos de cuestiones filosóficas que dan la impresión de que ambas ciencias tienen el propio objeto y los mismos problemas.

Tal similitud no es sin embargo más que aparente, pero suficiente para desconcertar al público. En efecto, las cuestiones debatidas por los escolásticos consisten en dogmas recibidos de la ley revelada y (llegados hasta nosotros) tal cual los antiguos musulmanes los habían transmitido. Los primeros creyentes no se apelaron a la razón para obtener la certeza de dichos dogmas; no pensaron que el empleo del raciocinio fuera necesario para probar su veracidad y que debían fiarse en ello como un apoyo indispensable. A su criterio, la razón no tenía nada que ver con los dogmas ni con las previsiones de la ley.

La institución de las pruebas (fundadas en la razón) fue adoptada por los (primeros) escolásticos para tema de sus trata-

dos, mas no fue, como entre los filósofos, una tentativa para llegar a descubrir la verdad y obtener, mediante la demostración, el conocimiento de lo que era ignorado hasta entonces. Los escolásticos buscaban más bien pruebas racionales con el fin de confirmar la veracidad de los dogmas, justificar las opiniones de los primeros muslimes y repeler las doctrinas insidiosas que los innovadores habían emitido. Estos sostenían que, para comprobar la veracidad de los dogmas, no había menester sino de pruebas suministradas por la razón, previo reconocimiento de que la certeza de esos dogmas ya era establecida por las pruebas deducidas de la fe, pruebas que los antiguos musulmanes habían sostenido, acogido y creído en ellas.

Hay pues una gran diferencia entre los dos sistemas. En efecto, las percepciones recogidas por el Legislador inspirado pertenecen a una esfera tan vasta que supera con mucho a las que la especulación de la razón pudiera proporcionarnos; quedan muy por encima de éstas y las abarcan todas, porque proceden de las luces divinas. Por tanto, no pueden ser sometidas a una regla tan estrecha como la de la especulación, ni clasificadas entre las percepciones comunes a todos los hombres. Por ello, cuando el Legislador nos orienta hacia una percepción (o creencia), debemos preferirla a las nuestras propias, y confiarnos en ella a exclusión de lo demás; no debemos ensayar la demostración de su veracidad por medio de la razón ni (conciliarla con ésta) aunque se opusiere a ella. Antes al contrario, debemos creer con una fe sincera en lo que el Legislador nos ha prescrito, admitir sus doctrinas como conocimientos ciertos, abstenernos de hablar acerca de los dogmas que no comprendemos, atenernos (en cuanto a su certeza) a los sentimientos del propio Legislador y poner a un lado el raciocinio.

Lo que indujo a los escolásticos a proceder de otro modo, fueron las innovaciones especulativas, expuestas por gentes impías en las declaraciones que enderezaban contra las creencias

que recibimos de los primeros muslimes. Aquello hizo decidir a los escolásticos a refutarlos con argumentos de la misma especie que aquéllos habían usado; por eso se vieron compelidos a servirse de razonamientos deducidos de la especulación para apoyar las creencias que los antepasados nos han transmitido. Pero los escolásticos no han tenido por objeto buscar la verdad o la falsedad de los problemas que pertenecen a la física o la metafísica; pues tales búsquedas no son de su incumbencia. De suerte al enterarse uno de esa realidad, sabría distinguir claramente la diferencia que existe entre la escolástica y la filosofía, aunque los posteriores las hayan confundido en una sola ciencia, tanto en la teoría como en sus escritos. La verdad es que cada una de ambas difiere de la otra, lo mismo en su objetivo que en los problemas de que se ocupa. La confusión que hemos señalado proviene de aquello que (en ambas ciencias) los problemas capaces de demostración son los mismos. El espíritu de argumentación fue llevado entre los escolásticos a tal punto que parecía ser un estimulante que los impulsaba a buscar en la razón las pruebas de nuestras creencias. Mas esa no es la finalidad de la escolástica; ésta no debe servir sino a impugnar a los heterodoxos, pues las doctrinas de que ella se ocupa nos son impuestas por la ley como verídicas, y debemos reconocerlas como tales.

Lía habido en los últimos siglos algunos sufistas de espíritu exaltado que hablaban de sus éxtasis y mezclaban asimismo los problemas de la filosofía y la escolástica con sus propias doctrinas haciendo de aquella fusión un solo sistema. Ejemplo de ello sus disertaciones sobre la profecía, la unificación (del hombre con Dios), la infusión (de la divinidad en el cuerpo del hombre), la identidad (del mundo con Dios), etc. Mas el hecho es que cada una de esas ciencias tiene su campo particular y distinto. Las nociones suministradas por el sufismo se prestan aún más difícilmente que las demás a una clasificación científica. Ello se de-

be a que los sufistas pretenden resolver tocios los problemas por medio de percepciones obtenidas por ellos del mundo espiritual, y evitan el empleo de la demostración. Pero se sabe cuán difieren las inspiraciones de ese género de las nociones proporcionadas por las ciencias; desde luego no concuerdan con éstas ni en sus tendencias ni en sus resultados. Ya habíamos expuesto el caso y a él retornaremos más adelante. ¡Dios guía hacia la verdad!

Capítulo XXII

LA MAGIA Y LA CIENCIA DE LOS TALISMANES

Estas ciencias consisten en el conocimiento de la manera de alcanzar ciertas aptitudes mediante las cuales el alma humana adquiere el poder de ejercer influencias sobre el mundo de los elementos, ya sea directamente, o con la ayuda de cosas celestes. Esto se llama, en el primer caso, «magia», y en el segundo, «ciencia talismánica». Como estas especies de conocimientos han sido condenadas por las leyes de diversos pueblos a causa del perjuicio que producen y la condición impuesta a los que las practican de dirigir su espíritu hacia un astro o cualquier otro objeto más bien que hacia Dios, los libros que tratan de ellas son extremadamente raros. Lo que queda de estas ciencias sólo se encuentra en las obras dejadas por los nabateos, caldeos y otros pueblos que existieron antes de la misión del profeta Moisés, pues los profetas que aparecieron antes que él no promulgaron leyes ni aportaron a los hombres máximas de derecho; se limitaron, en sus escritos, a hacer exhortaciones, a enseñar la unicidad de Dios y hablar del paraíso y del infierno.

La magia y la talismánica existieron entre los asirios y los caldeos que habitaban Babilonia, y entre los coptos de Egipto. Aquellos pueblos y algunos otros poseían obras sobre el particular y dejaron vestigios (que se refieren a ello), pero muy poco de sus producciones ha sido traducido (al árabe). No tenemos de aquella época más que el libro de «La agricultura nabatea», redactado por Ibn Wahshiya según los tratados compuestos por las gentes de Babilonia.[1] A esta fuente precisamente se debe el conocimiento de esas artes, y a ellas se ha seguido en sus diver-

sas ramificaciones. Tiempo después se escribieron obras, sobre la materia, tales como «Volúmenes de los siete astros», los libros de Tomtom el hindú sobre «Figuras de los escalones y de los astros», etc. Luego surgió en Oriente Djabir Ibn Haiyán, el más grande sabio en la magia que ha producido el Islam. Leyó los trabajos realizados por las gentes del oficio, logró el conocimiento de su arte, y, ya bien profundizado, extrajo del mismo la parte medular. Existen de él varias obras, en las cuales se extiende largamente sobre la magia e incluso sobre la alquimia, porque este arte es una rama de la magia. En efecto, los cuerpos de que se componen las especies no se dejan transmutar de una forma en otra sino por la potencia «psíquica»; el arte práctico es inútil para ello. La alquimia pues es una rama de la magia, tal como lo haremos ver más adelante en un capítulo especial.

Después de Ibn Haiyán aparece Maslama Ibn Ahmad-el-Madjrití (el matritense), el más grande maestro, en materia de matemáticas y operaciones mágicas, que haya existido entre los musulmanes españoles. Resume el contenido de todos aquellos libros, corrige y redacta los principios en un orden sistemático y reúne los diversos procedimientos que encerraban. De tal modo formó el volumen que intituló «Gayat-el-Hakim».[2] Después de él nadie escribió sobre estas materias.

Ahora debemos exponer algunas observaciones preliminares, a efecto de que el lector comprendiera la verdadera naturaleza de la magia. Las almas humanas, aunque constituyen una unidad en cuanto a la especie, se distinguen las unas de las otras por sus cualidades individuales. Por tanto pueden clasificarse por categorías teniendo cada una su carácter especial y debiendo a una organización natural y primitiva las cualidades que la distinguen. En la clase de los profetas, las almas poseen la facultad de poder [liberarse de la espiritualidad humana,[3] a fin de entrar en la espiritualidad angelical y hacerse ángel durante el instante transitorio que persiste ese estado de liberación. Eso es

en que consiste la revelación, conforme a lo que habíamos indicado en su lugar.[4] El alma que se halla en ese estado posee la facultad de] participar de los conocimientos propios de Dios, de conversar con los ángeles, y obtener, por consecuencia necesaria, el poder de ejercer cierta influencia sobre los seres creados. Entre los magos, el alma tiene por carácter distintivo la facultad de influir sobre esos seres y atraer la espiritualidad de los astros a fin de valerse de ella para la realización de sus designios. Esta influencia se ejerce ya por una potencia psíquica, ya por un poder satánico; mientras que, entre los profetas, deriva del Señor y se distingue por su carácter divino. En cuanto a las gentes que practican la adivinación, sus almas tienen, igualmente, un carácter especial, el de conocer las cosas del mundo invisible mediante una potencia satánica. De tal modo, cada una de esas clases posee su signo distintivo.

Las almas de los que practican la magia pueden catalogarse en tres categorías: la primera comprende a las que ejercen una influencia con la sola aplicación del pensamiento, sin tener recurso a ningún instrumento ni a ayuda alguna (ajena). Esta es a la que los filósofos designan con el término «magia». Las almas de la segunda categoría actúan por medio de ayudas que obtienen del temperamento de las esferas celestes y de los elementos, o bien mediante las propiedades de los números; esto se llama el «arte talismánico»; ocupa un grado inferior al de la magia. Las almas de la tercera categoría ejercen una influencia sobre las facultades de la imaginación: el hombre que posee esta aptitud se dirige a la imaginación del espectador, y, actuando sobre ella hasta cierto punto, le comunica ideas, imágenes y formas fantásticas con alguna relación con el proyecto que tiene en vista. Luego hace descender aquellas nociones de la imaginación a los órganos de los sentidos, por medio de la influencia que su alma ejerce sobre dichos órganos. El resultado de ello consiste en que los espectadores vean aquellas formas apa-

recer fuera de ellos, aunque ficticiamente. Se cuenta que uno de esos magos hacía aparecer huertos, arroyos y castillos en sitios donde nada de ello existía. Los filósofos designan esta rama del arte con los nombres de «prestidigitación» y «fantasmagoría».

Las cualidades distintivas que acabamos de enumerar existen virtualmente en los magos, igual que todas las facultades humanas que existen en potencia en todo individuo; mas, para ponerlas en acto hay que recurrir a los ejercicios preparatorios. En la magia, dichos ejercicios se limitan a encauzar el pensamiento hacia las esferas, los astros, los mundos superiores y los demonios, dándoles diversos testimonios de veneración, adoración, sumisión y humillación. Tal dirección del espíritu hacia un objeto que no sea Dios, tales testimonios de veneración que se ofrecen a ese objeto, son actos de infidelidad. Por tanto, la práctica de la magia es una infidelidad, porque la infidelidad es una de sus materias, uno de los medios que este arte pone en obra.

De lo que antecede se comprenderá la cuestión que los casuistas han discutido frecuentemente: «La pena de muerte infligida a un mago ¿es la consecuencia de la infidelidad que precede al acto de magia, o bien de la conducta perversa que ha tenido y del mal que ha resultado de ella para los seres?». Pues el mago comete indistintamente esos dos crímenes. Otra cuestión ha suscitado una diversidad de opiniones entre los propios casuistas, esto es: la realidad de la magia. Se sabe que este arte, tal como los individuos de las dos primeras categorías lo ejercen, tiene una existencia real extrínseca, en tanto la de la tercera categoría carece de realidad. Así pues, algunos ulemas, teniendo en cuenta las dos primeras categorías, han admitido la realidad de la magia; otros, considerando solamente la tercera categoría, han sido del parecer de que este arte no era sino una ilusión. En el fondo, todos tenían razón, puesto que la diferencia de sus

opiniones provenía de un malentendimiento; no habían reconocido bien los caracteres distintivos de cada categoría.

Pues sabed que los hombres de sólida inteligencia jamás han tenido la menor duda respecto a la existencia de la magia. Han advertido los efectos que ella produce y que ya hemos señalado. Por lo demás, es una cuestión que el Corán mismo cita (Sura II, vers. 102), donde Dios habla en estos términos: «Mas los demonios renegaron al enseñar la magia a los hombres y lo que fue revelado a los dos ángeles, Harut y Marut, en Babilonia». Y ambos no instruían a nadie sin exhortarle: «Somos tan sólo una prueba; no renuncies a "tu fe". Los hombres aprendían de ambos lo que hace desunir al marido de su mujer. Mas, con ello no podían perjudicar a nadie sino con la anuencia de Dios». Leemos asimismo en As-Sahih que el propio Profeta había sido hechizado al punto de imaginarse que hacía lo que en realidad no hacía. Para fascinarlo de ese modo se le había puesto un hechizo en un peine, en un copo de lana y en una espata de datilera, escondiéndolo todo en el pozo de Deruán (en Medina). En eso Dios envióle los dos suras «preservadores» (el CXIII y el CXIV), con el versículo: «Di: "Me refugio en el Señor de la alborada, de la malicia de cuanto creó; de la malicia de la tenebrosa noche", cuando se extiende; de la malicia de las "hechiceras" sopladoras de nudos; y de la malicia del envidioso, cuando envidia». «Pronunció esa fórmula —dice Aisha— sobre cada uno de los nudos que habían servido para hechizarlo, y se deshicieron al instante uno tras otro».

La práctica de la magia era muy extendida entre los caldeos de la raza nabatea y entre los asirios, pueblos que formaban la población de Babilonia. El Corán habla del caso a menudo, igualmente la historia. En la época de la misión de Moisés, la magia gozaba de una gran reputación tanto en Babilonia como en Egipto; por eso los milagros operados por este profeta eran conceptuados del mismo género que aquellos cuya facultad los

magos se atribuían y de lo cual se ocupaban con porfía. Los «Berbi» (antiguos templos) del alto Egipto ofrecen todavía vestigios de aquel arte y proporcionan numerosos testimonios de su existencia. Hemos visto, con nuestros propios ojos, a uno de esos individuos trazar la imagen de una persona que quería hechizar. (Esas imágenes se componen) de cosas cuyas cualidades tienen cierta relación con las intenciones y los proyectos del operador y representan simbólicamente, y con el fin de unir y de desunir, los nombres y las cualidades de aquel que debe ser hechizado. El mago pronuncia luego algunas palabras sobre la imagen que tiene colocada (ante sí), y que ofrece la representación real o simbólica de la víctima en turno; luego sopla y lanza fuera de su boca una porción de saliva y hace vibrar al mismo tiempo los órganos que articulan las letras de aquella fórmula maligna; en seguida tiende encima de esa imagen simbólica un cordel que ha preparado para ese fin, y le hace un nudo, para significar (literal «presagiando») que obra con resolución y persistencia, que hace un pacto con el demonio su asociado en la operación, en el momento en que escupía, y para mostrar que procede con la intención bien determinada de consolidar el hechizo. A esa índole y a aquellas malignas palabras se vincula un maléfico espíritu el cual, envuelto en saliva, sale de la boca del operador. Varios malos espíritus descienden entonces, y de ahí resulta el mal que el mago desea causar a su víctima.[5]

Hemos visto también a una persona que practicaba la magia, y que no tenía más que apuntar con su dedo hacia un vestido o una piel y musitar algunas palabras, para que ese objeto se desgarrara en pedazos. Si hacía la misma seña a las ovejas en un campo, sus vientres se reventaban al instante y sus intestinos caían en tierra. Se nos ha contado que hay actualmente en la India individuos que apenas señalan a una persona con el dedo ésta se desploma muerta; se le abre el cuerpo en busca del corazón; pero nada se halla. Hacen el mismo ademán mirando a una

granada; se abre en seguida la fruta y no se encuentra en ella un solo grano. Hemos oído decir igualmente que, en el país de los negros y en el de los turcos, hay hechiceros que obligan a las nubes a derramar sus lluvias sobre sitios determinados.

Diremos todavía que la práctica del arte talismánico nos ha hecho descubrir virtudes maravillosas de los números «amables»[6] (o «simpáticos»). Dichos números son: rk y rfd, de los cuales el primero es «doscientos veinte» y el segundo «doscientos ochenta y cuatro».[7] Se les llama «amables» porque las partes alícuotas del uno, es decir, la mitad, el cuarto, el sexto, el quinto, etc., al sumarse, dan un resultado igual al otro número.[8] Las personas que se ocupan de los talismanes aseguran que esos números tienen una influencia (particular), de establecer la afinidad y la unión entre los amantes. Para ello, se levanta un tema para cada uno de ambos, el uno bajo el ascendente de Venus, mientras que este planeta esté en su «casa»[9] o en su «exaltación»[10] presentando a la luna un aspecto de cariño y benevolencia. Para el segundo tema, el ascendente debe estar en el «séptimo» (del ascendente) del primer individuo.[11] Sobre cada uno de estos temas se inscribe uno de los números ya indicados, pero atribuyendo el número más considerable a la persona cuyo cariño se procuraría ganar, es decir, al objeto amado. No sé si, por el «número más considerable» se quiere designar aquel que expresa la mayor cantidad o aquel que encierra más partes (alícuotas). De ahí resultará una relación tan estrecha entre los dos enamorados que difícilmente podrían desligarse el uno del otro. El autor del «Gaya» y otros grandes maestros en este arte declaran que ello se ha visto confirmar por la experiencia.

El «sello del león», llamado también «sello del guijarro», produce el mismo efecto. Para elaborarlo, se diseña sobre un molde (o troquel hecho con) «hind asbaa»[12] la figura de un león con la cola levantada y mordiendo un guijarro que ya ha

partido en dos; una serpiente se desliza entre sus piernas y, con el hocico abierto, avanza hasta la cara del león; sobre la espalda del cuadrúpedo se coloca la figura de un escorpión que se arrastra. Para elaborar este talismán, se espera que el sol se halle en la primera o la tercera «faz»[13] del (signo del) León, y que los dos grandes astros se encuentren en buena disposición y exentos de todo influjo siniestro. Cuando el momento favorable se presenta, se acuña (con aquel troquel) un (molde de) oro del grueso de un «mithcal»[14] o algo menos; en seguida se sume (esa pieza) en agua de rosa saturada de azafrán, (luego) se retira (envuelta) en un pedazo de tela de seda amarilla. Según la gente del oficio, la persona que coge este talismán adquiere sobre la voluntad del sultán un decisivo ascendiente, dispone ilimitadamente de sus sentimientos y los sujeta a su deseo; al propio tiempo los sultanes cobran, por el mismo medio, una influencia enorme sobre sus súbditos. Tales fenómenos se hallan citados en el «Gaya» y en las demás obras que tratan de estas materias. La exactitud del hecho, además, está comprobada por la experiencia.

Cosa análoga sucede con el «amuleto[15] séxtuplo» que se refiere especialmente al sol. He aquí lo que dicen los maestros del arte talismánico: «Se le endereza en el momento en que el sol, llegado a su "exaltación",[16] esté libre de todo influjo nocivo, y que la luna, exenta también de toda mala influencia, esté en un "ascendente" real, donde se nota que el señor del "décimo"[17] mira al señor del ascendente con un semblante cariñoso y benevolente. (Ese es el momento) en que los "nobles indicios", relativos a los nacimientos reales, son exactos. (Que el amuleto), después de haberlo sumergido en agua perfumada, se alza envuelto en tela de seda amarilla». «Dicho amuleto —agregan— influye favorablemente sobre las relaciones con los soberanos, sobre sus valimientos y amistad».

Existen muchos otros encantamientos de este género. El repetidamente citado *Kitab-el-Gaya* de Maslama Ibn Ahmad-el-Madjrití ofrece acerca del particular la colección más completa: indica los amuletos de todas las especies y discute los diversos problemas que se vinculan con ellos. Se nos ha dicho que el imam Fajr-ed-Din Ibn-el-Jatib escribió, sobre el tema, una obra que tituló *As-Sirr-el-Maktum* (el secreto reservado). Producción que nunca hemos podido encontrar y que, según dicen, es de amplia circulación en Oriente entre la gente que se ocupa de los talismanes. Se cree que el imam no era muy hábil en este arte; mas es posible que uno se equivoque.

En el Magreb se encuentra un grupo de individuos que se dedica a las prácticas de la magia y que se conoce con el nombre de «baadjin» (reventadores). Ya hemos mencionado que, para desgarrar una ropa o una piel, estos individuos no tienen más que señalarlas con el dedo. Del mismo modo revientan los vientres de las ovejas. Hay, en la actualidad, uno de esos hombres; se le llama «Albaadj», porque ordinariamente emplea la magia con el fin de matar el ganado. De esta manera procura hacerse temer, a efecto de obtener de los propietarios una parte del producto de sus animales. Los que proceden de este modo lo hacen muy sigilosamente para no exponerse a la severidad de las autoridades. He encontrado algunos de estos hechiceros; he sido testigo de sus fechorías y me han comunicado ellos mismos que dan a su pensamiento una dirección particular y se entregan a ejercicios de un género especial, tales como las invocaciones impías y las tentativas para asociar en sus actos a espiritualidades de los «genios» y los astros. Estudian un libro que trata de su oficio y que lleva por título «Al-jaziriya» (oblicuidad). Por medio de esos ejercicios y la dirección que dan a su pensamiento, logran realizar los actos que acabamos de citar. Su poder no se extiende al hombre libre, pero alcanza a los efectos mobiliarios, a los animales y los esclavos. Designan a

esos objetos con la expresión «las cosas en las cuales el dinero tiene curso», es decir, las diversas especies de posesión que pueden venderse y comprarse. Tuve esos informes de algunos de ellos a quienes he interrogado. He ahí lo referente a la magia, los talismanes y su influencia sobre las cosas de este mundo.

Los filósofos distinguen la magia del arte talismánico, afirmando que (los efectos de ambos) son igualmente de impresiones producidas por el alma humana. Para demostrar que la facultad de originar esas impresiones existe en las almas, hacen observar que el alma obra de una manera sobrenatural, y sin el empleo de ningún medio material, sobre el cuerpo que la contiene. «Y además —dicen— la naturaleza de dichas impresiones depende del estado del alma; unas veces es el calor que se produce en el cuerpo a consecuencia de un acceso de júbilo y alegría; otras veces, es la formación de ciertos pensamientos en la mente, tal como sucede por la operación de la facultad que forma las opiniones. Así el hombre que anda sobre el borde de un muro o de una montaña escarpada caerá indudablemente si la idea de tal percance tomara en él cierta fuerza. Por eso vemos a muchas personas que se aplican a ejercicios peligrosos, a fin de habituarse al riesgo y asegurarse contra la influencia de la imaginación. Se las ve andar en lo alto de los muros o sobre cuerdas tirantes sin temor de caer. Esto demuestra, pues, la existencia de una impresión hecha por el alma la que, padeciendo el efecto de la facultad que forma las opiniones, se ha figurado la idea de caer. Ahora bien, puesto que el alma puede obrar de esa manera sobre el cuerpo que le da cabida, y eso sin utilizar los medios materiales y naturales, es permitido creer que ella ejerza una influencia análoga sobre los demás cuerpos. En efecto, la relación del alma con todos los cuerpos, en lo que se refiere a ese género de impresión, es una y misma, porque no está fija y

empotrada en su propio cuerpo (de modo de no poder desligarse). Por tanto, el alma puede actuar sobre los demás cuerpos».

He aquí, según los filósofos, cómo la magia se distingue del arte talismánico: el mago no ha menester, en sus operaciones, de una ayuda (ajena), mientras que el talismanista está obligado a hacerse asistir por las espiritualidades de los astros, las virtudes ocultas de los números, las cualidades esenciales de los seres y las posiciones de la esfera celeste, que, según los astrólogos, ejercen influjos sobre el mundo de los elementos. «En la magia —agregan— es un espíritu que se une a otro, y en el arte talismánico, es un espíritu que se une a un cuerpo». Con estas palabras, dan a entender que las índoles superiores y celestes se ligan a las índoles inferiores. Las índoles superiores, son las espiritualidades de los astros; por eso, las personas que componen talismanes recurren comúnmente a las prácticas de la astrología.

Los mismos filósofos afirman que el arte de la magia no se adquiere; por el contrario, dicen, el mago nace con una disposición especial para el ejercicio de ese género de influencia. «He aquí —añaden— cómo un milagro operado por un profeta puede distinguirse del efecto de la magia: en el profeta, la potencia divina excita en el alma la facultad de efectuar (sobre los seres) una impresión milagrosa; por tanto es ayudado, en tal operación, por el espíritu de Dios. El mago, en cambio, obra por sí mismo, por la potencia de su propia alma, y, en ciertos casos, con el auxilio de los demonios. Existe pues entre estas dos (clases de hombres) una diferencia inteligible, real y esencial».

Por nuestra parte, nosotros nos guiamos en la diferenciación entre un profeta y un mago por los signos manifiestos. Un milagro no puede operarse sino por un hombre de bien y con una buena intención; no puede proceder sino de una alma predispuesta para la virtud y debe ser acuciado de antemano por el profeta y anunciado como prueba de su profecía. En cuanto a la

magia, no se ejerce sino por los hombres perversos, de almas inclinadas ingénitamente al mal, y produce ordinariamente los efectos nocivos, como, por ejemplo, la desunión entre los esposos, el perjuicio a los adversarios y otras cosas por el estilo. Esta es la diferencia que hay, según los filósofos teólogos, entre el milagro y el acto de magia.[18]

Se halla a veces entre los sufistas quienes operen prodigios por un don de Dios, desarrollando la facultad de ejercer una influencia sobre las cosas de este mundo, influencia que no debe confundirse con la magia. Se manifiesta con el concurso de la divinidad, en vista de que la profesión y la vía (o práctica) del sufismo es un resto y una continuación de la profecía. Por ello Dios concede a los sufistas un amplio auxilio; les ayuda conforme a la elevación que hayan alcanzado en la vía mística, conforme a la intensidad de su fe y su apego al verbo divino. Si alguno de ellos tuviere la posibilidad de cometer maldades, no lo haría: pues ya obrando, ya absteniéndose, está sujeto constantemente a la voluntad divina. El sufista nada hace jamás sin la previa autorización del Altísimo; si procediera de otro modo, se apartaría de la verdadera senda y menoscabaría muy probablemente el grado de esplritualismo que había logrado.

Puesto que todo milagro se efectúa con el auxilio del espíritu de Dios y mediante el poder divino, ningún efecto de magia puede oponérsele. Ejemplo de ello lo que sucedió a los magos de Faraón en su lucha con Moisés: «Su báculo hizo prevalecer la verdad y desvaneció todo lo que (ellos) habían fingido». (Corán, sura VII, vers. 118). Su magia desapareció, anonadada como si jamás hubiera existido. Pensad asimismo en el versículo que el Profeta recibió de Dios con los dos suras preservadores:[19] «Me refugio en el Señor de la alborada…». «Recitó esa fórmula —dice Aisha— sobre cada uno de los nudos que habían servido para hechizarlo, y se deshicieron al instante uno tras otro». La

magia no se mantiene ante el nombre de Dios, a condición de que se invoque con una fe sincera.

Los historiadores cuentan que, en el «Direfch Kavian»,[20] u oriflama de Cosroes (rey de Persia), se veía el «amuleto céntuplo formado de números».[21] Se había bordado allí ese símbolo bajo ciertos ascendentes de la esfera celeste, ascendentes cuya aparición se había observado antes de iniciar la labor. Cuando ocurrió la derrota total del ejército persa en Cadeciya y la muerte de Rostum (su general en jefe) en el campo de batalla, se encontró el estandarte, que había caído por tierra. Según las personas versadas en talismanes y amuletos, aquella figura tenía por finalidad asegurar la victoria al estandarte que la llevaría o iría junto a ella; tal estandarte nunca debía recular. Con todo, esta ocasión tropezó con el obstáculo en la potencia divina, en la fe que alentaba a los antiguos Compañeros del Profeta y en su adhesión al verbo de Dios. Por este verbo, todos los nudos de la magia fueron desbaratados «y lo que los hechiceros habían simulado quedó definitivamente aniquilado». (Corán, sura VII, vers. 117).

La ley divina no hace ninguna distinción entre la magia, el arte talismánico y sus respectivos influjos; todo lo incluye en la categoría de las cosas proscritas. El Legislador nos autoriza los actos que encauzan a nuestros pensamientos hacia la religión, porque ella nos asegura la dicha en la otra vida; nos permite las actividades que, a la vez que nos proporcionan la subsistencia, garantizan nuestro bienestar en este mundo. En cuanto a los actos que no consideramos incluidos en esos dos conceptos, pueden clasificarse así: aquellos que son más o menos nocivos, la magia, por ejemplo, que produce realmente el mal; el arte de los talismanes, cuyos efectos son idénticos a los de la magia; y la astrología, arte pernicioso por su índole porque enseña a creer en las influencias (de los astros) e implica menoscabo a los dogmas de la fe al atribuir los acontecimientos (de este mundo)

a otro agente que Dios. Todas estas prácticas son condenadas por la ley debido a su afinidad con el mal. Por lo que respecta a los actos que no nos interesan y que no entrañan ningún mal, el inhibirnos de ellos no nos aleja del favor divino: el mejor testimonio que uno pueda dar de su sumisión al ser Supremo, es abstenerse de lo que no le incumbe. Pues la ley ha colocado la magia, los talismanes y las influencias en un mismo capítulo, a causa del mal que les es inherente; los ha proscrito y condenado de un modo particular.

A la manera de que los filósofos pretenden distinguir entre un milagro y un efecto de magia, puede oponerse la de los teólogos escolásticos: —«Ved —dicen— si hay un "tahaddi",» es decir, una declaración previa del advenir de un milagro conforme a lo que se anuncia.[22] Exponen asimismo la imposibilidad de un milagro que viniera a confirmar un embuste: «La simple razón —añaden— nos indica que la cualidad esencial del milagro, es la confirmación de una verdad; si un milagro tuviera lugar para apoyar una mentira, el (profeta) verdadero se convertiría en mentiroso, lo cual es absurdo. Por tanto hay que admitir, como un principio absoluto, que el milagro no puede jamás operarse para acreditar un embuste».

Ya habíamos mencionado que los filósofos (musulmanes) señalan entre los milagros y los efectos de la magia la misma distancia que separa los dos extremos del bien y del mal. Por ende el hechicero es incapaz de producir el bien o de utilizar su arte con una buena intención; por el contrario, a aquel que verifica los milagros no le es dable originar el mal, ni usar los medios que pudieran causarlo. Por consiguiente, los profetas y los hechiceros se hallan situados, por su índole innata, en dos extremos opuestos, el uno es el del bien, el otro, del mal.

(«Sección»). Los efectos producidos por el mal de ojo se incluyen en el número de las impresiones que resultan de la influencia del alma. Proceden del alma del individuo dotado de la

facultad del mal de ojo y tienen lugar cuando él ve una calidad o un objeto cuyo aspecto le causa placer. Su admiración se vuelve tan intensa que hace nacer en su entraña un sentimiento de envidia juntamente al deseo de arrebatar esa calidad o ese objeto a quien los posee. Entonces aparecen los efectos perniciosos de dicha facultad, o sea, del mal de ojo, facultad ingénita, debida a la organización del individuo. Estos efectos difieren de todos los demás que se producen por la influencia del alma: derivan de una facultad innata que no permanece inerte, no obedece a la voluntad de quien la posee, y no se adquiere. Las demás impresiones producidas por el alma dependen de la voluntad de quien las efectúe, aunque procedieran de una facultad no adquirida (es decir, ingénita). La disposición innata (del individuo) es (por lo tanto) capaz de producir ciertas impresiones, mas no es (siempre) la potencia que las efectúa. Por ello el individuo cuyo mal de ojo ha causado la muerte de alguien no incurre en la pena capital, en cambio aquel que quita la vida a su semejante por medio de la magia o de los talismanes es condenado a muerte. En efecto, una desgracia causada por el mal de ojo no proviene de la intención del individuo, ni de su voluntad, tampoco de su negligencia; este hombre está constituido por la naturaleza de manera que sus impresiones proceden de él (sin la intervención de su voluntad). Por lo demás, ¡Dios mejor lo sabe en su omnisciencia!

LAS PROPIEDADES OCULTAS DE LAS LETRAS DEL ALFABETO

Esta ciencia se llama hoy «simia»,[23] término que, empleado antes en el arte talismánico, fue desviado de su acepción primi-

tiva para ser introducido en la tecnología usada por esa clase de sufistas que se denominan «gentes que poseen el poder» (de obrar sobre los seres creados). Se le ha empleado de esta manera, así como se emplea lo universal para designar lo particular. Esta ciencia tomó su origen después de la promulgación del Islam, cuando los «sufistas exaltados» empezaron a aparecer en el mundo y a mostrar su inclinación a las prácticas que sirven para liberar al alma del velo de los sentidos. Realizaron entonces cosas sobrenaturales y ejercieron un poder discrecional sobre el mundo de los elementos; compusieron libros, inventaron una tecnología y pretendieron reconocer cómo y en qué orden los seres existentes procedieron del (Ser) único. Manifestaron que la perfección (de la virtud) de los nombres proviene del concurso de los espíritus que presiden las esferas y los astros, que la naturaleza de las letras y sus propiedades ocultas se comunican a los nombres (que están formados de ellas); que los nombres hacen sentir sus virtudes (secretas) de la misma manera a los seres creados, y que éstos recorren, desde su creación, las diversas fases de la existencia y pueden indicar los misterios. De ahí ha surgido una ciencia, la que trata de las virtudes ocultas de las letras y forma una subdivisión de la magia natural (simia). Es imposible designar exactamente su objeto o enumerar todos los problemas de que se ocupa.

Debemos a Al-Buní,[24] a Ibn-el-Arabí[25] y a otros autores que han seguido sus huellas, un gran número de obras sobre esta ciencia, y, según lo que exponen, vemos que esta ciencia tiene por fin y por resultado dar, a las almas perfectas en ciencia y religión,[26] el poder de obrar sobre el mundo de la naturaleza, alcanzando este objetivo con la ayuda de los nombres excelentes (los de Dios) y de ciertos vocablos de virtudes divinas, (vocablos) que se componen de letras conteniendo cualidades ocultas las cuales se comunican a los seres (creados).

(Los sufistas) no concuerdan entre sí cuando tratan de explicar la manera de hacer que las virtudes secretas de las letras pudieran dar al alma el poder de obrar (sobre los seres). Unos, suponiendo que esa cualidad depende del temperamento mismo de las letras, las ordenan en cuatro clases, correspondientes a los (cuatro) elementos. A cada uno de los temperamentos naturales asignan una parte de esas letras, las que dan (al alma) la facultad de inmiscuirse, sea como agente, sea como paciente, en la naturaleza del elemento que le corresponde. Según este sistema artificial, que ellos llaman «taksir» (fraccionamiento) y que corresponde a las (cuatro) especies de elementos, dividen las letras en cuatro clases: las ígneas, las aéreas, las ácueas y las térreas. Así atribuyen la «alif» (a) al fuego, la «ba» (b) al aire, la «djim» (dj) al agua, y la «dal» (d) a la tierra. Tomando entonces las demás letras, continúan la operación hasta el fin del alfabeto. De esta suerte, el elemento del fuego obtiene siete letras: la «alif» (a), la «he» (h), la «tha», la «mim» (m), la «fa» (efe), la «sin» (s) y la «dzal». Al aire corresponde otro tanto; o sean: la «ba» (b), la «wau» (w), la «ya» (i), la «nun» (n), la «dhad», la «ta» (t) y la «dha» (z). Al elemento del agua le tocan otras siete: la «djim» (dj), la «zain», la «kaf» (k), la «sad», la «qaf» (q), la «the» (c) y la «gain» (g). A la tierra pertenece el mismo número: la «dal» (d), la «ha», la «lam» (l), la «ain», la «ra» (r), la «ja» (j) y la «shin» (sh).

Las letras ígneas alejan las enfermedades de los resfríos y duplican, en caso de necesidad, la fuerza del calor, ya sea efectivamente (lit. «sensiblemente»), ya sea virtualmente; al mismo tiempo dan a (la influencia del planeta) Marte doble fuerza para guerrear, aniquilar y atacar. Las letras ácueas expulsan las enfermedades febriles, como las calenturas, etc., y duplican, caso necesario, sea efectivamente, sea virtualmente, las fuerzas del frío, como el de la luna.

Según otros, la potencia misteriosa mediante la cual las letras hacen obrar al alma (sobre los seres creados) deriva de una relación numérica: las letras del alfabeto designan ciertos números que les corresponden y cuyo valor ha sido determinado convencionalmente, o por su propia naturaleza.[27] Ahora bien, puesto que los números tienen una relación entre sí, las letras deben tenerla también entre ellas, pues hay una relación entre la «ba», la «kaf» y «ra», por cuanto que indican los dos de los tres primeros órdenes; porque «ba» expresa «dos» en el orden de las unidades; «kaf» indica «dos» en el de las decenas, y «ra» representa «dos» en el orden de las centenas. Estas letras tienen todavía una relación con la «dal», la «mim» y la «ta», puesto que éstas designan los cuartos (de los tres primeros órdenes), y entre los segundos y los cuartos hay una relación del duplo.

Los nombres así como los números han servido para formar dos amuletos; cada clase de letras proporcionó uno que le corresponde en lo que se refiere al número, sea de cifras,[28] sea de letras. La relación que existe entre las virtudes secretas de las letras y las de los números da a la facultad de obrar sobre los seres un temperamento particular. Difícilmente se aprehenden las relaciones ocultas que existen entre las letras y los temperamentos de los seres, o entre las letras y los números; tales problemas no son del dominio de las ciencias (positivas) y no se dejan resolver por medio de razonamientos silogísticos. Según los sufistas, es necesario recurrir al «gusto»[29] y al sentimiento experimentado por el alma cuando se libera del velo de los sentidos (para tener la solución de estos problemas). «No hay que imaginarse —dice Al-Buní— que se pudieran conocer las virtudes de las letras sirviéndose del raciocinio; no se llegaría a ello sino por la contemplación y por la gracia divina».

Las palabras, así como las letras de que se componen, proporcionan al alma la facultad de obrar sobre el mundo de la naturaleza y, por consiguiente, hacer impresiones en los seres

creados. Ello es una influencia que no se podría negar, puesto que su existencia está comprobada por relatos auténticos que nos han llegado relativos a (prodigios operados por) muchos sufistas. Uno se imagina, pero erróneamente, que el acto ejercido por el alma (sobre los seres de este mundo) es idénticamente el mismo entre los sufistas y las gentes que operan con los talismanes. Sí es necesario referirse a las realizaciones que éstos han logrado, pues la influencia de los talismanes depende en realidad de ciertas potencias espirituales (provenientes) de la sustancia de la fuerza.[30] Hace sentir su dominio y su potencia en todo lo que consiste en una combinación de elementos, y ello por medio de las virtudes ocultas que se hallan en las esferas celestes, de las relaciones que existen entre los números y los sahumerios que atraen a la espiritualidad a que están dedicados. Se liga (esta espiritualidad) al talismán por la potencia del pensamiento, y se atan así las naturalezas del mundo superior a las del mundo inferior. «El talismán —agregan— es como una levadura compuesta de los (mismos) elementos terrestres, aéreos, ácueos e ígneos que se encuentran en la totalidad de los (seres compuestos, levadura) capaz de cambiar todas (las sustancias) en que se introduce, y de obrar sobre ellas de manera de convertirlas en su propia esencia y darles su propia forma. Puede comparársela al elixir (o piedra filosofal), levadura que transmuta en su propia esencia los cuerpos minerales en que se le hace penetrar.[31]

Partiendo de este principio, manifiestan que el objeto de la alquimia es (hacer obrar) un cuerpo sobre otro, ya que todas las partes elementales del elixir son corporales, y que la finalidad del arte talismánico es (hacer obrar) un espíritu sobre un cuerpo, puesto que, por este arte, se ligan las naturalezas del mundo superior a las del mundo inferior; pues las primeras son espirituales y las últimas corporales.

Hay, entre las gentes que practican el arte talismánico y las que ponen en obra las virtudes secretas de los nombres, una diferencia real en lo que respecta a la manera de hacer obrar al alma (sobre los seres creados). Para apreciarla, hace falta desde luego recordar que la facultad de obrar en toda la extensión del mundo de la naturaleza pertenece al alma humana y al pensamiento del hombre. Esta alma tiene de su esencia el poder de abarcar la naturaleza y dominarla, mas su acción, entre los que operan por medio de los talismanes, se limita a tomar de lo alto la espiritualidad de las esferas y enlazarla a ciertas figuras o ciertas relaciones numéricas. De allí resulta una especie de mescolanza que, por su índole, cambia y transmuta (lo que toca), tal como opera la levadura sobre las materias en que se introduce. (Diremos luego que) es cosa distinta de lo que aquellos, para dar a su alma esa facultad de obrar, se sirven, como las propiedades secretas de los nombres; pues no consiguen sino la consecuencia de una grande contención de espíritu; deberían estar iluminados por la luz celeste y sostenidos por el auxilio divino. La naturaleza (externa) se deja en tal caso dominar, sin ofrecer resistencia y sin tener recursos a las influencias de las esferas ni a otros medios, puesto que el auxilio divino es más eficaz que cualquiera otra influencia. Los que operan con los talismanes no tienen menester sino de un muy ligero ejercicio preparatorio cuando quieren proporcionar a su alma el poder de hacer descender la espiritualidad de las esferas. ¡Cuán les es fácil dar a su espíritu la dirección conveniente! ¡Cuán poco fatigables son sus ejercicios, si se comparan con los ejercicios trascendentes de los hombres (los sufistas) que emplean las virtudes misteriosas de los nombres! (Los talismanistas) no procuran obrar sobre los seres por medio de su alma, porque un velo (el de los sentidos) se les interpone, y, si esta facultad les es alcanzable, ello no sería más que un simple accidente y una gracia del cielo. Si ellos (los sufistas) ignoran los arcanos de Dios y

las verdades del reino celeste —lo que no se alcanza sino mediante la contemplación y previa develación (del velo de los sentidos) —; si se limitan a estudiar las relaciones que existen entre los nombres, las cualidades de las letras y las de las palabras; si, con el fin que se proponen, emplean (únicamente) esas relaciones, es decir, si proceden como aquellas personas que se designan ordinariamente con el nombre de «gentes de la simia» (o de la magia natural), entonces nada les distinguirá de los que operan por medio de talismanes; y, en tal caso, deberíamos concederles más confianza, porque sencillamente se apoyan en los principios justificados por la naturaleza (de las cosas) como por la ciencia, y siguen un sistema de doctrina bien ordenado.

En cuanto a los que operan por medio de las virtudes secretas de los nombres, si no tienen para secundarles la facultad de develar (el velo de los sentidos), a fin de obtener el conocimiento de las virtudes reales que existen en las palabras y los efectos resultantes de las relaciones (que existen entre los nombres, etc.) —lo que les sucede cuando no prestan a ello toda su atención—, si no han estudiado las ciencias conforme a un sistema de reglas digno de confianza, estos hombres ocuparán siempre un sitio inferior.

Los que operan por medio de los nombres mezclan a veces las influencias de las palabras y de los nombres con los de los astros; asignan a los nombres sublimes (los de Dios), o a los amuletos que han levantado con esos nombres, o incluso a todos los nombres (indistintamente), horas[32] (favorables a su empleo, que participan de las) cualidades benéficas del astro que está en relación con el nombre (del que se ocupa). Al-Buní ha seguido esta práctica en su obra *Al-Anmat*.[33] Según (los sufistas), estas relaciones emanan de la «presencia perfectiva»,[34] la cual es la misma que la del «barzaj» de la «perfección nominal»,[35] y esas virtudes no descienden (de las esferas) sino para

ser distribuidas a los seres (lit. «a las verdades») conforme a las relaciones que puedan haber entre ellos. Dicen también que, para apreciar (las virtudes de las palabras) debe tenerse recurso a la contemplación, pues toda tentativa hecha con ese fin por una persona que, al estar desprovista de la facultad contemplativa aceptara las opiniones ajenas acerca de dichas relaciones, ha de colocarse en la misma línea de las operaciones de un talismanista. Puede decirse inclusive que esta persona merecería mayor confianza, tal como ya hemos advertido.

Los individuos que componen los talismanes combinan a veces en sus procedimientos las virtudes de los astros con las de las invocaciones, formadas de palabras que tienen con los astros una relación especial. Mas, a su parecer, las relaciones de esas palabras (con los astros) no son del mismo género que aquellas de las que las personas que estudian las (virtudes secretas de los) nombres toman conocimiento cuando están absortos en la contemplación. «Dependen —dicen— de principios fundamentales del sistema de los procedimientos mágicos que empleamos con el fin de determinar la manera de que los (influjos de los) astros se repartieran entre las diversas categorías de los seres creados, es decir, las sustancias, los accidentes, las esencias y los minerales; a esas categorías hay que añadir las letras y las palabras. A cada astro pertenece especialmente una parte de estos seres».

Se ha fundado sobre esta base una obra tan singular como reprensible: los capítulos y los versículos del Corán se encuentran allí distribuidos (y colocados) como todo lo demás (bajo el influjo de los astros). Tal como ha hecho Maslama-el-Madjrití en su «Gaya». Al-Buní evidentemente ha seguido el mismo sistema en su «Anmat»; recorred este libro, examinad las invocaciones que encierra; observad cómo el autor las ha distribuido entre las horas de los siete astros;[36] tomad en seguida el «Gaya» y ved allí los «qiama» de los astros, es decir, las invocacio-

nes que les son particulares, y que son llamadas así porque se les pronuncia manteniéndose de pie:[37] cuando vos hayáis examinado estas obras, estaréis convencido de nuestra aserción. (Esta concordancia entre las dos obras) ha debido resultar, ya sea de la identidad de las materias de que tratan, ya sea de la relación que existe entre la formación primitiva y el «barzaj» del conocimiento.

No hay que imaginarse que toda ciencia reprobada por la ley debe ser considerada como no existente; la magia está proscrita, mas su realidad no es menos cierta. De todos modos, los conocimientos que Dios nos ha instruido bastan para todo, «y sólo se os ha concedido una mínima parte del saber». (Corán, sura XVII, vers. 85).

«Establecimiento de una verdad y discusión de un punto sutil».[38] La «simia» (o magia natural) es realmente una rama de la magia, tal como lo hemos mostrado, y la facultad de servirse de ella se adquiere por el empleo de ejercicios que la ley no condena. Ya habíamos advertido que, en dos clases de hombres, el alma puede actuar sobre los nombres de los seres creados. Los profetas, que formaban una de estas clases, obraban allí mediante una facultad divina que Dios había implantado en su naturaleza; los magos (que componen la otra clase) operan mediante una facultad síquica que les es innata. Los hombres santos pueden adquirir esta facultad por la virtud de la profesión de fe; en ellos, es uno de los resultados ocasionados por el despojamiento (de las pasiones mundanas que preocupan al alma); les nace sin que hayan procurado obtenerla y les llega como un don inesperado. Los que están bien arraigados (en los hábitos de la vida ascética) tratan de evitar esta merced cuando se les presenta; ruegan al Señor liberarlos de una facultad que miran como una tentación. Se cuenta que Abu Yazid-el-Bastamí,[39] hallándose en una situación desdichada, llegó una tarde a la orilla del Tigris. (Al querer atravesar el río), vio las dos riberas

aproximarse hasta tocarse delante de él. (En lugar de aprovechar aquel favor), rogó a Dios liberarle de la tentación: «¡No!, exclamó, no quiero abusar de mi crédito ante el Señor con el fin de ahorrar un ochavo». Habiéndose embarcado luego en un bote de pasaje, atravesó el Tigris con los boteros.

La facultad ingénita de ejercer la magia no pasa jamás de la potencia al acto, en tanto no se le excite por medio de ejercicios preparatorios. La que no es innata, sino adquirida, es inferior a la otra, y el empleo de ejercicios preparatorios es todavía más necesario para activarla. La índole de los ejercicios mágicos es bien conocida; Maslama-el-Madjrití ha señalado, en su «Gaya», las diversas especies y la manera de (efectuarlas). Djaber Ibn Haiyan las ha mencionado también en sus tratados, y algunos otros autores han dejado obras sobre el tema. El estudio de estos libros ocupa una multitud de gentes que esperan adquirir el conocimiento de la magia aprendiendo las reglas y las condiciones (que deben observarse en la práctica) de este arte. Hemos de advertir que antaño los ejercicios mágicos eran una sarta de impiedades: volvían su espíritu hacia los astros y les dirigían los ruegos llamados «qiama», con la intención de atraer las espiritualidades de los cuerpos celestes. Se creía en las impresiones provenientes de otra fuente distinta a Dios que servían para establecer un enlace entre el acto (de la magia) y los ascendientes astrales; se observaban las posiciones de los planetas en los signos del zodíaco, a fin de obtener los influjos de que había menester.

Muchas personas, queriendo proporcionar a su alma la facultad de obrar sobre el mundo de los seres creados, intentaban dominar este arte siguiendo una vía que debía alejarlos de las prácticas tachadas de impiedad; y, con esa finalidad, daban a sus ejercicios un carácter legal, reemplazando en ellos (todo lo que lesionaba a la religión) con letanías y cánticos en alabanza de Dios, y con invocaciones sacadas del Corán y de las Tradi-

ciones sagradas. Estos individuos, deseando conocer las oraciones que convenían a su finalidad, se guiaban de acuerdo con una consideración que ya hemos indicado, esto es, que el mundo, con todo lo que comprende de esencias (seres), de cualidades y de actos, está dividido entre los siete planetas y sometido a sus influjos. Con todo ello, indagaban escrupulosamente acerca de los días y las horas que correspondían a los influjos de ese modo distribuidos, y, mediante el uso de los ejercicios autorizados por la ley, se resguardaban contra las imputaciones a que las prácticas de la magia ordinaria les habría expuesto, prácticas que, si no son actos de infidelidad, deben necesariamente conducir a ella. Se apegaban a seguir la vía legal, porque era bastante amplia y no ofrecía nada reprensible. Así hizo Al-Buní en varias de sus obras, como «Al-Anmat», y el mismo plan fue adoptado por otros autores. Evitando con extremado cuidado dar el nombre de «magia» al arte que cultivaban, aquellas gentes lo llamaban «simia» (magia natural); mas, aunque lo practicaban dentro de los linderos de la vía legal, no podían impedir caerse en el uso de la verdadera magia, pues a pesar de la dirección lícita que daban a sus pensamientos, no se alejaban completamente de la creencia en ciertas influencias que no procedían de Dios; procuraban a su vez proporcionarse la facultad de obrar sobre el mundo de los seres, lo cual está prohibido por el santo Legislador.

En cuanto a la influencia de ejercer que acontecía a los profetas y que se manifestaba en sus milagros, no le concedían entidad sino por orden del Altísimo y a resultas de Su decisión. Entre los santos, esta influencia se utiliza también con la venia de Dios, y les viene, ya por inspiración o por un acto del Supremo, que (en tal caso) crea en ellos la ciencia que les es necesaria, o bien de cualquier otro modo. Por lo demás, nunca se sirven de ella sin estar autorizados.

No hay que dejarse engañar con el término «simia» que los hechiceros emplean para despistar al público. La «simia» (entre ellos) es en realidad una rama, una consecuencia necesaria de la magia, tal como ya hemos declarado. ¡Y Dios, bondadosamente, orienta hacia la verdad![40]

Según las gentes del oficio, hay una rama de la «simia» que consiste en hacer preguntas, luego deduce las respuestas por medio de las conexiones que existen entre las voces compuestas de letras.[41] Pretenden hacernos creer que eso es una de las bases fundamentales (del arte que proporciona) el conocimiento de los acontecimientos futuros; mas su procedimiento no parece sino una sarta de rompecabezas y de enigmas. Mucho han hablado sobre esta materia, y lo que han alcanzado de más detallado y curioso se refiere a la «zaierdja» (o tabla circular) «del universo», inventada por As-Sibtí, del cual ya hemos hablado.[42] Vamos a exponer aquí lo que se ha dicho acerca de la manera de operar con la «zaierdja», y reproduciremos íntegra la casida (o poema) referente al tema, y cuyo autor, a lo que se presume, fue As-Sibtí mismo.[43] Daremos en seguida la descripción de la «zaierdja», con sus círculos, su tabla y todo lo que en ella se encuentra inscrito;[44] indicaremos luego el carácter de esta operación,[45] la cual no tiene ninguna relación real con el mundo invisible y consiste únicamente en encontrar una respuesta adecuada a una pregunta, y que, al ser pronunciada, ofrezca un sentido razonable. Es un procedimiento muy curioso: la respuesta se deduce de la pregunta mediante una operación que se practica como un arte y que se llama «taksir» (descomposición); ya habíamos hecho observaciones al respecto de todo esto. En cuanto a la casida (que acompaña a la «zaierdja»), no poseemos de ella una copia cuya autenticidad nos pareciera indudable; el texto que damos aquí es lo que hemos escogido de entre varios, y, según todas las apariencias, es el más correcto.

Antes de exponer los motivos que me impiden dar una traducción no-literal de este poema, debo presentar al lector algunas observaciones concernientes a cuarenta y tres páginas de texto que constituyen la continuación de este capítulo. El autor trata allí sobre todo del procedimiento mediante el cual se obtiene una respuesta a una pregunta cualquiera, sirviéndose de un sistema de tablas (zaierdja) cuya invención se atribuye a un personaje llamado «As-Sibtí».[46] Anteriormente ya Ibn Jaldún ha dado una descripción de dichas tablas y nos hizo conocer la manera de utilizarlas. En este capítulo, nos ofrece en primer lugar un poema que encierra, a lo que se supone, todo lo que es necesario saber relativo al empleo de la «zaierdja». Dicho poema se compone de ciento ocho versos, entrecortados por pasajes en prosa, por fórmulas misteriosas y varias series de siglas, letras y cifras. Después de esta pieza viene una sección de capítulo que el autor intitula: «Manera de operar en la "zaierdja" cuando se quiere sacar las respuestas a las preguntas». Leemos allí en primer término que cada pregunta puede tener en ese método trescientas sesenta respuestas, luego una nota tocante al valor de las letras, las cifras y las siglas que se ven inscritas en las tablas, y después una larga descripción del procedimiento por el cual se obtiene una de esas respuestas.

Para mostrar la manera de proceder, el autor se plantea una pregunta cuya respuesta intenta hallar. Esa pregunta es ésta: «¿La "zaierdja" es un conocimiento (o descubrimiento) moderno o antiguo?». Según la teoría, cada pregunta puede recibir trescientas sesenta respuestas, porque uno de los elementos que se incluyen en ese cálculo es el grado de la eclíptica que se eleva sobre el horizonte en el momento de la operación, y que los astrólogos llaman «el ascendente». Ibn Jaldún toma por ascen-

dente el primer grado de Sagitario. He aquí de qué modo procede: yo traduzco literalmente:

«Hemos colocado (o puesto por escrito) las letras de la cuerda (es decir, del radio que parte) del cabo (o comienzo) de Sagitario, las del radio opuesto (el cual parte) del cabo (comienzo) de los Gemelos, y (las) de su tercio, que es la cuerda de la cabeza del Acuario.[47] (Se toman estas letras yendo de la circunferencia) hasta el límite que es el centro (de todos los círculos de la "zaierdja"). Allí hemos juntado las letras de la cuestión y hemos examinado el número (total), que no debe ser menos de 88 ni más de 96, (cifra que) es la suma de un "duro sano".[48] Había en nuestra cuestión noventa y tres (letras, teniendo en cuenta las letras tomadas de la "zaierdja"). Se reduce la cuestión si (el número de las letras) pasa de 96, e, igualmente, se suprimen todos los "duros" duodecimales, para no conservar sino lo que resulta y queda. En nuestra cuestión había siete "duros" y el resultado era 9. Colocadla (la cifra) entre las letras, si el ascendente no alcanza doce grados; si los ha alcanzado, no colocáis para él (?) ni número ni "duro" (textualmente). Luego colocad (tomad nota de) sus números; en caso en que el ascendente haya pasado ochenta grados (se encontrará) en la tercera fase (o último tercio del signo). Colocad después el ascendente, que es 1, el sultán del ascendente, que es 4, y el gran "duro", que es 1. Añadid el ascendente al "duro"; obtendréis 2, en la cuestión que nos ocupa. Multiplicad lo que resulta de ellos (la suma) por el sultán del signo, obtendréis 8; añadid el sultán al ascendente, y tendréis 5. He ahí siete bases. Si el producto del ascendente y del gran "duro", multiplicado por el sultán de Sagitario, no llega a 12, se coloca al lado de ocho (a contar) desde la parte inferior de la tabla en creciente; y si excede de doce, se elimina (uno o) varios "duros". Entonces colocad el resto al lado de ocho y señalad el punto donde la cifra se detiene. Con el 5, sacado del sultán y del ascendente entrad en el lado de la superficie plana, en lo alto de la

tabla. Vos contaréis sucesivamente con cinco “duros”, que retendréis hasta que la cifra se detenga enfrente de las casillas de la tabla que llevan los números. Si se detiene frente a una de las casillas vacías de la tabla, sobre una de las dos (?), no toméis de ello cuenta, pero continuad (en operar) con vuestros “duros” sobre una de las cuatro letras, esto es, “alif” (a), “ba” (b), “djim” (dj) y “zal” (z). Hemos visto que el número ha caído sobre la letra “a”, y que tres “duros” han quedado. Hemos multiplicado 3 por 3, lo cual daba 9, número del primer “duro”. Colocadlo y tomad la suma de los dos lados, el perpendicular y el plano, para que eso entre en la casilla de ocho».

La operación continúa todavía largo trecho y da al final una letra que se pone aparte; vuelve a empezar luego por cada una de las demás letras que forman la cuestión, y acaba en producir una serie de letras aisladas, las cuales, al ser combinadas con aquellas que componen un verso técnico[49] muy usado entre cierta clase de adivinos, proporcionan otra serie de letras aisladas.

Reúnense éstas de modo de formar de ellas palabras árabes, pero teniendo cuidado de no ocasionar ningún cambio en el orden en que se han presentado. Dichas palabras constituyen la respuesta, y, como se han empleado en la operación todas las letras del verso técnico, sin omitir la que forma la rima, la respuesta se termina en esa misma rima. Esa es la respuesta que Ibn Jaldún afirma haber obtenido a la cuestión que se había propuesto; únicamente da las letras, habiendo descuidado combinarlas entre sí a fin de formar las palabras. Yo he formado esas palabras que coloco aquí, siguiendo en ello el ejemplo del traductor turco. He aquí su versión: «¡Ve, pues! El espíritu de la santidad ha manifestado el misterio a Edris; de suerte que, por ello, se ha remontado a la cumbre de la gloria».

Esto nos hace saber que la «zaierdja» es de origen muy antiguo y que tuvo que inventar a Edris, santo personaje a quien

varios doctores musulmanes han identificado con Enoch.

El resto del capítulo está consagrado a otras operaciones adivinatorias que pueden realizarse con la «zaierdja», o con las letras del alfabeto, y concluye en un párrafo en el cual el autor nos enseña la manera de descubrir las relaciones misteriosas que existen entre las letras y los cuatro elementos.

Todo este capítulo, a partir del poema de As-Sibtí, está pletórico de términos técnicos, de expresiones enigmáticas, de procedimientos muy complicados y de especulaciones enteramente quiméricas. Desearía sobre todo verificar el método de la larga operación mediante la cual nuestro autor había logrado esa respuesta, y, con ese fin, empecé a cotejar el texto de la edición de París con los manuscritos C y D y con la edición de Boulaq. Entonces advertí que no poseíamos una copia correcta del poema, circunstancia de la que M. Quatremere ya se había percatado, puesto que no nos ha dado tan gran número de variantes. Los manuscritos de la Biblioteca Nacional de París y la edición de Boulaq me dieron otras variantes, y el texto del mismo poema, reproducido conforme a los manuscritos de Constantinopla por el traductor turco, me ofreció todavía otras más. Los manuscritos 1166 y 1188 de la Biblioteca Nacional de París contienen varios pequeños tratados sobre la «zaierdja» y suministran asimismo una copia de dicho poema; más noté allí versos intercalados, supresiones y muchas otras diferencias.[50] Provisto de aquella masa de variantes, ensayé restablecer ese texto, alterado de tantas maneras por la incuria y la ignorancia de los copistas: pero me percaté de que, inclusive con aquellos auxilios, yo no podía llegar a un resultado satisfactorio: los giros insólitos y los términos oscuros de que el autor As-Sibtí, se había servido con el fin de deslumbrar a los profanos y ocultarles el sentido de su poema, han sido, además, tan incorrectamente reproducidos, que es materialmente imposible rectificarlos, cualesquiera que sean las normas que uno adoptara.

Mas, con todo, pensé luego que estudiando la descripción que Ibn Jaldún hace del procedimiento, y operando de acuerdo con sus indicaciones, quizá alcanzaría yo a entender el proceso de ese juego cabalístico; pero, antes de empeñarme en la tarea, reparé en que me faltaba tener una copia de la «zaierdja» a la mano, y, cosa muy sorprendente, ninguno de nuestros manuscritos, ninguna de nuestras ediciones la contiene. Ciertamente, un manuscrito de la Biblioteca de Argel encierra (o encerraba) varias pequeñas tablas circulares llevando la inscripción de «zaierdja de As-Sibtí», mas no corresponden a la descripción que Ibn Jaldún nos ha suministrado al respecto. Más tarde, al tener en mis manos la traducción turca de los *Prolegómenos* por Djevde Efendi, encontré allí una gran hoja en la que estaban litografiadas dos tablas, una circular y otra cuadrada, con la inscripción «Zaierdjat-el-Alam» (tabla circular del universo). La primera de estas tablas, compuesta de círculos concéntricos, atravesados por radios, está colocada entre cuatro círculos más pequeños. Se observan sobre las circunferencias y los radios de los círculos concéntricos así como en el interior de los círculos exteriores un gran número de guarismos, de letras y de siglas, pertenecientes unos al alfabeto secreto llamado «rashm-ez-zaman» (cronografía), y otros al alfabeto denominado «rashm-el-gobar» (huellas del polvo). La segunda tabla tiene la forma de un paralelogramo dividido en varios millares de casillas, la mitad de las cuales, más o menos, contienen guarismos, letras o siglas.

Creyéndome por fin poseedor del instrumento que había anhelado, retorné sobre el texto de Ibn Jaldún y empecé a estudiarlo y a hacer la operación que describe. Bien pronto reconocí que dichas tablas no proporcionaban los resultados indicados por nuestro autor. Habiendo concebido ya las dudas acerca de la exactitud de la «Zaierdjat-el-Alam», y habiendo confrontado el paralelogramo con la descripción insertada en estos

«Prolegómenos», descubrí que en lugar de contener 55 × 131 = 7205 casillas, sólo encerraba 55 × 128 = 7040, pues faltaban allí tres columnas, de cincuenta y cinco casillas cada una.

Este descubrimiento me quitó el ánimo de poder realizar mi tarea, porque, evidentemente, yo no contaba con las mismas tablas a las que Ibn Jaldún había aplicado su procedimiento; por lo demás, los manuscritos y las ediciones existentes no concuerdan siempre en la reproducción de las numerosas cifras y siglas cabalísticas que se encuentran en este tratado. Todas las incorrecciones que acabo de señalar, la complicación de los procedimientos, la oscuridad propagada adrede en los pasajes más importantes del texto, y sobre todo la carencia de un buen ejemplar de las tablas, me obligaron finalmente a discontinuar un trabajo que no podía ofrecer un resultado satisfactorio. Lo hice con tanto menos pesar cuanto que el tema mismo no entraña ninguna importancia real o científica, y que As-Sibtí, al imaginar su procedimiento, probablemente no tuvo otra finalidad que abusar de la credulidad de sus lectores. *Nota*: Las observaciones que preceden son de M. de Slane. Véase lo que dice Vincent Monteil en su edición del *Muqaddimah* (III, pp. 1123-1153), respecto de este mismo asunto.

Capítulo XXIII

LA ALQUIMIA

Esta ciencia tiene por objeto la sustancia que se empleó en un procedimiento artificial para lograr la perfección del oro y la plata.[1] Expone asimismo la operación que conduce a ese resultado. (Los alquimistas) hacen experimentos en toda especie de cosas, previa comprobación de sus temperamentos y virtudes, con la esperanza de que el azar les hiciera hallar la sustancia dotada de la propiedad que ellos buscan. No se limitan tan sólo a los minerales; examinan inclusive las materias provenientes de los cuerpos animales, y laboran en los huesos, las plumas, las pieles; los huevos y los excrementos. La propia ciencia explica los procedimientos que tienen por fin hacer pasar esta sustancia de la potencia al acto; como, por ejemplo, la solución de los cuerpos en sus partes constitutivas (lit. «naturales») mediante la sublimación, la destilación, la solidificación de los líquidos saturándolos de cal («calcinación»), la pulverización de los cuerpos duros por medio de almirez y la rodaja, etc.

Pretenden extraer de esas operaciones un cuerpo natural al cual denominan «aliksir» (elixir), y que, al proyectarlo sobre un cuerpo mineral, el plomo, por ejemplo, o el estaño, o el cobre, lo convierte en oro puro, previa disposición de ese cuerpo o ese metal por una operación, bastante fácil, para recibir la «forma» del oro o de la plata, después de haberlo calentado en el fuego. En la terminología oscura y enigmática de este arte, el elíxir se llama el «alma», y la masa inorgánica[2] sobre la cual se le proyecta se designa con la palabra «cuerpo». Esta ciencia tiene también por objeto la explicación de esos términos técnicos y

del procedimiento por el cual se da la forma del oro o de la plata a los cuerpos preparados de antemano para sufrir esa transformación.

Desde los tiempos remotos hasta el presente, no se ha cesado de escribir sobre la alquimia, y a veces incluso se han atribuido obras a personas que jamás se habían ocupado de la materia. De todos aquellos autores, al que los alquimistas consideran como el gran maestro del arte es a Djabir Ibn Haiyan;[3] inclusive denominan a la alquimia «la ciencia de Djabir». Este autor escribió sobre la alquimia y dejó setenta misivas que más parecen en su totalidad colecciones de enigmas. Se sostenía incluso que, para poseer la llave del sentido de esos tratados, se debía conocer anticipadamente toda la ciencia que encerraban. At-Tograí,[4] filósofo que floreció en Oriente en uno de los últimos siglos, nos ha legado varias compilaciones comprendiendo tratados de alquimia y el relato de sus polémicas con las gentes del oficio y otros filósofos. Maslama-el-Madjrití, sabio español, ha escrito sobre la alquimia un libro titulado *Rutbat-el-Hakim*, que debía servir de pareja a otra obra que había compuesto sobre la magia y los talismanes, y a la cual había dado el título de *Gayat-el-Hakim*. Estos dos volúmenes, según él, son el producto de la filosofía y el fruto de la ciencia. «El que no los entiende —decía— es ajeno igualmente a la filosofía y a la ciencia». El *Rutba* y todos los demás tratados compuestos por los alquimistas están llenos de expresiones enigmáticas, de muy difícil penetración, a menos de estar uno avezado en la terminología del arte. Indicaremos (a continuación) el motivo que indujo a los alquimistas a adoptar esas oscuras jerigonzas.

Ibn-el-Mogairibí,[5] uno de los grandes maestros en este arte, ha puesto en verso varias máximas sobre el particular. Tales trozos están concertados por orden alfabético, conforme a las letras desinenciales, y forman un poema de un carácter muy original. El estilo es tan enigmático, de tal modo oscuro, que

apenas se le entiende una mínima cosa. Algunos tratados de alquimia llevan el nombre de Al-Gazalí, pero se le atribuyen injustamente; pues la elevada inteligencia de este hombre era incapaz de cejar ante doctrinas tan erróneas como las de los alquimistas, y menos aún de profesarlas. Se endosan asimismo ciertos procedimientos del arte y algunos dichos a Jalid Ibn Yazid Ibn Mohawia, hijastro de Meruán Ibn-el-Hakam;[6] empero, como es sabido perfectamente que Jalid era de la estirpe árabe beduina y más inmediato a la vida nómada (que a la civilización sedentaria), ha debido ignorar completamente las ciencias y las artes. ¿Cómo pues podría admitirse la idea de que se hubiera ocupado de un arte tan singular en sus sistemas como la alquimia, de un arte basado en el conocimiento de los caracteres naturales ofrecidos por los diversos cuerpos compuestos y los temperamentos[7] que les distinguen? Añádase a ello que en aquel entonces no se habían publicado todavía ni aun traducido los escritos dejados por los sabios que se habían dedicado al cultivo de las ciencias, como la física y la medicina. Puede suponerse, en rigor, que entre los aficionados a los estudios científicos haya habido algún otro Jalid Ibn Yazid, y que se le haya confundido con su homónimo.

Reproduzco aquí una misiva que trata de la alquimia, y que Abu Bakr Ibn Beshrun,[8] uno de los discípulos de Maslama, había dirigido a su condiscípulo Ibn-es-Samh.[9] Si el lector examinara esta pieza con la atención que merece advertiría la tendencia de la doctrina profesada por el autor. Después de una introducción ajena al caso, se lee lo que sigue:[10] «Todas las (nociones) preliminares sobre que este noble arte se fundamenta, esto es: el conocimiento de la formación de los minerales, de las piedras y las pedrerías, y de la naturaleza de las regiones y los lugares, habiendo sido expuestas por los antepasados y referidas por los filósofos, nos hallamos ahora de tal modo familiarizados con ellas que sería inútil mencionarlas. Mas, en cambio,

voy a explicarte lo que es necesario saber acerca de este arte. Comenzaré por decirte en qué ello consiste. «Aquel —dicen los adeptos— que quiere aprender nuestro arte, ha de saber desde luego tres cosas: 1.º si es posible hacerla;[11] 2.º de qué se hace; 3.º cómo se hace. Cuando uno las sabe de una manera cabal, poseería todo lo que puede desear relativo a esta ciencia, y habría llegado al término que le es preciso alcanzar». Habiendo querido ahorrarte la pena de investigar si ella[12] existe y de procurar comprobar la existencia de la cosa mediante la cual se la pudiera formar, te había enviado una porción de elíxir.[13] Pasemos a la segunda cuestión: ¿De qué se hace? Con estas palabras, los alquimistas designan la búsqueda de la piedra de que se origina la «obra»,[14] y (nos dan a entender) que la «obra» radica virtualmente en todas las cosas, puesto que, desde el comienzo, ella consiste en combinaciones de las cuatro naturalezas[15] y allí se resuelve finalmente. Entre las cosas, hay unas en que la «obra» existe en potencia, pero no en acto, porque es preciso saber que algunas pueden descomponerse y otras no. Las cosas susceptibles de ser descompuestas se dejan tratar y manipular, y pasan de la potencia al acto; las cosas indescomponibles no se prestan ni al tratamiento ni a la manipulación, porque (la obra) sólo existe allí en potencia. No es posible descomponerlas, debido a que sus naturalezas están fusionadas íntimamente, y a que la predominante de éstas lleva la ventaja sobre las de menos cuantía. Por tanto lo que te es indispensable —¡Dios te favorezca!—, es saber reconocer la piedra más conveniente de entre las susceptibles de descomponerse y de las cuales pudiera obtenerse la «obra». Habrás de conocer asimismo la especie, la virtud y el efecto de dicha piedra; igualmente debes saber (las diversas) manipulaciones, tales como la solución, la amalgamación, la purificación, la calcinación, la maceración y la transmutación, pues el que ignora estos principios, que son en realidad los fundamentos de nuestro arte, no tendrá en ello jamás

éxito alguno ni alcanzará nada que valga. Habrás de saber también si es posible utilizar esta (piedra) sola, o si es necesario ayudar a su acción mediante otra (sustancia). Es preciso igualmente saber si ella es homogénea desde su origen, o si, estando asociada a otra (sustancia) se vuelve homogénea mientras experimenta ese tratamiento, de suerte que se le designa entonces con el nombre de «piedra». Debes además conocer el modo de su acción, el peso (de la cantidad que debe emplearse), las horas (en que conviene utilizarla), la manera de que el «espíritu» está combinado con ella y cómo el «alma» se deja introducir allí. Has de saber también si el fuego es capaz de separar (el espíritu) ya combinado con la (piedra), y, si es incapaz, ¿por qué razón y cuál es la causa eficiente? He ahí el *desideratum*.

«Pues ten en cuenta y sepas que todos los filósofos han hecho elogios del alma y declarado que ella es la directriz del cuerpo, la que lo sostiene, lo protege y obra conjuntamente con él. Esta opinión está fundada en el hecho de que el cuerpo, cuando el alma lo abandona, queda muerto, frío, incapaz de moverse o defenderse, y ello es porque ya no encierra ni la vida ni la luz. Cito el ejemplo del cuerpo y del alma, porque (el producto de) nuestro arte semeja al cuerpo humano, cuya organización se mantiene por medio de la comida y la cena, y cuya persistencia y perfección dependen del alma viviente y luminosa, mediante la cual y la fuerza vital que contiene él realiza cosas prodigiosas y contrarias unas a otras, (efectos) de los cuales sólo el alma es capaz. El hombre es pasivo[16] a causa del desacuerdo de las naturalezas (o elementos) de que se compone; si estas naturalezas estuvieran al unísono, al abrigo de accidentes y contrariedades, el alma no tendría la posibilidad de dejar el cuerpo y permanecería allí eternamente. ¡Glorificado sea el moderador de todas las cosas! ¡El Ser supremo! Sepas que los elementos de donde procede la “obra” forman una quididad repulsiva, suministrada originalmente por una emanación y ante

toda necesidad tiene un fin; y, así como hemos dicho respecto al hombre, la "obra" no puede solucionarse en sus elementos constituyentes en tanto esté en un cuerpo. En efecto, las naturalezas (o elementos) de que esta sustancia se halla compuesta han sido de tal modo ligadas entre sí, que forman un todo homogéneo, semejante al alma por su fuerza y su acción, así como se asemeja al cuerpo en su constitución y tacto, lo cual ha tenido lugar después de que ella había sido simples naturalezas (elementos) separados unos de otros. ¡Admirables operaciones de las naturalezas! ¡Cómo dotan de fuerza al débil de suerte que pueda descomponer las cosas, combinarlas y perfeccionarlas! Por esto es que he usado los términos "fuerte" y "débil" (para designar el alma y el cuerpo).

«El cambio y el deterioro sufridos por la primera combinación provienen del desacuerdo (de los elementos constituyentes); la inmutabilidad y la persistencia corresponden a la segunda (combinación), a consecuencia de la avenencia (de los elementos). Uno de los antiguos ha dicho: "La descomposición y la desunión son, para esta 'obra', la vida y duración, así como la combinación (es para la misma) la muerte y la desintegración". Estas palabras encierran un sentido muy sutil; en efecto, el sabio quería indicar, con los términos "vida" y "duración", que la "obra" surge de la nada para ingresar en la existencia, puesto que, en su primera composición, no podía persistir y debía inevitablemente desvanecerse, mientras que, en la segunda, está al abrigo de la desaparición; mas esta última combinación no puede efectuarse sino después de la descomposición y la desunión. Por tanto hay que considerar el acto de descomponer y de desunir como una particularidad de la "obra". Por eso, cuando el cuerpo que se trata de disolver se encuentra con la ("obra"), se diluye fácilmente, debido a la carencia de forma. En efecto, se halla en tal caso respecto de ese cuerpo como una alma privada de forma. Ello resulta del hecho de que al entrar en el

cuerpo, está completamente sin pesantez, tal como lo mostraré si a Dios le place. Debes saber igualmente que es más fácil mezclar lo tenue con lo tenue que lo espeso con lo espeso. Con esto quiero significar la concordancia que existe entre los espíritus y los cuerpos, pues las cosas se entrelazan por la razón de su armonía recíproca. Te hago estas alusiones para que sepas que (el empleo de) la obra en cuanto a las naturalezas tenues y espirituales es más conveniente y más fácil que su empleo con respecto a (cosas) espesas y corporales. Es concebible racionalmente que las piedras ofrecen mayor resistencia al fuego que los espíritus. Te bastaría observar el oro, el hierro y el cobre; es evidente que éstos resisten más al fuego que el azufre, el mercurio y los otros espíritus. A este propósito yo digo que los cuerpos en un principio han sido espíritus, y sólo fueron convertidos en cuerpos dotados de coherencia y de densidad después de haber experimentado el calor de la naturaleza plástica ("kián"). En tal caso el fuego no puede consumirlos, a causa de su extremada densidad y su cohesión. Cuando el fuego es muy intenso, los transforma en espíritus, tal como habían sido en el momento de su primera formación; mas los espíritus tenues, al exponerse al fuego, no pueden resistirle y se volatilizan. Te es preciso por tanto conocer lo que hacen los cuerpos y lo que hacen los espíritus en sus estados respectivos; esta es la cosa más importante que pudieras concebir. Te diré también que los espíritus se volatilizan y consumen debido a su inflamabilidad y tenuidad. Se inflaman a causa de su crecida humedad y porque el fuego apenas siente la humedad se aferra a ella, dada la similitud de ambos en su naturaleza aérea. El fuego continúa alimentándose de ella hasta agotarla completamente. Otro tanto ocurre con los cuerpos cuando son poco compactos para soportar la acción del fuego. No se inflaman, por la razón de estar compuestos de tierra y agua, (materias) que resisten al fuego porque su porción tenue se halla unida a la porción espesa por

el efecto de una coacción lenta y prolongada, lo cual opera la mescolanza de las cosas. Expliquémoslo. Toda cosa que puede reducirse a la nada experimenta esa suerte cuando se le aplique el fuego, porque lo tenue que ella encierra se separa entonces de lo espeso, y las diversas partes de esta cosa se ven enmarañadas unas con otras sin que hubiere ni disolución ni afinidad. Esa especie de reunión, esa intromisión de las partes unas en otras, no es una mezcla, sino una simple agregación. En consecuencia, es fácil separar las partes (de una cosa), tal como se separa el agua de la grasa y otras materias parecidas. Te presento esta teoría (lit. "te he descrito eso") a fin de que te conduzca al conocimiento de la manera de que las naturalezas se combinan y de su mutua correspondencia. Cuando hayas comprendido esto de un modo satisfactorio, habrás logrado tu porción (del conocimiento) de este (arte). Sepas asimismo que los humores, [17] que son las "naturalezas" cuya cuestión nos ocupa en este arte, tienen la afinidad entre sí y constituyen cada uno una parte separada de una misma sustancia. Se encuentran reunidas todas en un orden uniforme y de acuerdo con una regla única. Nada extraño entra ni en la totalidad (de esta sustancia), ni en ninguna de sus partes, como muy bien lo ha dicho un filósofo. Si sabes emplear estas naturalezas y armonizarlas, sin meter en ellas nada extraño, habrás realizado cabalmente tu deseo, y el resultado estará al abrigo de todo error. Ten en cuenta que, si un cuerpo teniendo afinidad con esta naturaleza se disuelve[18] en ella de una manera conveniente, y sobre todo si le semeja en tenuidad y sutileza, se extiende en ese cuerpo y le acompaña a todas partes, porque los cuerpos, mientras conservan su densidad y bastedad, no se extienden (en otra cosa) ni tampoco se alían. La disolución de los cuerpos no puede llevarse a cabo sin (el concurso de) las almas. Comprende bien lo dicho, ¡que Dios te oriente! Y sepas además que esta disolución (efectuada) en el cuerpo del animal[19] se es (como) la verdad, que no se extingue

ni disminuye. Es ella la que transmuta las naturalezas, la que las fija y las hace mostrar colores y flores admirables. La disolución de toda cosa que se hiciera distintamente de este (procedimiento) no sería una disolución cabal, porque contrariaría a la vida. Para disolver (realmente) una cosa, hay que utilizar lo que implica afinidad con ella y que pueda protegerla de la acción abrasadora del fuego; entonces esta cosa se desliga de su bastedad, y (sus) naturalezas se transforman de su estado actual al de la sutilidad y la atenuación que les es dable tomar. Al alcanzar los cuerpos el término de su disolución y su tenuidad, manifiéstase en ellos la facultad de fijarse, inmergirse, convertirse y penetrarse, y toda operación cuya exactitud no sea confirmada desde un principio nada aprovecha. Sepas asimismo que, entre esas naturalezas, lo frío sirve para desecar las cosas y coagular la humedad, y lo cálido hace aparecer la humedad de las cosas y coagula sus partes secas. Señalo aquí el calor y el frío, por ser ambos activos, en tanto la humedad y la sequedad son pasivas, y la sumisión de cada elemento a su semejante correspondiente produce los cuerpos y les da existencia. Si el calor obra más fuertemente que el frío, es debido a que éste carece del poder de trasladar las cosas y moverlas; en cambio el calor es la causa (primordial) del movimiento. Es la causa de la propia existencia; si el calor es demasiado débil, jamás resultaría nada; por el contrario, si obra fuertemente sobre un objeto en el que faltara el frío, lo quemaría y destruiría. Por ello, el elemento frío es absolutamente necesario en estas operaciones; proporciona a cada uno de los contrarios la fuerza de resistir al otro y lo resguarda del calor del fuego. Los filósofos nunca recelaron de nada tanto como de los fuegos ardientes. Ordenaban purificar las naturalezas y los espíritus, expulsar las inmundicias y la humedad, extirpar las causas de los deterioros y las impurezas.

«Tal es su opinión bien determinada y su práctica constante; en efecto, sus operaciones empiezan y concluyen por el fuego.

Por eso dicen: “Cuidado con los fuegos ardientes”. Con esta recomendación dan a entender que uno debe alejar las causas de deterioro que podrían acompañar (al sujeto en que se opere), porque, de lo contrario, se habrían reunido dos cosas perjudiciales al cuerpo, y la destrucción (de este cuerpo) sería entonces más rápida. Asimismo ocurre a toda cosa; nada se corrompe, nada se deteriora sino por la oposición mutua de sus naturalezas y por la diversidad (de sus elementos constitutivos); una cosa colocada entre dos (opuestos), sin haber nada para fortalecerla y ayudarla, debe necesariamente sucumbir a su mal y perecer. Sepas que los filósofos todos han hablado a menudo de la reiterada frecuentación de los espíritus a los cuerpos, con el fin de vincularse más con ellos y darles fuerza para combatir al fuego, cuando inicia su acometida en el momento de “intimidad”. Con esto quiero decir el fuego elemental. Pasemos ahora a la piedra de la cual es posible lograr la “obra”, según han dicho los filósofos. Estos han emitido al respecto conceptos contradictorios: unos pretenden que ella existe en el (reino) animal; otros sostienen que se encuentra en las plantas, y otros, que se halla en los minerales. Finalmente, algunos afirman que dicha piedra existe en los tres (reinos).

«No hay menester de exponer aquí esas aserciones ni las controversias que han tenido lugar acerca del particular entre los adeptos, porque ello prolongaría demasiado esta misiva. He dicho en lo que precede que la “obra” (existe) virtualmente en todas las cosas, por la razón de que las naturalezas existen de esa manera (es decir, en potencia) en todas las cosas. Deseando ahora hacerte saber de qué cosa la “obra” puede proceder, sea en potencia, sea en acto, utilizaré las palabras de Al-Harraní:[20] «Las tinturas —dice— son de dos especies: una la del cuerpo, como, por ejemplo, el azafrán (que penetra) en el vestido blanco al punto de impregnarlo en todos sentidos; esta tintura, sin embargo, se desvanece y descompone; la otra es la conversión de

una sustancia en otra, de la cual aun toma el color. Como, por ejemplo, el árbol: convierte la tierra en su propia sustancia; asimismo el animal: se asimila a la planta; de tal modo la tierra se transforma en planta y la planta en animal. Esta tintura no puede existir sino mediante el alma viviente y la naturaleza actuante, a la cual pertenece generar las masas (cuerpos orgánicos) y transmutar las individualidades. Al ser ello así, diré que la "obra" debe estar ya sea en el animal, ya sea en la planta; y prueba de ello es que ambos (seres) están constituidos por la naturaleza a base de la nutrición, que sirve para sustentarlos y alcanzar su pleno desarrollo. El vegetal no posee la tenuidad ni la fuerza que existen en el animal, y, por esta razón, los sabios[21] raramente lo emplean. El animal marca el tercero y último grado de la transformación: el mineral puede convertirse en vegetal, el vegetal, en animal,[22] mas el animal no puede transformarse en nada que sea más sutil que él. (Si se transforma), es para retornar a un estado más craso. Por lo demás, nada existe en el universo al que el espíritu viviente pudiera ligarse, a menos que sea un ser animado, pues el espíritu (el alma) es lo más sutil que hay en el universo, y no se vincula con el animal sino por su analogía a ella. El alma de las plantas es minúscula, encierra, sin embargo, un cierto grado de espesor y densidad; permanece allí inmersa y escondida, debido a su naturaleza espesa y a la densidad del cuerpo de la planta. La planta no podría moverse a causa de su propio espesor y el de su alma. El alma que se mueve es mucho más tenue que el alma inmóvil (escondida en la planta), porque la facultad de moverse supone tomar el alimento, cambiar de sitio y respirar. En cambio el alma escondida no posee más que la aptitud de nutrirse. Esta alma, comparada con el alma viviente, es como la tierra en comparación con el agua; lo mismo resulta de la planta comparada con el animal. Por lo tanto, la "obra" que se halla en el animal es la más elevada, la más realzada, la más fácil y la más dócil de to-

das. De ahí que el hombre inteligente al saber esto experimenta en lo que es accesible al trato, y deja a un lado lo que sospecha ser refractario.

«Ten presente que los filósofos consideran al (reino) animal formado de (dos) divisiones, de las cuales una comprende las "madres", es decir, las naturalezas, y la otra se compone de la "prole", es decir, la novedad (cosas producidas). Esto es, además, comprensible, de elemental inteligencia. Habiendo dividido igualmente los elementos y la "descendencia" en (dos) divisiones, de las cuales una comprende los "vivientes" y la otra los "muertos", estimaron como activo y viviente a todo lo que puede moverse, y como pasivo y muerto a todo lo inmóvil. Para ellos, esta división se extiende a todas las cosas: a los cuerpos, a las individualidades y a las sustancias minerales.[23] Han llamado "viviente" a todas las cosas que se funden al fuego, se disipan y se inflaman; a las cosas que no poseen estas propiedades, han dado el nombre de "muertas". Por lo que se refiere al (reino) animal y al (reino) vegetal, han denominado "viviente" a lo que puede disolverse en cuatro naturalezas, y "muerto" a lo indisoluble. Habiendo en seguida examinado todas las divisiones (de las cosas) vivientes, a fin de descubrir lo que mejor convendría a este arte y que se disolvería en cuatro elementos (lit. "separaciones") visibles, hallaron que era la piedra (filosofal) del (reino) animal. Entonces intentaron determinar la especie, y lograron conocer esa piedra debidamente y la emplearon de manera que puso en claro lo que buscaban. A veces se obtienen iguales resultados de los minerales y los vegetales, previa reunión y mezcla de las sustancias para efectuar la disolución. Entre las plantas, hay algunas que sólo se disuelven en parte de esos productos (y), por ejemplo (no proporcionan más que) la sosa. En cuanto a los minerales, éstos encierran cuerpos, almas y espíritus los cuales, al ser mezclados y tratados (convenientemente), suministran una (cosa) que implica influencia. Hemos ensayado

en todo eso, y hemos encontrado que el (reino) animal era el más elevado, el más resaltado, el más fácil y el más cómodo para manejar. Debes saber todavía cuál es la piedra que existe en el animal y de qué modo existe. Ya te he indicado que, de toda la “descendencia” (v. p. anterior), el animal tiene el rango más elevado, y que la constitución de éste es la más tenue de todas. Igualmente es el caso de la planta comparada con la tierra; es más tenue, porque está formada de la sustancia más nítida de la propia tierra y de su parte más sutil. Por eso debe necesariamente poseer las cualidades de sutileza y tenuidad. La piedra animal tiene asimismo, respecto de la planta, la categoría que ésta ocupa respecto de la tierra. En resumen, no hay nada (proveniente) del animal, excepto la piedra, que pudiera disolverse en cuatro naturalezas. Has de comprender bien lo que acabo de decir, pues apenas escapa al individuo de una ignorancia manifiesta entenderlo. Te he expuesto en qué esta piedra consiste, te he indicado su especie, y ahora te explicaré las diversas maneras de tratarla, a fin de llevar a cabo, si a Dios le place, lo que nos habíamos impuesto en cuanto a equidad.

«He aquí cómo ello se efectúa, con la bendición del Altísimo: Toma la noble piedra, métela en la retorta y el alambique;[24] separa de ella las cuatro naturalezas, que son el agua, el aire, la tierra y el fuego, es decir, el cuerpo, el alma, el espíritu y la tintura. Al separar el agua de la tierra y el aire del fuego, alza cada uno de estos (elementos) en su respectivo recipiente, y toma lo precipitado al fondo del recipiente, o sea, el sedimento. Lava este sedimento en un fuego ardiente hasta que desaparezcan su negrura, su solidez y bastedad; al blanquearlo, dale una blancura firme; echa a volar fuera de él los residuos de humedad aprisionados allí; entonces se vuelve una agua blanca, nítida, sin sombra alguna ni materias opuestas. En seguida ocúpate de la primera parte de las naturalezas que se va subiendo; purifícala también quitándole su oscuridad y la oposición mutua; somét-

la a lavados repetidos y a las sublimaciones, hasta que se vuelva sutil, tenue y pura. Una vez que hayas hecho eso, Dios te habrá abierto la puerta, y entonces empiezas por la combinación, que es el eje de la operación. La combinación no se efectúa sino mediante el maridaje y la trituración: maridar es mezclar lo tenue con lo tosco; triturar es trasegar y desmenuzar. (Trabaja) hasta que las partes estén bien amalgamadas y formen una sola cosa, homogénea e incorruptible, análoga a la mescolanza (hecha con) el agua. En tal caso lo basto tendrá la fuerza de asir a lo tenue; el alma estará bastante fuerte para afrontar al fuego y resistirle, y el espíritu podrá sumergirse en el cuerpo y penetrarlo por todas partes. Esto sólo tiene lugar después de la combinación, porque el cuerpo soluble al ser enlazado con el alma, todas sus partes se mezclan con ella, y unas penetran en las otras debido a su mutua correspondencia formando así una y misma cosa. De ahí resulta que el alma debe necesariamente experimentar los mismos accidentes que el cuerpo, es decir, la piedad, la corrupción, la duración y la firmeza. Otro tanto ocurre con el espíritu al mezclarse con ambos: cuando se introduce en ellos, por el efecto de la manipulación, sus partes se amalgaman con las de aquellos dos, esto es, del alma y el cuerpo, y forma con ellos una sola cosa; una cosa homogénea y análoga a "la parte que constituye un todo" cuyas naturalezas perfectamente sanas y cuyas fracciones concordantes. Si se hace encontrar este compuesto con el cuerpo soluble, y se le somete a la acción del fuego hasta que aparezca en su superficie la humedad que encierra, dicho compuesto se fundirá en el cuerpo soluble, pues la humedad es inflamable por su naturaleza y permite al fuego cebarse en ella. Mas, en este caso, la mezcla del agua impide al fuego unirse con el espíritu. En efecto, el fuego no se une con la grasa en tanto no sea pura. El agua tiene igualmente por carácter huir del fuego; por otra parte, cuando el fuego insiste con la intención de volatizarla, el cuerpo seco que ella encierra en su

interior, y que está mezclado con ella, impide la volatilización. Por tanto, el cuerpo sirve para fijar el agua; el agua da la persistencia a la grasa, la grasa solidifica a la tintura; ésta es la causa que hace aparecer el color y manifiesta la Índole grasosa que se encuentra en las cosas oscuras, carentes de toda luz y no contienen ninguna vida. Tal es el cuerpo en su estado perfecto, y así ha de hacerse la "obra".

«En cuanto a aquella cosa llamada "huevo" por los filósofos y acerca de la cual tú me has preguntado, te aclaro que, para ellos, ese término no designa el huevo de la gallina. Has de saber también que ellos no la han denominado así sin motivo, sino porque le han encontrado semejanza (con aquella cosa). Un día, hallándome a solas con Maslama, le dirigí esa misma pregunta: "¡Oh, digno sabio! —le dije—, ¿por qué los filósofos dan al compuesto (extraído) del animal el nombre de 'huevo'? ¿Es por una simple fantasía o por alguna razón?". "Más bien por una razón muy profunda" —me respondió—. ¡Oh, docto sabio! —agregué — ¿qué útil indicio para nuestro arte, qué ventaja han creído encontrar en ello para decidirse a comparar esa composición con un huevo y darle "tal nombre"?: "Más bien es a causa de la semejanza que existe entre esas 'dos cosas y de su afinidad en composición'". Reflexionad en ello y descubriréis "la razón". Así concluyó nuestro maestro. Yo permanecí ante él cavilando sobre la solución del problema, pero sin dar con ella. Al verme absorto en mi pensamiento y con el espíritu todo preocupado, el maestro me tomó del brazo y, sacudiéndome suavemente, dijo: "¡Mi estimado Abu Bakr! eso es debido a la relación 'que existe entre esas dos cosas, en lo que respecta al grado del color (que ambas adquieren) cuando sus naturalezas constitutivas se mezclan y se combinan'". Estas palabras bastaron para disipar la tiniebla que cubría mi mente, para iluminar mi espíritu y dar a mi intelecto la fuerza de comprenderlo todo. Habiéndome despedido de nuestro sabio, regresé a mi casa pleno de agrade-

cimiento a Dios y al instante tracé una figura geométrica que debía servir para demostrar la exactitud de lo que Maslama había dicho. Dicha figura, te envío incluida en esta carta.[25] Un ejemplo de ello. Cuando un compuesto de esta especie es completo y perfecto, la relación de la naturaleza aérea que contiene es igual a la naturaleza aérea del huevo, asimismo es la naturaleza ígnea del propio compuesto con la naturaleza del huevo. Igual es el caso de las naturalezas térrea y ácuea. De suerte que, dos cosas que tienen en común tales relaciones han de ser semejantes. Así, representemos, por ejemplo, la superficie del huevo por las letras «h», «z», «u» y «hé», y admitamos, hipotéticamente, que la naturaleza más débil del compuesto sea la sequedad; añadamos a ella la misma porción de la naturaleza de la humedad, y tratémoslas de tal modo que la naturaleza de la sequedad haga desaparecer a la de la humedad y apoderarse de la fuerza que ésta poseía. Esta descripción puede antojarse enigmática, mas el sentido no podría escaparte. Pues bien, agrega a ambas, en conjunto, dos veces otro tanto de alma, es decir, de agua, y tendrás así seis (porciones) iguales. Después de haber elaborado (convenientemente) todo eso, añádele una porción de aire, es decir, de espíritu, para formar otras tres porciones, y tendrás entonces nueve porciones iguales, compuestas de sequedad en potencia. Debajo de cada dos lados de este compuesto (traduzco literalmente), cuya naturaleza rodea la superficie del compuesto, coloca dos naturalezas: pon en primer lugar los dos lados que rodean esa superficie, y que son la naturaleza del agua y la del aire; dichos lados «a», «h», «d»; la superficie está (marcada) «a», «b», «dj», «d»; luego haz lo mismo con los dos lados que rodean la superficie del huevo y que son el agua y el aire, lados (que designaremos con las letras) «h», «z», «u», «h». Ahora debo decirte que la superficie «a», «b», «dj», «d» es similar a la superficie «h», «z», «u» «h» (que representa) a la naturaleza aérea, llamada «espíritu». La misma

(proporción existe) en orden al (lado) «b», «dj» de la superficie del compuesto. Los filósofos no dan jamás a una cosa el nombre de otra cosa, a menos que haya semejanza entre ellas.

«Por lo que respecta a los términos (técnicos) cuya explicación me habías pedido, pues "la tierra santa" (por ejemplo), es un "coágulo" de naturalezas superiores e inferiores. El "cobre" es (la sustancia) de que se ha expulsado la negrura y que ha sido desmenuzada al punto de reducirla a polvo. Enrojecida luego con vitriolo, se convierte en cobre. La "magnisia" (magnesia) es la piedra de los adeptos en la cual las almas se consolidan y que proviene de la naturaleza superior, en la que las almas han estado aprisionadas a fin de someterlas al fuego (lit. "a fin de que el fuego se oponga a ellas"). El "fárfara" (¿púrpura?) es un color rojo fuerte, producido por (operación de) la naturaleza plástica. El "plomo" es una piedra dotada de tres potencias (o virtudes) que difieren en cuanto a su individualidad, pero se asemejan y son de la misma especie. La una es una potencia física, ígnea y pura; es (la potencia) activa; la segunda es espiritual, movible y sensitiva, pero (de una naturaleza) más basta que la primera, y su centro es inferior al de ésta. La tercera potencia es terrestre, áspera y compacta, y se deja reflejar hacia el centro de la Tierra, debido a su pesantez; es la potencia que ase a la vez a las otras potencias, la física y la espiritual, y las circunda. En cuanto a los demás (de estos términos), lo han inventado y formado con el objeto de despistar a los ignorantes; empero quien conozca los proemios (del arte) puede prescindir de los otros (datos). He ahí, pues, la explicación de todo lo que tú me habías preguntado, y espero que con la asistencia de Dios alcanzarás la realización de todos tus anhelos. Salud».

Aquí termina el discurso de Ibn Beshrun, uno de los discípulos más distinguidos de Maslama-el-Madjrití, sabio que floreciera en el siglo III y el siguiente.[26] Maslama era el maestro por excelencia en las ciencias de la alquimia, de la «simia» (magia

natural) y de la magia (sobrenatural). Nuestro lector acaba de ver hasta qué punto los adeptos desvían las palabras de su significación primitiva cuando hablan de su arte; se valen de logogrifos y enigmas que casi es imposible explicarlos o entenderlos. Esto basta para demostrar que la alquimia no es una de esas artes que se practican por medio de procedimientos naturales (lit. «no es un arte natural»). La opinión que debe adoptarse a este respecto, y que está fundada sobre la verdad y apoyada por los hechos, es que la alquimia es uno de esos géneros de influencia que los espíritus psíquicos ejercen sobre el mundo natural, ya sea por una especie de un don divino, si los espíritus son virtuosos, ya sea por una especie de magia, si los espíritus son perversos y malos. En cuanto al don divino, es de fácil reconocimiento; referente a la magia (ya habíamos dicho), en el pasaje donde hemos demostrado la realidad,[27] que el mago transforma los seres materiales por medio de una potencia mágica que él posee, y que, según los adeptos, no podría, sin embargo, prescindirse de un sujeto (lit. «de una materia») sobre el cual su acción mágica debe ejercerse. Así, por ejemplo, crear ciertos animales con la materia de la tierra, o con cabellos, o con plantas; y en una palabra, puede crearlos de otra materia que la predestinada al efecto. Tal como hicieron los hechiceros de Faraón con sus cuerdas y sus báculos (que convirtieron en serpientes), y lo que hacen todavía —según se cuenta—, los negros y los hindúes, que habitan el extremo sur, asimismo los turcos, que viven en la región septentrional. Se refiere que estas gentes hacen descender la lluvia mediante la magia, y operan aun otros prodigios. Ahora bien, puesto que la alquimia es el arte de crear el oro con una materia extraña a la destinada propiamente para la formación de este metal, debemos considerarla como una especie de magia. Los sabios más destacados que han tratado el tema, como Djabir, por ejemplo, y Maslama, así como sus predecesores de entre los eruditos de otras naciones,

lo han enfocado desde ese punto de vista, y he aquí por qué se expresan en enigmas: La verdad es que ellos temían la reprobación con que las diversas religiones han combatido la magia en todas sus ramas. Y no fue con el fin de reservarse exclusivamente el conocimiento relativo que adoptaron ese uso, como suponen algunas personas que no han tomado la pena de ahondar el asunto. Ved lo que ha hecho Maslama: intituló su tratado de alquimia *Rutbat-el-Hakim* (la posición del sabio), y dio a su obra sobre la magia y los talismanes el rubro *Gayat-el-Hakim* (la meta del sabio), indicando así que la *Gaya* era de un alcance más general, y que la *Rutba* tenía una trascendencia restringida. En efecto, la palabra «gaya» (meta, fin, término) indica una idea de elevación que el vocablo «rutba» (posición, categoría, condición) no comporta. Por lo demás, los problemas discutidos en el *Rutba* son idénticos, en su tema, a una parte de los que se desarrollan en el *Gaya,* o bien tienen una gran analogía con ellos. La manera como el autor se expresa en ambos tratados, al discurrir sobre estas dos ramas de ciencias, suministra aún una prueba evidente de lo que acabamos de aducir. Expondremos más adelante el error de los que pretenden que los medios de que se sirve en la alquimia son enteramente naturales.[28] ¡Y Dios es sapientísimo y omnisciente!

Capítulo XXIV

LA FILOSOFÍA ES UNA CIENCIA VANA EN SÍ MISMA Y NOCIVA EN SU APLICACIÓN

Este capítulo y los siguientes merecen especial atención, porque las ciencias (de que en ellos trataremos) son de los accidentes propios de la civilización, y florecen frecuentemente en casi todas las (grandes) ciudades, donde perjudican mucho a la religión, hecho que nos obliga a develar el verdadero carácter de la filosofía y analizar paladinamente el criterio que debemos tener acerca de ella.

(Cumplamos ese deber), ya que hombres de una elevada inteligencia han sostenido que, mediante la especulación y la deducción intelectual, podría llegarse a la percepción tanto del ser sensible como de aquel al que los sentidos no pueden alcanzar, y que se podría también conocer la esencia real del ser, las circunstancias que se enlazan a él, y sus causas, tanto directas como indirectas. Han declarado asimismo que los dogmas de la fe, al pertenecer al número de las cosas que se comprenden dentro del dominio de la inteligencia, pueden ser instituidos por medio de la razón, sin que haya recurso a la fe (lit. «a la audición»).

Tales son los hombres que se designan con el vocablo «falásifa», plural de «failasuf», término que pertenece a la lengua griega y significa «amante de la sabiduría». Habiéndose aplicado a examinar esta materia, dedicáronle toda su atención, con la esperanza de alcanzar la finalidad que tal estudio parecía ofrecerles, y establecieron un sistema de reglas que debía servir

para guiar a la inteligencia en sus especulaciones, mientras procuraba distinguir lo verdadero de lo falso. A este sistema diéronle el nombre de la «lógica».

Su doctrina vino a concluir en esto: la especulación, mediante la cual se llega a distinguir lo verdadero de lo falso, se ejerce por el entendimiento, mientras que opera sobre las ideas derivadas de seres individuales. Mediante la abstracción, deduce en primer lugar de esos individuos ciertas «formas» que se adaptan a todos, tal como un sello se adapta a todas las impresiones que haya dejado sobre la arcilla y/o la cera. Estas formas desprendidas se llaman «primeros inteligibles». Luego se abordan estos (inteligibles, o) ideas universales, y, si tienen algunas cosas en común con otras ideas (generales), de las que difieren sin embargo al punto que el entendimiento pudiera advertirlo, se abstraen de estas dos clases las ideas que les son comunes; en seguida se opera sobre éstas, en el caso que tuvieren alguna cosa en común con otro orden de ideas, y así se continúa la abstracción hasta alcanzar las ideas simples y universales, aplicables a todas las ideas, a todos los individuos, y allí concluye la abstracción. Estas últimas ideas son lo que se llama las «especies superiores». Todas las ideas abstractas, no perceptibles por los sentidos, se designan con el término «segundos inteligibles», en tanto se combinan unas con las otras, para conducir a la adquisición de los conocimientos. Cuando la facultad reflexiva enfoca a esas inteligencias abstractas y pretende obtener de ellas la forma (o idea) verdadera del ser, el entendimiento debe necesariamente combinar algunas de esas ideas con otras, o bien separarlas. En tal caso se sirve de un modo de demostración suministrado por la razón y cierto en sus resultados, a efecto de lograr una forma del ser verídica y concordante (con la realidad). Mas, para alcanzar ese objetivo, debe guiarse por un buen sistema de reglas, tal como dejamos apuntado.

Según aquellos filósofos, la formación de juicios o proposiciones afirmativas, es decir, la combinación (de ideas), prevalece, a la postre, sobre la formación de conceptos, igual que éstos habían prevalecido, al principio, sobre la formación de los juicios, y se había dado mayor conocimientos (al alma). «Porque —dicen— el acto de formar los conceptos de una manera cabal es la finalidad a que la percepción debe aspirar; mas, para llegar a ello, es necesario valerse de la facultad que forma los juicios; y, lo que vos oís (o leéis) en las obras de los lógicos, de que la operación conceptiva ha tenido lugar con antelación y que la de juzgar es una consecuencia de aquélla, eso indica solamente que el hecho parece ser así, y no significa que sea un hecho comprobado». Tal es la doctrina de su gran maestro, Aristóteles.

Sostienen también que la felicidad (suprema) consiste en obtener la percepción de todos los seres, tanto los que son objeto de los sentidos como los que están más allá del alcance de los sentidos, y que ello se logre mediante la especulación y las demostraciones ya mencionadas.

Hagamos una somera referencia acerca de lo que les proporciona la percepción del ser, en que ésta concluye, y lo que sirve de base a las diversas ramificaciones (de la doctrina) que han procedido de conclusiones suministradas por sus especulaciones. Un juicio fundado en la vista misma (de los cuerpos materiales) y el testimonio de los sentidos les mostró la existencia de los cuerpos materiales (lit. «del cuerpo inferior»); su facultad perceptiva ascendió luego un poco, y les hizo reconocer que la existencia del alma está demostrada por dos facultades que se hallan en los animales: la de moverse y la de percibir por medio de los sentidos. La potencia de la inteligencia les hizo en seguida distinguir las facultades del alma, y allí, su percepción cesó de actuar. Después formaron, respecto al cuerpo elevado y celeste (es decir, inmaterial), el propio juicio que ya habían conce-

bido acerca de la esencia humana (la naturaleza humana). Según crean, la esfera (celeste), así como el hombre, debe poseer una alma y una inteligencia. Luego llevaron eso (es decir, el número de las esferas) a diez, el de las primeras unidades, de las cuales nueve (según ellos), al tener su esencia distinta, formaban una compañía, y una sola, o sea, la décima, se mantenía aislada. Conforme a su parecer, la felicidad que la percepción del ser hace experimentar resulta de esta dirección dada al dictamen, de la corrección del alma y de su ennoblecimiento por la adquisición de bellas cualidades. Ello —dicen— es posible para el hombre; aun cuando no hubiere recibido una ley revelada que le orientara a distinguir las buenas acciones de las malas, lo conseguiría por la potencia de su intelecto, por sus especulaciones y la consecuencia de una disposición natural que le inclina a los actos loables y a abstenerse de lo reprensible. El alma, al lograr tal estado, experimenta un goce y un placer intensos; el desconocer esta especie de felicidad supone para ella un infortunio eterno: he ahí en qué consiste —para ellos— la dicha y las penas de la otra vida. Pasemos por alto otras opiniones absurdas que profesan sobre el particular y que sus disertaciones han divulgado bastante.

Su gran maestro en estas doctrinas, el que expuso los diversos problemas relativos, el que reunió los principios en un cuerpo de obra y puso por escrito sus demostraciones, fue, según hemos sabido, en estas ya bien avanzadas épocas, el macedonio Aristóteles, discípulo de Platón, preceptor de Alejandro, y nativo de un país griego denominado la «Macedonia». Es llamado «el primer maestro» por excelencia, porque fue el primero que enseñó la Lógica, pues nadie antes que él había reducido este arte a sistema; fue él quien dispuso sus reglas en un orden conveniente, quien examinó todos sus problemas y tratólos de una manera cabal. En la redacción de dicho sistema de reglas desplegó un gran talento que más le hubiera valido si lo hubiese

protegido (al propio sistema) contra el designio de esos filósofos referente a la metafísica.

Más tarde hubo, entre los musulmanes, algunos que acogieron esas doctrinas y siguieron las opiniones de Aristóteles, paso por paso, con pocas excepciones. Tal aconteció, debido a que los califas abbasidas ya habían hecho traducir del griego al árabe los libros de aquellos antiguos filósofos, y que muchas personas pertenecientes a nuestra religión se habían impuesto de ellos. Entre los aficionados a las (nuevas) ciencias, hubo quienes adoptaron esas opiniones, porque Dios había permitido su extravío. Empezaron por defender a aquellas novedades que habían aprendido; luego tuvieron entre sí discusiones acerca de las secuelas a las que dichas doctrinas daban origen. Entre los más notables de estos filósofos, destacábanse Abu Nasr-el-Farabí, que floreciera en el siglo IV,[1] en tiempo de Saif-ed-Daula,[2] y Abu Alí Ibn Sina (Avicena) que viviera en el siglo V,[3] en la época en que los Bouides reinaban en Isfahán.

Ahora sabed que las opiniones enunciadas por los filósofos son falsas bajo todos los aspectos: el hecho de haber atribuido (la existencia de) todos los seres a la primera inteligencia, sin juzgar necesario remontarse hasta el Ser absoluto, muestra su cortedad (en el campo de la especulación) porque más allá de esta inteligencia se hallan diversos órdenes de seres creados por Dios, pues el Universo es demasiado extenso para ser abarcado por la mente humana, «y Dios creará cuanto ignoráis». (Corán, sura XVI, 8). Al limitarse a afirmar la existencia de la (primera) inteligencia, sin preocuparse de lo que se halla más allá, proceden como esos físicos que, contentándose con afirmar la existencia del cuerpo sin inquietarse por el alma y la inteligencia (del hombre), creen que más allá del cuerpo nada existe en la providencia del Creador.

Las demostraciones que emplean para justificar sus asertos respecto a los seres, y que sopesan en la balanza de la lógica y

someten a las reglas de este arte son exiguas, e insuficientes para el objeto al que se destinan. La parte de su doctrina que se refiere a los seres corporales y que ellos llaman la «ciencia natural» (la física) ofrece la misma deficiencia, porque no hay nada evidente en la conformidad que pretenden hallar entre los resultados intelectuales a que sus definiciones y razonamientos les han conducido y lo que es externo (lo objetivo). En efecto, esos resultados son juicios universales del entendimiento, en tanto los seres externos son particulares por su materia (su naturaleza), pues quizá en la materia se halle alguna cosa que impida la conformidad de lo inteligible universal con lo externo particular. Excepto, sin embargo, los casos en que esa conformidad tuviere para ello el testimonio de los sentidos, mas aquí la prueba no es suministrada por la razón, sino más bien por la observación. ¿Dónde está pues la evidencia que ellos sostienen hallar en el razonamiento? A veces el entendimiento se sirve también de los primeros inteligibles al encontrar con los (seres) particulares una conformidad imaginaria, y no emplea los segundos inteligibles obtenidos por la abstracción del segundo grado. En tal caso, el juicio (formado por el entendimiento) es verídico y equivale a una sensación, porque los primeros inteligibles son más concordantes con lo externo debido a la reciprocidad mutua. Así pues, podría admitirse lo que los filósofos dicen acerca del punto, pero no debemos ocuparnos de tales materias, porque se incluyen en la categoría de las cosas cuyo examen nos es prohibido por esta máxima: «El verdadero creyente debe inhibirse de lo que no le incumbe». En efecto, las cuestiones naturales no tienen para nosotros ninguna importancia, desde el punto de vista de la religión ni desde el punto de la subsistencia. Por tanto, es un deber para nosotros desatenderlas.

Pasemos a sus juicios concernientes a los seres que se hallan fuera del alcance de los sentidos, o sea, los seres espirituales,

cuyo estudio constituye la «ciencia divina», o la metafísica. A este respecto advertiremos que la esencia de esos seres nos es absolutamente desconocida, la comprensión no podría alcanzarla y el raciocinio es incapaz de hacernos conocerla. Prueba de ello es que la abstracción aplicada a los seres externos particulares con el fin de obtener los inteligibles (universales) no es posible sino en cuanto a seres cuya percepción pueda obtenerse por medio de los sentidos, y, en este caso, dicha abstracción suministra los universales, pero, en lo que concierne a las esencias espirituales, somos incapaces de lograr las percepciones que nos proporcionarían, por la abstracción, otras quididades, ya que nuestros sentidos forman un velo que se interpone entre nosotros y esas esencias. De tal suerte, no podemos utilizar el raciocinio en esta particularidad, y no poseemos ningún medio que nos permitiera afirmar su existencia. Exceptuando únicamente lo que sentimos dentro de nosotros mismos relativo al alma humana y al carácter de sus percepciones, especialmente en los sueños que acontecen a todo individuo. Lo que está más allá, como la naturaleza del alma y sus atributos, es una materia tan profunda, que no hay modo alguno de tomar conocimiento de ella.

Los filósofos más autorizados han reconocido esta verdad, puesto que han declarado que lo inmaterial no podría ser objeto del razonamiento, por cuanto que es una regla que las premisas de un razonamiento (o silogismo) deben ser esencialmente verídicas (lit. «esenciales»). Platón, el más grande de todos, ha dicho que no se puede saber nada de cierto acerca de «las cosas divinas» (de los seres metafísicos), y que no se puede hablar de ello sino a partir de verosimilitudes y probabilidades, es decir, a partir de hipótesis. Ahora bien, puesto que no conseguiremos formar una hipótesis sino al cabo de esfuerzos y trabajos, y que la hipótesis que parezca más probable nos bastaría, ¿de qué utilidad pueden ser esas ciencias (metafísicas) y su estu-

dio? Por lo demás, nosotros procuramos primordialmente obtener la certeza en lo que se refiere a los seres que se hallan más allá de los sentidos, (certeza) cuyo logro, según los mismos filósofos) debe ser el objetivo hacia el cual se dirija la reflexión.

Su opinión de que la felicidad suprema estriba en la percepción del ser tal cual es realmente, y que dicha percepción se opera mediante el razonamiento, es falsa y debe ser rechazada. Expliquémoslo. El hombre se compone de dos partes, la una, corporal, y la otra espiritual, que se mezcla con la primera. Cada una de estas partes posee medios de percepción que le son propios, pero la que recoge esas dos clases de percepciones es una sola, la parte espiritual. Recibe a veces percepciones espirituales y otras veces percepciones corporales, obteniendo las primeras por su propia esencia y sin intermediario, y las segundas por medio de los instrumentos del cuerpo, esto es, el cerebro y los sentidos. Todo ser capaz de percepción experimenta placer en el acto de percibir. El niño, por ejemplo, a quien llegan las primeras percepciones corporales, siente un marcado gusto al ver la luz y al oír las voces. El gozo que el alma experimenta al recoger las percepciones mediante su propia esencia y sin intermediario es, indudablemente, el más intenso y deleitoso de todos. Por eso, cuando el alma espiritual recibe una percepción por medio de esa facultad perceptiva que existe en su esencia y que actúa sin intermediario, siente una satisfacción y un placer indecibles; mas este género de percepción no puede operarse ni por medio de la especulación ni mediante la ciencia. Para ejercerlo, se precisa que el velo de los sentidos esté descorrido y que las percepciones corporales desaparezcan enteramente.

Los sufistas procuran frecuentemente esas impresiones a fin de disfrutar el gusto concomitante, y, para tal efecto, se someten a ejercicios austeros con el objeto de debilitar las facultades del cuerpo y anular las percepciones que le son propias. Aun

intentan suprimir en el cerebro la facultad de la reflexión, a fin de que el alma se encuentre en condición de recoger, por medio de su esencia, las percepciones que le son particulares, cosa que le acontece cuando se vea libre de las percepciones corporales que vienen a mezclarse con las suyas y le impiden obrar. De esta manera, alcanzan experimentar un júbilo y un gozo indescriptibles. Aun cuando admitiéramos la veracidad de lo que aquéllos dicen al respecto, no podríamos menos de declarar que los (medios de que se sirven) son insuficientes.

«Las pruebas y demostraciones racionales bastan —dicen los filósofos— para proporcionar al alma ese género de percepciones y el placer correspondiente». Esto es completamente falso, como acabamos de ver: todo lo que es demostración y prueba hace parte de las percepciones corporales, puesto que ello deriva de las facultades cerebrales, tales como la imaginación, la reflexión y la memoria; así pues, lo primero por hacer, cuando se quiere obtener la facultad de percibir (los seres del mundo espiritual), es aniquilar las potencias del cerebro, porque se oponen a dicha facultad y le ocasionan menoscabo.

Vemos a los más hábiles de ellos aplicados al estudio de ciertos libros, como «Kitab-ash-Shifa», «Al-Ishara», «An-Nadja»[4] y los tratados en los cuales Ibn Roshd (Averroes) ha resumido «AnNass»[5] (u *Órganon*) de Aristóteles. Se ocupan de hojearlos y de penetrarse a fondo de las demostraciones que contienen, con la esperanza de encontrar aquella porción de felicidad (suprema que se les había prometido), mas ni siquiera sospechan de que con ese proceder suyo multiplican los obstáculos que se oponen a su progreso. En su empeño tal, están confiados en una frase que se atribuye a Aristóteles, o a Al-Farabí, o a Ibn Sina (Avicena), y que reza así: «Aquel que logra percibir la inteligencia activa, y ponerse en contacto con ella en esta vida, obtendrá la porción de esa felicidad». Para ellos el término «inteligencia activa» significa la primera clase de los seres espiritua-

les, que se deja percibir al descorrer el velo de los sentidos, y establecen en principio que el contacto con esta inteligencia se opera mediante una facultad perceptiva que se adquiere por el estudio. El lector ya habrá advertido la debilidad de esta doctrina. Por lo demás, Aristóteles y sus discípulos han querido decir, con estas palabras «contacto y percepción», la percepción que el alma ejerce por medio de su propia esencia y sin intermediario, cosa que no puede efectuarse sino después de descorrer el velo de los sentidos.

Exponen que el goce producido por esta especie de percepción es la positiva felicidad (suprema) que ha sido prometida (a los hombres), pero es otra doctrina más quimérica todavía. Sabemos, por los principios establecidos por ellos mismos, que más allá de la acción sensitiva se halla otro género de percepción perteneciente al alma y ejercido por ella sin ningún intermediario; sabemos igualmente que esta percepción proporciona al alma un intenso deleite; mas no nos indica que eso sea la felicidad que debe experimentarse en la otra vida. Sin embargo no negamos que tal percepción sea uno de los goces que significa la felicidad.

«La felicidad —agregan— consiste en la percepción de los seres (espirituales) y verlos tal como son». Concepto totalmente insostenible. Ya habíamos hecho notar, señalando los errores y omisiones a que la doctrina de la «identidad»[6] ha dado lugar, cuán falso es el principio de que lo que existe se circunscribe, para cada ser capaz de percepción, a sólo sus propias percepciones. «Lo que existe, decíamos, es demasiado vasto para ser abarcado (por nuestro entendimiento); el hombre no podría ceñir en su totalidad ni a los seres espirituales ni a los seres corporales».

Resulta de todas las opiniones mencionadas aquí como provenientes de los filósofos que la parte espiritual (del hombre), al separarse de las facultades corporales, ejerce un género de per-

cepción propio de ella y aplicable a cierta clase de perceptibles, es decir, a seres de los cuales el hombre puede adquirir conocimiento. Empero dicha parte es incapaz de conocer todo y de abarcar su totalidad, porque el número de los seres es ilimitado. La sensación de placer que esta percepción puede proporcionar es análoga a la que el niño, en su primera edad, siente con las percepciones que recoge por la vía de los sentidos. ¿Cómo pues osan aseverar que el conocimiento de la totalidad de los seres nos sería asequible, y que la felicidad (eterna), que el Legislador (inspirado) nos ha prometido, sería entonces nuestra porción, aun cuando no nos hubiéramos esforzado para merecer esa gracia? Rechazamos con horror semejante declaración.

Dicen todavía que el hombre es autónomo para corregir su alma y depurarla, habituándose a las loables acciones y evitando lo vituperable. Esta proposición está fundada en el concepto de que el regocijo experimentado por el alma, al obtener las percepciones por medio de su propia esencia, es, en realidad, la dicha (suprema) que ha sido prometida a los hombres. «En efecto, dicen, los (pensamientos y los actos) abyectos impiden al alma llevar a cabo ese género de percepciones, viéndose sometida a la influencia de los hábitos contraídos por el cuerpo y a sus respectivos tintes». Respecto a esto, ya hemos hecho observar que la felicidad y la desventura (eternas) son temas que se hallan fuera del alcance de las facultades perceptivas tanto del cuerpo como del alma. Por lo tanto, esta corrección del alma, mediante la cual pretenden alcanzar el conocimiento de (la felicidad eterna) sólo sirve para proporcionar el placer que resulta de la percepción operada por el alma, percepción que se sigue del empleo de silogismos y leyes del razonamiento; mas en cuanto a esa felicidad que el Legislador nos ha prometido, bajo la condición de que acatáramos sus órdenes practicando las buenas obras y cultivando la ética, es una cuestión a la que las

facultades perceptivas de ninguna criatura dotada de percepción podrían alcanzar.

Su gran oráculo, Abu Alí Ibn Sina (Avicena), habiéndose percatado de esta verdad, insertó en su *Kitab-el-mabda wal-maad* (tratado del origen del alma y de su retorno a Dios) un pasaje cuyo sentido helo aquí: «El retorno del alma y todo lo que a ella se relaciona son de esas cosas que se llegan a conocer por medio de pruebas intelectuales y del razonamiento, porque están en una relación normal, bien observada, y se presentan en el mismo orden que las demás cosas naturales. Tenemos por tanto bastante amplitud para discutirlas con la ayuda del razonamiento. Por lo que respecta a la resurrección del cuerpo y lo que a él se relaciona, nada de todo esto se presta a la demostración por el simple raciocinio, debido a la falta de analogía en sus materias. Lo cual se encuentra expuesto en la verdadera ley mahometana, adonde hay que dirigirse si se quiere obtener esclarecimientos sobre el particular».

El lector ya ha visto claramente que esta ciencia no conduce al fin que los filósofos se han propuesto y en torno del cual revolotean inútilmente. Además, encierra principios contrarios a la ley divina y en oposición al sentido evidente de los textos sacros. La única utilidad que pudiera tener, según nuestro entender, es aguzar la mente para capacitarla a lograr, mediante pruebas y demostraciones, la facultad de razonar con exactitud y precisión. Tal sucede, porque el arte de la lógica impone la obligación de observar escrupulosamente las leyes que reglan la forma y la composición de los silogismos.

Se suele hacer un gran uso de los silogismos en las ciencias filosóficas, como la física, las matemáticas y la metafísica. De suerte que el estudiante que cultiva estas disciplinas llega, a fuerza de emplear frecuentemente la demostración y observar las leyes del razonamiento, a adquirir la facultad de exponer con nitidez y precisión los argumentos y las pruebas de que

quiera servirse. Dichos argumentos (fundados en la razón) si bien no bastan para la finalidad que los filósofos se han propuesto, pueden, sin embargo, considerarse como las reglas más seguras a observar en la discusión de cuestiones especulativas.

He ahí, en resumen, la utilidad de este arte. Añadamos que, por otra parte, nos hace conocer los sistemas de doctrina profesados entre los diversos pueblos del mundo y las opiniones de esos pueblos. Referente al mal que del mismo resulta, el lector ha de haberlo notado. Por ello recomendamos a quien quiera estudiar estas ciencias mantenerse siempre en guardia contra sus consecuencias nocivas, y no comprometerse en ellas antes de estar bien penetrado de las doctrinas contenidas en la ley divina y al corriente de lo que la exégesis coránica y la jurisprudencia ofrecen de certeza. Nadie debe aplicarse a ese estudio, antes de haberse profundizado en las ciencias religiosas. Infortunadamente pocos estudiantes de filosofía logran evitar los peligros precitados. En todo caso Dios, bondadosamente, guía a los hombres hacia la verdad, «y, jamás habríamos podido iluminarnos si Dios no nos hubiese encaminado». (Corán, sura VII, vers. 43).

Capítulo XXV

LA VANIDAD DE LA ASTROLOGÍA. ESTE ARTE ESTÁ FUNDADO SOBRE PRINCIPIOS INCONSISTENTES. LAS CONSECUENCIAS DEL MISMO SON PELIGROSAS

Los profesantes de este arte sostienen que, mediante el conocimiento de las virtudes (lit. «las fuerzas») de los astros y de sus influjos sobre los seres simples y los seres compuestos a que los elementos han dado nacimiento, se pueden saber con anticipación los acontecimientos futuros. Según este principio, las posiciones de las esferas y de los astros indicarían los sucesos de toda especie que deben ocurrir, tanto generales como particulares.

Los antiguos astrólogos pensaban que el conocimiento de las virtudes de los astros y de sus influjos se obtenía por la experiencia, cosa para cuyo logro no bastarían las más largas edades de todos los hombres juntos. En efecto, la experiencia es el fruto de observaciones varias veces repetidas con el fin de alcanzar una noción (cierta) o una hipótesis (probable), pues algunos astros requieren un periodo muy largo para realizar una revolución, y, para repetirla, se necesitaría una serie de siglos más dilatada que las edades reunidas de todos los hombres.

Otros astrólogos de débil inteligencia manifestaban que el conocimiento de las virtudes de los astros y de sus influjos se obtenía por una revelación divina. Concepto tan mal fundado, que nos evita la necesidad de refutarlo. Prueba evidente de su falacia nos ofrece el hecho de que, de todos los hombres, los

profetas eran los más alejados del ejercicio de las artes, y que jamás se ocuparon de predecir sucesos futuros, excepto los casos en que Dios les daba autorización. ¿Cómo pues esas gentes (los astrólogos) se atreven a pretender que conocen el futuro mediante algún arte y enseñar tal doctrina a sus discípulos?

Tolomeo y los astrólogos de los posteriores siglos creían que los indicios suministrados por los astros eran dentro del orden de la naturaleza, puesto que provenían de una mescolanza hecha entre los astros y los seres materiales.[1] «La acción de los dos grandes luminares —dice Tolomeo— y su influencia sobre los seres materiales son tan manifiestas, que nadie podría negarlas. Tal es, por ejemplo, la acción del sol, que ocasiona la variación de las estaciones, de las cuales cambia incluso las temperaturas, y opera la maduración de las frutas y los granos; igualmente es la acción ejercida por la luna sobre los seres de constitución húmeda y sobre el agua, la cocción de las materias sujetas a la corrupción y sobre el cohombro».[2] Agrega luego: «Después de los dos grandes luminares,[3] vienen los astros; y, referente a éstos, tenemos dos maneras de operar. En la primera, se aceptan francamente las doctrinas transmitidas al respecto por los grandes maestros en este arte; mas esa es una concesión de la cual el espíritu no está de ningún modo satisfecho. En la segunda, hay recurso a las conjeturas y la experiencia: se compara cada uno de estos astros con uno de los dos grandes luminares cuya naturaleza e influencia son evidentes y bien conocidas; en seguida se examina si la virtud y el temperamento de este astro aumentan cuando está en conjunción (con el sol), y se advierte así si el astro, por su naturaleza, concuerda (con el sol) o si disminuye su fuerza; de ahí se reconocen las (influencias) contrarias a las del (astro). Al descubrir de ese modo las virtudes de cada astro observado aisladamente, sabremos las virtudes de los astros en conjunto. Para llegar a esa conclusión, se les estudia cuando están en trino aspecto, en cuadratura, etc.

Los conocimientos que se obtienen de esa manera derivan (del) de las naturalezas de los (doce) signos comparadas con las del gran luminario. Es así como se alcanzan a conocer las virtudes de todos los astros. Su influjo sobre la atmósfera es una cosa evidente, asimismo la mescolanza de sus influjos con la atmósfera reacciona sobre todo lo que está más abajo en materia de seres que han tenido nacimiento. Las gotas de esperma y los gérmenes sacan de allí sus caracteres particulares que devienen "estados"[4] para los cuerpos a los que dan la formación, así como para las almas que se enlazan a esos cuerpos, los inundan y adquieren de ellos la plenitud de su existencia. Dichas gotas y gérmenes son también "estados" para todo lo accesorio a las almas y a los cuerpos, puesto que su carácter esencial reaparece en los seres a los que dan nacimiento». Después dice: «Esa es mi opinión personal, desde luego no la doy por cierta. (La influencia de los astros) no procede de un decreto divino», —el autor quiere decir de la «predestinación» (de Dios) —; «ella consiste únicamente en una de tantas influencias naturales que son las causas de los acontecimientos. El decreto divino es anterior a todas las cosas». Tal es, en resumen, la doctrina de Tolomeo y sus discípulos, que inserta en su *Tetrabiblos* y en otros escritos.

De lo que precede se ve cuán débiles son los principios en que se ha fundado este arte. En efecto, el conocimiento de un suceso futuro o la hipótesis que se forma acerca del mismo provienen del conocimiento de todo lo que puede influir sobre ese suceso, esto es: el agente, el paciente, la forma y la finalidad, así como se explicará en su sitio. Ahora bien, las virtudes de los astros, si hemos de atenernos a la declaración de los astrólogos, no son sino agentes, y la parte compuesta de los elementos es el paciente. Además, estas virtudes no todas son activas por sí mismas; hay otras que obran con ellas sobre la parte material. Tales son la virtud generatriz que pertenece al padre, y la espe-

cie que ya existe en la gota del esperma; tales son también las virtudes particulares que sirven para operar la distinción entre las diversas especies que pertenecen a un mismo género, y otras todavía. Ahora supongamos que las virtudes estelares hayan alcanzado toda su fuerza, pues no forman (en su conjunto) más que un solo agente entre todas las causas que obran sobre los acontecimientos, y cuyas virtudes e influencias nos son bien conocidas; luego se nos impone aún la obligación de tener recurso a las conjeturas y las intuiciones, y entonces concluiremos por formar una (simple) hipótesis relativa a la verificación del acontecimiento. Mas el poder de hacer conjeturas e intuiciones pertenece al que se entrega a las especulaciones, y sólo las halla en su facultad reflexiva, pues la conjetura y la intuición no pueden ser ni de las causas inmediatas ni de las causas secundarias de acontecimiento alguno. Estamos, por tanto, obligados a dejarlas de lado y retrocedemos desde la hipótesis hasta la duda. He ahí a lo que se llega, incluso conociendo de una manera precisa e inatacable las virtudes de los astros.

Añadamos que este conocimiento implica otro que se conexiona a él, el de los cálculos mediante los cuales se determina la marcha de los astros a fin de poder determinar sus diversas posiciones. Nada prueba que cada astro tenga una virtud particular; el procedimiento empleado por Tolomeo a efecto de reconocer las virtudes de los cinco astros, juzgando de estos astros por analogía con el sol, es bien frágil, puesto que la potencia del sol es de tal modo superior a las fuerzas (o virtudes) reunidas de todos los astros, que las domina completamente. No se percata casi nunca de que las virtudes de los astros reciban un aumento o sufran una disminución en el momento de las conjunciones. Tolomeo mismo lo confiesa. Todas estas consideraciones lesionan el criterio de que los astrólogos puedan hacemos conocer anticipadamente los acontecimientos que han de suceder en el mundo de los elementos. Por lo demás, los influjos

que los astros ejercen sobre los seres situados debajo de ellos es cosa enteramente imaginaria, puesto que, en el capítulo referente al «tauhid», hemos formalmente demostrado que Dios es el único agente. Los escolásticos (ortodoxos) sostienen al fundar sus argumentos sobre el principio del agente único, que la relación de causas a efectos es una quididad desconocida, lo cual es tan evidente que todo esclarecimiento seria inútil. Además, la razón del hombre es justamente sospechosa cuando juzga de las influencias que se manifiestan a sus ojos; por eso la relación (de efecto a causa) puede establecerse de otro modo que por la operación de las influencias cuya existencia se ha convenido reconocer. Inclusive se puede suponer que la potencia divina entrelaza las causas y los efectos, tal como ha enlazado entre sí a todos los seres, tanto del mundo superior como del mundo inferior.

Por otra parte, la ley revelada atribuye todos los acontecimientos a la potencia de Dios y repela las doctrinas contrarias. Las declaraciones hechas por los profetas encierran asimismo la condenación de la astrología y de la doctrina de las influencias planetarias; un examen seguido de los textos sacros bastaría para atestiguar ese hecho. El profeta ha dicho: «El sol y la luna no se eclipsan ni por la vida ni por la muerte de nadie». Ha dicho también: «Entre mis siervos, hay quienes creen en mí y hay otros que no creen; el que dice, "la lluvia que recibimos viene de la bondad de Dios y de su misericordia", cree en mí y no cree en los astros; mas el que dice, "La lluvia que recibimos viene de tal estrella", no cree en mí y cree en los astros». Esta Tradición es perfectamente auténtica.

El lector ya ha visto la vanidad de la astrología, vanidad demostrada por la revelación, por la debilidad de los principios de donde este arte deriva y por la propia razón. Además, es pernicioso a la sociedad por las creencias peligrosas que propaga entre el vulgo. Cuando, por azar, un juicio astrológico se

cumple, no se intenta verificar los principios que lo han motivado, y los ignorantes, cediendo a su admiración maniática, se imaginan, erróneamente, que todos los juicios suministrados por la astrología deben cumplirse puntualmente, lo cual les conduce a atribuir las cosas a otro origen que el Creador. Entre los malos efectos de la astrología debe señalarse todavía aquel que se produce con mucha frecuencia bajo diversas dinastías reinantes: induce a los hombres a esperar los sucesos que vendrán a interrumpir (el progreso del Estado) y tal espera alienta a los enemigos del reino y a los ambiciosos a cometer actos de violencia y lanzarse a la rebelión. De esto nosotros mismos hemos visto numerosos ejemplos.

La astrología es, pues, un arte cuyo ejercicio debería proscribirse en todos los pueblos del mundo, dado su acentuado perjuicio tanto a la religión como al Estado. Que no se nos objete que ello es un arte cuya existencia entre los hombres es natural, debido a la determinación de su facultad perceptiva y sus conocimientos adquiridos: el bien y el mal tienen también una existencia real y natural en el mundo, y no se dejan extirpar; pero el hombre está obligado a prestar una gran atesción a las causas del uno y del otro, puesto que debe empeñarse por lo que ocasiona el bien y por repeler las causas del mal. Esta es la obligación impuesta a todo hombre que conoce los peligros de este arte y el mal que puede producir.

Lo que hemos dicho bastaría para mostrar que nadie podría aprender a fondo la astrología ni adquirir la facultad de ejercerla, aun admitiendo que este arte tenga una existencia real. Aquel que se ocupa en estudiarla y cree dominarla enteramente se forja ilusiones, porque este estudio al estar prohibido por la ley, los hombres dejaron de reunirse para estudiar los libros y escritos que trataban de la materia, y se evitaron la pena de aprenderla. Por eso los pocos aficionados, o mejor dicho, en número casi ínfimo, no pueden leer las obras astrológicas sino

en el rincón más reservado de sus casas; porque están compelidos a ocultarse a las miradas del público y evadir la vigilancia de toda la comunidad.

Añádase a ello que la astrología se divide en numerosas ramas y ramificaciones de muy difícil comprensión. ¿Qué ventaja pues podría obtenerse de un estudio (rodeado de tantos obstáculos)? Vemos por otro lado la jurisprudencia cuyo beneficio abarca a nuestros menesteres espirituales y a nuestros intereses mundanos; las fuentes en donde se bebe el conocimiento de esta ciencia son de fácil acceso; el Corán y las compilaciones de Tradiciones se hallan al alcance de todo el mundo. Pues bien, una multitud de personas se aplica a estudiarla y a enseñarla, y, sin embargo, a pesar de tantos esfuerzos, tanta diligencia mostrada por los alumnos en seguir los cursos de derecho, apenas se ve, cada siglo y en cada pueblo, uno que otro individuo logran el dominio de esta ciencia. ¿Cómo sería posible adquirir una ciencia cuya práctica está proscrita por la ley, cuyos accesos cerrados por las prohibiciones de la religión, cuyo conocimiento ocultado al público, cuyas fuentes casi inabordables, y de la cual resulta, para el estudiante que haya aprendido sus principios y ramificaciones, una nueva obligación, la de tener recurso a las conjeturas e intuiciones? ¿Cómo aprender este arte y hacerse hábil en él, cuando su estudio ofrece tantas dificultades? Quien pretenda haberlo logrado merece ser rechazado ipso facto; porque, desde luego, no podrá presentar prueba alguna en apoyo de su aserción, y, por otro lado, este arte apenas tiene existencia entre nuestros correligionarios y muy raras son las personas que lo conocen. Tomando en consideración estas observaciones el lector admitirá que nuestra opinión acerca de la astrología está bien fundada. «Dios: conocedor del más allá que no revela sus misterios a nadie». (Corán, sura LXXII, vers. 26).

Uno de nuestros contemporáneos, Abul Qasim-er-Ruhí, poeta tunecino y amigo nuestro, ha expresado esas mismas ideas en un poema suyo que compuso con ocasión del triunfo de los árabes (nómadas) sobre las tropas de Abul-Hasan y el sitio que pusieron a este sultán en la ciudad de Kairuan.[5] En vista de una sarta de rumores (y de predicciones) que se habían divulgado tanto entre los secuaces del príncipe como en las filas de sus enemigos, Ar-Ruhí publicó el trozo siguiente:

«En todo momento yo invoco la misericordia de Dios, pues el bienestar y la dicha de la vida, se nos han desaparecido.

Amanezco en Túnez y aquí se me anochece, y en manos del Señor está todo amanecer así como todo anochecer.

La rebelión y la pestilencia acarrean sobre nosotros el pánico, el hambre y la muerte.

Los hombres se hallan embargados por la consternación y los horrores de la guerra: ¿en qué les pueden servir los consejos?

El partidario de Ahmad ve al partidario de Alí[6] expuesto a la ruina y la muerte.

Y he ahí un individuo que viene a decirnos: “Un céfiro vivificante os traerá Alí”.

Mas Dios está por encima de ambos bandos; Él dispone la suerte de sus siervos según su voluntad.

¡Oh vosotros que observáis los planetas movibles! decidnos lo que esos cielos han producido.

Nos habéis hecho esperar, y os habéis sostenido ser de los hombres probos y virtuosos.

Han pasado jueves y otros jueves; y han venido domingos y aun miércoles.

La mitad del mes ha corrido e incluso la segunda decena; la tercera encierra el desenlace.

Y en tanto, no oímos (de vosotros) más que palabras falaces. ¿Es ignorancia (de vuestra parte) o menosprecio (a nosotros)?

Nosotros dependemos de Dios; sabemos que nada podría evitar lo que Él ha determinado.

Yo estoy conforme con adorar a Dios, mi Señor; ¡que la luna y el sol os basten por divinidades!

Esas estrellas errantes no son más que una cuadrilla vagabunda, o siervas (que obedecen al Señor).

Él regla su sino y ellas nada determinan: la suerte de los mortales queda fuera de su jurisdicción.

Los filósofos, estimando eterno lo que está destinado a perecer y extinguirse, se han equivocado.

Han juzgado que todo lo existente en la naturaleza es un producto del agua y del fuego.

No han notado que lo dulce y su opuesto, lo amargo, ambos sacan su sustancia de la misma tierra y agua.

Dios es mi Señor; yo no entiendo ni los átomos, ni el vacío, ni la “haiula”,[7] (la materia primera), que grita: “¿Por qué estoy privada de forma?”.

No entiendo ni la entidad, ni la no entidad, ni la afirmación, ni la negación.

Ignoro lo que es ganancia,[8] salvo aquella que proviene de ventas y de compras.

Mis creencias y mi religión son de aquel tiempo en que los hombres vivían en la santidad.

(Aquél) en que no había ni distingos, ni (primeros) principios, ni controversias, ni hipocresía.

(La doctrina) de los primeros musulmanes es la que yo sigo; y ¡cuán excelente doctrina a seguir!

Eran como es sabido por sus actos. En aquel tiempo, la locura (filosófica) no tenía existencia.

Tú ¡gran doctor asharita[9] de la época! sepas que las doctrinas que me instruyen son el "estío" y el "invierno" (es decir, la experiencia de los años).

Nunca he sido recompensado por un mal, sino con otro mal; el bien, es siempre retribuido con la propia especie.

Si obedezco (al Señor) no infringiré sus mandatos, y así viviré con la esperanza (en la clemencia divina).

Yo me someto a la potestad suprema de ese Creador cuya voluntad acatan los cielos y la Tierra.

No son vuestras páginas escritas (las que deciden los sucesos), sino la disposición de Dios y su predestinación.

Si Al-Asharí supiera lo que dicen los pretendientes seguidores de su doctrina, diría: "Id a decir a estas gentes que yo rechazo las opiniones que ellos enuncian"».

CAPÍTULO XXVI

LA MUTACIÓN DE LOS METALES ES IMPOSIBLE. LA PIEDRA FILOSOFAL[1] NO PODRÍA EXISTIR. EL ESTUDIO DE LA ALQUIMIA ES PERNICIOSO

ENTRE los hombres perezosos para dedicarse al trabajo con el fin de ganar la vida, hay muchos que se dejan arrastrar por la codicia al estudio de la alquimia. Figurándose que ese es un medio como cualquier otro para proporcionarse la subsistencia, y que la práctica de este arte no solamente es fácil, sino también lucrativa, no temen atraerse fatigas y penas sin cuento, afrontarse a grandes dificultades, exponerse a la severidad de las autoridades, a gastos en pura pérdida, y, mucho más todavía, a perder la dignidad y la vida, si se descubre el secreto de sus ocupaciones; mas a pesar de todo, creen en el buen resultado de sus tentativas.

Lo que les estimula a ello es el ver que, por los procedimientos artificiales, puede cambiarse (la naturaleza) de las sustancias minerales y transformarlas unas en otras, cuando tienen en común la misma materia. Por lo tanto intentan emplear las operaciones químicas[2] con el objeto de convertir la plata en oro, y el cobre y el estaño en plata. La transmutación de los metales es, a su parecer, una de las posibilidades que se ofrecen en el mundo natural. Cuando operan usas diversos procedimientos, según las diferentes teorías y doctrinas que tienen curso entre ellos respecto a la materia que, según ellos, debe formar el objeto de sus operaciones, y a la cual denominan «piedra noble».

(En sus disertaciones acerca de esta piedra, examinan) si es de excremento, o de sangre, o de cabellos, o bien un huevo, etc. Según ellos, toda operación se reduce a esto: Al cabo de reconocer bien la materia (de dicha piedra), se la tritura con la mano de almirez sobre una piedra dura y lisa, y, mientras se le muele, se le rocía con agua, tras haberle añadido las drogas y pócimas que convienen a la finalidad que se persigue, y cuyo efecto contribuya a transmutar la «piedra» en el metal que se desee. Después de haber rociado (esa mescolanza), se deja secar en el sol, o se cuece al fuego, o se le somete a la sublimación o a la calcinación, a fin de expulsar el agua o la tierra que pueda contener. Una vez realizadas todas las operaciones de un modo satisfactorio y llevadas a cabo las manipulaciones conforme a los principios del arte, se obtiene una (sustancia) terrosa o aguanosa a la cual dan el nombre de «aliksir» (elixir). Sostienen que una porción de este elíxir, proyectada sobre la plata calentada al fuego la convierte en oro, y, proyectada sobre el cobre calentado de la misma manera, lo convierte en plata, lo cual, según ellos, depende del propósito que se tiene en vista al empezar el trabajo.

Los que de entre los alquimistas presumen de investigadores dicen que el elíxir es una materia compuesta de los cuatro elementos y que, la resulta de la preparación y del tratamiento particular precitados, se halla dotada de un temperamento y de virtudes naturales que le permiten convertir en su propia forma a cuanta (sustancia) en que penetre, y comunicarle su propio temperamento. Dicho elíxir incorpora a esa (sustancia) las cualidades y virtudes que él mismo posee, tal como la levadura comunica sus cualidades a la mesa del pan, pues la levadura convierte la masa en su propia sustancia y le da esa facultad de esponjarse y ablandarse que existe en ella misma, haciéndola así de digestibilidad fácil y de pronta transformación en un buen alimento. Cosa análoga ocurre con el elíxir del oro y de la

plata: transmuta en su propia sustancia a todo metal en que penetre y le da su propia forma. He ahí, en síntesis, su pretendida ciencia.

Comúnmente se les ve aplicados con pasión a esas operaciones, con la esperanza de obtener por ese medio la subsistencia y el lucro. Se transmiten unos a otros las máximas y principios del arte, las doctrinas que han tomado de los libros compuestos por los grandes maestros, predecesores suyos; se comunican entre sí esos escritos, de los cuales discuten los pasajes enigmáticos con el ánimo de descubrir sus secretos, pues cabe advertir que la mayor parte de esas obras parecen colecciones de galimatías. Tales son, por ejemplo, los setenta tratados de Djabir Ibn Haiyan, *Rutbat-el-Hakim* de Maslama-el-Madjrití, los escritos de At-Tograí y los poemas tan bien versificados de (Ibn) -el-Mogairibí. Ahora bien, todos aquellos esfuerzos dedicados a esos estudios, ningún provecho positivo han rendido. En una ocasión conversando yo sobre el tema con mi profesor, el jeque Abul Bakr-et-Talfiqí (o Balfiqí), uno de los doctores más eminentes de España, puse en sus manos uno de esos tratados alquímicos. Después de haberlo leído detenidamente, me lo devolvió diciendo: «Yo puedo garantizar a todo aficionado a esta cosa que no volverá a su hogar sino totalmente decepcionado».

Algunos de estos alquimistas se ocupan únicamente en defraudar al público, sea abiertamente o de un modo disimulado. En el primer caso, aplican sobre los objetos de plata una ligera capa de oro, y a los objetos de cobre les dan un baño de plata, o bien hacen una aleación de dos metales, en la proporción de una parte (de plata y otra de oro), o bien de dos partes o incluso de tres. En el segundo caso, alteran el aspecto de ciertos metales por un procedimiento artificial; por ejemplo, blanquean el cobre y lo ablandan por medio del mercurio sublimado, de modo que adquiera la apariencia de un cuerpo metálico semejante a la plata. Tal hecho es un fraude que nadie alcanza a descubrir,

excepto los ensayadores más expertos. Los individuos que se dedican a esta especie de engaño encuentran en su oficio el modo de fabricar la falsa moneda y meterla en circulación. La acuñan con el sello del sultán, a fin de mejor engañar al público y hacerle creer que esas divisas son de buena ley. Este es el más vil de todos los oficios y el que acarrea las más funestas consecuencias a los individuos que se empeñen en él. En efecto, es robar el dinero del público, porque el que lo practica da cobre por plata y plata por oro con el fin de lograr su provecho. Por tanto tal individuo es un ladrón o peor que un ladrón. Entre nosotros, en el Magreb, las gentes de este tipo son casi todos «tálabah» (estudiantes) pertenecientes al pueblo bereber. Vagan por las fronteras de nuestras provincias, se alojan en las aldeas habitadas por gentes ignorantes, se retiran en las pequeñas mezquitas del desierto, y hacen creer a los necios que ellos dominan el arte de fabricar el oro y la plata. Dado que estos dos metales tienen grandes atractivos para la mayoría de los hombres y que por su logro se afrontan a la muerte, los bellacos de quienes hablamos hallan allí el modo de ganarse la vida. Luego procuran sacar a su fraude mayor provecho, pese al temor (de ser descubiertos) y de estar vigilados estrechamente; luego, cuando su falsedad se hace notoria y el escándalo se generaliza, se dan a la fuga y pasan a otra comarca, en donde reanudan sus timos y ponderan su pretendido talento, a fin de excitar la avidez de la gente mundana. Esos son los medios de que se valen para procurarse el sustento. Es inútil emplear la razón con gentes de esta calaña, pues su desvergüenza y su perversidad los han llevado a tal extremo que acabaron por adoptar el robo como oficio.

Nada podría desarraigar semejantes abusos excepto la rigidez de las autoridades: se precisa aprehender a los malhechores en todas partes donde se encuentren y cortarles las manos, una vez comprobada su culpabilidad, pues la alquimia, como se ha visto, conduce a la falsificación de la moneda, cuyo uso es in-

dispensable[3] en todas partes, ella constituye la riqueza de los pueblos, y cuya conservación e integridad incumben al soberano mismo, así como el castigo a los falsos acuñadores.

En cuanto a los que practican la alquimia sin rebajarse a la índole fraudulenta, y que, demasiado probos para alterar la moneda de los muslimes, tratan únicamente de convertir la plata en oro, el plomo, el cobre y el estaño en plata, mediante el empleo de procedimientos ya citados y por la aplicación del elíxir que produce ese efecto, diremos que con ellos se puede hablar, discutiendo los medios por los cuales pretenden alcanzar su objetivo. Debemos, sin embargo, hacer observar que jamás se ha sabido que persona alguna haya logrado cristalizar esa tentativa o que haya obtenido la culminación de sus anhelos. Estos hombres pasan su vida en operar, manejar, ablandar, moler, sublimar, calcinar, exponiéndose a los peligros en buscar las drogas y recoger las pócimas. Se comunican anécdotas acerca de otros alquimistas que habían llegado a la meta o que habían estado a punto del éxito. Les basta haber oído esas historias para darles crédito y hacer de ellas el tema de sus conversaciones; no dudan, ni por un instante, de su autenticidad, procediendo cual todo enamorado, ansiosos de escuchar noticias del objeto de su pasión. Así, si se les pregunta si han verificado el hecho ocularmente, responden que no: «Solamente hemos oído —dicen—, pero no hemos sido testigos». Tales son los alquimistas de todas las épocas y todas las naciones.

Ahora sabed que la práctica de este arte data de tiempos muy remotos, y los antiguos han tratado de ello al igual que los modernos. Vamos a exponer sus relativas doctrinas, y dar en seguida nuestra opinión acerca de la realidad de la gran «obra», pues diremos que las doctrinas emitidas por los filósofos al respecto derivan de una o de otra de las dos teorías que ellos han formado sobre la naturaleza de los metales más comunes, esto es: el oro, la plata, el plomo, el estaño, el cobre, el hierro y el

zinc. Ahora bien ¿existen entre estos metales diferencias específicas, de modo que cada uno de ellos forme una especie aparte, o sólo difieren en sus cualidades particulares siendo variedades de una misma especie? De acuerdo con Abu-Nasr-el-Farabí y sus seguidores, los filósofos de España, las diferencias de los metales en cuanto a sus cualidades (lit. «por sus quididades») provienen (en tal caso) de su humedad, su sequedad, su blandura, dureza y de sus colores, tales como el amarillo, el blanco y el negro, siendo los metales simples variedades de una misma especie. Según Ibn Sina (Avicena) y los filósofos de Oriente, los metales se distinguen por diferencias específicas, y cada uno de ellos forma una especie diversa e independiente de las demás, especie que se deja comprobar por caracteres reales. Esta especie, como todas las otras, tiene su diferencia y su género particulares. Abu Nasr-el-Farabí, habiendo sostenido como principio que los metales pertenecen todos a una misma especie, infiere de ahí la posibilidad de convertir un metal en otro, puesto que es posible cambiar los accidentes relativos y tratarlos por operaciones (químicas). Desde su punto de vista, la alquimia sería un arte factible y fácil de ejercer. Ibn Sina, habiendo adoptado por sistema que los metales difieren en especie, declara que la existencia de la alquimia como un arte real y verídico es imposible. «Porque —decía— no hay medio de someter las diferencias específicas a operaciones del arte (de la química); las diferencias han sido determinadas por Dios, creador y ordenador de todas las cosas; su verdadera naturaleza nos es desconocida y no podemos formarnos de ella incluso una idea. ¿Cómo entonces se intenta transformar esas diferencias por medios artificiales o de manipulaciones?» At-Tograí, uno de los grandes maestros de este arte, conceptúa la teoría de Ibn Sina como errónea, refutándola en consideración que el empleo de operaciones y tratamientos no tiene por finalidad crear una diferencia específica o formarla, sino solamente disponer

la materia para recibir esa diferencia. Una vez que la materia haya sido dispuesta convenientemente, la diferencia le sobreviene de parte de su creador y formador; tal como se comunica el fulgor a los cuerpos cuando se les bruñe y pule. Por eso, en nuestras operaciones, no tenemos menester ni de formarnos una idea de la diferencia ni de conocerla. Luego agrega: «Hemos visto varias veces la manera de crear algunos animales sin conocer las diferencias específicas; de la tierra y el estiércol se puede hacer nacer escorpiones, y de las cerdas se pueden crear serpientes. Citemos todavía el ejemplo (de producción artificial) mencionado por los autores que han tratado de la agricultura: cuando las abejas llegan a faltar, se puede extraer un enjambre del cadáver de un becerro. Mencionemos también la manera de producir la caña de azúcar (plantando) los cuernos de los animales ungulados, rellenados con anticipación de miel. ¿Qué es lo que impediría entonces las transformaciones análogas en la clase de los metales, puesto que acabamos de señalar diversas formaciones efectuadas por medios artificiales? El arte (de la alquimia) tiene por objeto la materia; pues manipulando y tratando la materia, se la dispone únicamente a recibir (una de) esas diferencias específicas, y eso es lo que hacemos, nosotros los alquimistas, con el fin de producir el oro y la plata. Tomamos una (cierta) materia y la sometemos a una manipulación previo reconocimiento de su disposición primitiva para recibir la forma del oro o de la plata. La sometemos en seguida a un tratamiento a efecto de perfeccionar esa disposición y hacerla capaz de recibir la diferencia específica que le conviene». He ahí, en resumen, el sentido de la disertación de At-Tograí.

Lo que dice en su refutación a Ibn Sina es perfectamente justo, empero nosotros adoptaremos otra tesis; refutaremos las pretensiones de todos los alquimistas, y demostraremos que la transmutación de los metales por el uso del arte es imposible, y que las opiniones, no solamente de At-Tograí y de Ibn Sina,

sino de todos sus colegas, carecen de todo fundamento. Sus procedimientos se reducen, en suma, a tomar una materia con cierta disposición primitiva; se hace de esta materia el objeto (del trabajo), se le trata y se le manipula imitando la operación que la naturaleza ejerce sobre los cuerpos (metálicos) que se hallan todavía en la mina, operación que continúa hasta que esos cuerpos se conviertan en oro o en plata. Con ese propósito, los alquimistas duplican las fuerzas activas y pasivas que ponen en obra, con el objeto de acelerar el proceso de la transmutación. Se ha expuesto anteriormente que al aumentar la fuerza del agente se acorta el tiempo que requiere para producir su efecto. Se ha mencionado asimismo que el oro, al formarse en su mina, no alcanza su estado cabal sino después del decurso de mil ochenta años, espacio de tiempo equivalente a la gran revolución solar.[4] Si las fuerzas y las influencias[5] que actúan sobre el oro se duplicaran, el tiempo requerido para completar la formación de este metal sería necesariamente más corto que aquél, tal como habíamos dicho. (Eso es lo que hacen los alquimistas), o bien se aplican a obtener, por medio de sus manipulaciones, un temperamento que pudiera servir de forma a cierta materia[6] y hacer de ella una especie de levadura, a fin de que la materia modificada así) produjera, en el cuerpo que quieren tratar, los efectos requeridos para la transmutación de dicho cuerpo. A esta materia los alquimistas dan el nombre de «elíxir».

Ahora sabed que, en todos los seres producidos por la combinación de los cuatro elementos, estos elementos se hallan reunidos en cantidades desiguales; porque, si se encontraran allí en cantidades iguales, no formarían un temperamento. (Para que un temperamento exista), se precisa que uno de los elementos predomine sobre todos los demás. Cada cosa nacida de la combinación de los (elementos) debe, precisamente, poseer un calor natural que es una (fuerza) activa mediante la cual esta

cosa se halla en estado de conservar su propia forma. Luego, cada cosa exige un cierto tiempo para su creación; durante ese tiempo, ella recorre diversas fases, hasta que haya alcanzado su término. Ved cómo se desarrolla el organismo del hombre: en su primera fase era una gota de esperma; en la segunda, un grumo de sangre; en la tercera, un pedazo de carne; en la siguiente, recibe su forma; luego deviene un feto; luego sobreviene el nacimiento, el amamantamiento, y así sucesivamente hasta el último término de la serie. En cada fase, las partes (elementales) de que se compone la criatura varían en cantidad y calidad («quididades»); de lo contrario, la primera fase sería la última. Igualmente es el caso del calor natural; varía en cada fase. Considerad, pues, el oro en la mina; ¡cuántas fases ha de atravesar, por cuántas transformaciones ha de pasar en el transcurso de mil ochenta años!

Pues bien, el alquimista debe imitar en sus procedimientos la acción de la naturaleza sobre el mineral; debe tener cuidado de seguirla paso por paso, desde el momento en que empieza sus manipulaciones hasta finalizarlas. Ahora una de las condiciones necesarias para ejercer un arte cualquiera, es tener una idea clara de la cosa que se quiere producir mediante ese arte. Entre los refranes que tienen curso al respecto entre los filósofos, hay uno cuyo tenor es éste: «El comienzo del acto es el final de la idea, y el final de la idea es el comienzo del acto». Los alquimistas están, por tanto, obligados a formarse un concepto neto acerca de los numerosos estados por los que el oro debe pasar (durante su formación); deben conocer la diversidad de las proporciones (ofrecidas por los elementos) en cada uno de esos estados, las diferencias que se presentan en el calor natural a cada cambio de fase, y el espacio de tiempo que cada fase debe durar. Deben saber, además, hasta qué grado han de multiplicar las fuerzas que emplean para suplir la acción del tiempo; sin ello no podrían imitar el proceso seguido por la naturaleza en la

formación de los metales. (Si elaboran de acuerdo con la otra teoría), deben preparar una «forma temperamental» para la porción de materia (que ellos determinen), forma análoga a la que la levadura comunica al pan y que obre sobre la materia (sometida al tratamiento alquímico) en razón de sus fuerzas y su masa.

Empero, para abarcar todos esos conocimientos, se precisaría poseer la facultad por la cual Dios es omnisciente, pues el entendimiento del hombre es demasiado limitado para llegar a tanto. De ahí, quien pretende hacer el oro por medio de la alquimia semeja al hombre que se cree capaz de crear a un ser humano con el licor seminal. Aun cuando reconociéramos a éste el conocimiento de los elementos que componen el cuerpo, el de sus proporciones relativas, de las fases por las cuales pasa la formación del cuerpo, de la manera de que el feto es creado en el seno de la madre —admitiendo que él sabe todo eso hasta los mínimos detalles, sin dejar escapar uno solo, y aceptándole crear un ser humano— ¿cómo, de qué modo lograría eso?

Para hacer más comprensible nuestro razonamiento, vamos a reproducirlo de una manera más sucinta. El arte de los alquimistas y lo que pretenden hacer por medio de sus operaciones, consiste en imitar, por procedimientos artificiales, la acción de la naturaleza sobre los minerales, y seguir el proceso de la propia naturaleza paso por paso, hasta que el cuerpo mineral (sobre el cual se opera) alcance su estado cabal; o bien (según la otra teoría), intentar la creación de una materia poseedora de ciertas virtudes, que produjera ciertos efectos y, dotada de una «forma temperamental», ejerciera sobre el cuerpo una acción natural y asimilando a dicho cuerpo le diera su propia forma. Ahora bien, antes de iniciar el procedimiento artificial, es necesario formarse una idea clara de todas las circunstancias particulares al modo de la operación mediante la cual la naturaleza ejerce su acción sobre los minerales, operación que se trata de

seguir exactamente; o bien (en el otro caso), hay que saber de una manera precisa y detallada toda la serie de efectos que la materia dotada de virtudes (transformadoras) debe producir (sobre el mineral que se quiere tratar). Pero ésas son circunstancias infinitas, y la ciencia humana sería muy insuficiente para abarcarlas todas. El alquimista semeja, pues, al hombre que intenta crear un ser humano, o un animal, o una planta.

El argumento cuyo resumen damos aquí es el más vigoroso que yo conozca. Se ha visto que, para demostrar la imposibilidad (de la transmutación), no usamos los razonamientos fundados en las diferencias específicas (de los metales) y en su naturaleza; nuestra prueba se basa únicamente en la dificultad de la cosa y la impotencia de la inteligencia humana para comprenderlo todo. La doctrina emitida por Ibn Sina está al abrigo de nuestras objeciones; incluso él ha demostrado la imposibilidad (de la transmutación) de otra manera, indicando lo que sería el resultado. «La sabiduría divina —decía— ha querido que las dos piedras (el oro y la plata) fueran muy raras, porque debían emplearse para representar el valor de lo que el hombre gana por su trabajo y de todo lo que constituye sus riquezas. De tal suerte, si se pudiera fabricar esos dos metales mediante procedimientos artificiales, se harían tan abundantes que nadie tendría interés en procurarlos, y el designio de la Providencia se vería frustrado». Otro de sus razonamientos es éste: «La naturaleza, en sus operaciones, jamás deja la vía más corta para incurrir en la más larga y difícil. Por lo tanto, si el procedimiento artificial fuera acertado, como los alquimistas pretenden, si fuera más fácil y más rápido que el que la naturaleza emplea en sus operaciones sobre los minerales, ella no lo hubiera omitido para adoptar el de que se sirve para crear y formar el oro y la plata».

Pasemos a la comparación hecha por At-Tograí. Según él, los raros resultados obtenidos por operaciones alquímicas encuen-

tran análogos en el mundo natural, análogos cuya manera de crear escorpiones, abejas y serpientes ofrece un ejemplo. En cuanto a ese modo de creación, que sólo el azar ha hecho conocer, lo que ha dicho de ello es cierto; mas es cosa distinta lo referente al descubrimiento de la gran obra y de su preparación, pues jamás se ha oído decir que alguien en el mundo lo haya logrado. Los hombres que se han dedicado a esta búsqueda han continuado constantemente sus tentativas y no cesan dando tropiezos en su incertidumbre hasta la fecha. Nada han conseguido, excepto mendaces historietas y, ciertamente, si alguno de ellos hubiera alcanzado un buen resultado, lo habría comunicado a sus hijos o a sus discípulos; la fórmula correspondiente habría circulado entre los adictos, y, como la experiencia relativa habría demostrado su exactitud, el procedimiento respectivo se hubiera propagado en el mundo, y entre otros, hubiese llegado hasta nosotros.

Dicen que el elíxir puede ser asimilado a la levadura, porque es un compuesto (de los cuatro elementos) y con la facultad de convertir en su propia sustancia a las materias en que se le introduce. Pues sabed que la levadura no sirve sino para convertir la masa en un alimento fácil de digerir; su efecto, de hecho, es el de la «corrupción».[7] Ahora bien, la corrupción de una materia se efectúa muy fácilmente, ya que el menor acto, el menor elemento (extraño) bastaría para ello; en cambio el elíxir es procurado con el fin de convertir un mineral en otro perteneciente a una clase más noble y a un rango más elevado. Por tanto su operación consiste en la formación de (un ser) y en su mejoramiento (lo cual es lo contrario de la corrupción). Luego, al ser más difícil formar que corromper, no podría compararse el elíxir con la levadura.

La verdad es que, si la gran obra existe realmente, así como lo sostienen los filósofos que han tratado de ella, tales como Djabir Ibn Haiyan, Maslama Ibn Ahmad-el-Madjrití y otros, no

se la debe conceptuar como el producto de un arte natural, ni suponer que se la pueda realizar por medio de un procedimiento artificial. Por lo demás, sus tratados acerca del tema no son del género de los trabajos dedicados a la física; llevan completamente el sistema y el giro de las disertaciones que estos dos autores mantienen a propósito de la magia y de las manifestaciones sobrenaturales, como las de que Al Hal-ladj[8] y otros habían tenido comunicación. Maslama ha hecho una declaración semejante en su *Kitab-el-Gaya,* y lo que dice en su *Rutbat-el-Hakim,* asimismo como Djabir en sus misivas, tiene enteramente el carácter que acabamos de señalar. El estilo de los escritos que ambos autores han dejado sobre la materia es tan conocido, que nos evita la necesidad de hablar más de ello.

En resumen, los alquimistas estiman la gran obra como perteneciente a una de las categorías universales que comprenden a los seres cuya creación queda fuera del dominio del arte. Es tan imposible operar sobre el germen de un árbol o de un animal, apartándose de la vía ordinaria de que se forman las cosas, y tratarlo con el objeto de obtener un árbol o un animal en el espacio de un día o de un mes, como tan vana es la operación mediante la cual se pretendiera convertir en oro, en el espacio de un día o de un mes, la materia de la cual dicho metal se forme. Para cambiar la marcha ordinaria de la naturaleza en todo caso, haría falta un auxilio proveniente del mundo sobrenatural; tal auxilio, el arte no podría proporcionarlo. De ahí que aquel que intente producir la «gran obra» empleando medios artificiales pierde a la vez su trabajo y su dinero.

Se ha designado al procedimiento de los alquimistas con el nombre de «aaqim» (estéril), debido a que, incluso en el caso que diera buen resultado, tal resultado no procedería sino de un mundo enteramente fuera del dominio de la naturaleza y del arte, pues el lograr de ese modo la realización de la gran obra sería un hecho tan extraordinario como el andar sobre el

agua, hacerse llevar por el aire y pasar a través de cuerpos sólidos, prodigios excepcionales y privativos de los santos. Aun sería comparable a la creación de un ave o a cualquier otro milagro operado por los profetas: «¡Oh, Jesús, hijo de María! —dijo Dios— acuérdate de cuando con mi beneplácito, plasmaste con barro, "algo" semejante a un pájaro, y alentando en él, se transformó, con mi beneplácito, en un pájaro "viviente"». (Corán, sura V, vers. 110). La facultad de ejecutar cosas tan extraordinarias varía según el carácter de los individuos a quienes tal favor se concede: a veces es un hombre santo quien lo obtiene y a veces un pecador (es decir, un mago) para el cual resulta un bochorno. Un hombre perverso puede recibir esta facultad, mas no la puede ejecutar ni comunicar a otros. La elaboración de la gran obra, enfocada desde este punto de vista es, de hecho, un procedimiento mágico, pues ya habíamos dicho que los efectos de la magia se producen bajo la influencia del alma (humana). Las manifestaciones que vienen a interrumpir el curso ordinario de la naturaleza son, o milagros, o prodigios operados por santos personajes, o bien efectos de la magia. Por eso los filósofos que tratan de la gran obra hablan en enigmas que nadie puede entender, excepto aquellos hombres que se han profundizado en el abismo de las ciencias mágicas y se han enterado de las diversas acciones que el alma (humana) ejerce sobre el mundo natural. Los efectos provenientes de causas sobrenaturales son tan numerosos que escapan al control del hombre. «Por cierto que, Dios bien sabe cuanto hacen». (Corán, sura III, vers. 120).

El motivo más común que induce a procurar el conocimiento de este arte y su cultivo es aquel que ya hemos señalado, o sea, la poca inclinación que se siente a buscar la vida por la vía más simple que la naturaleza nos ofrece, y el deseo de alcanzar la fortuna de cualquier otro modo. Los medios naturales de ganar la subsistencia son la agricultura, el comercio y la industria;

empero la gente perezosa, encontrando demasiado fatigoso comprometerse en ocupaciones de esa índole a fin de proporcionarse el sustento, más bien anhelan enriquecerse de golpe con la alquimia o con otro medio sobrenatural. Generalmente son los pobres que se empeñan en ello; aun entre los filósofos que han discutido sobre la realidad de la gran obra y sobre su no-existencia. Ibn Sina, que ocupaba un alto rango en el visirato, y que negaba la realidad (de esa materia maravillosa) poseía una gran fortuna; en cambio Al-Farabí, que creía en ella, era uno de esos desdichados que le faltaba hasta el pan cotidiano. Las especulaciones de las gentes que han cultivado este arte con pasión y han estudiado los respectivos procedimientos hacen justamente sospechar (que eran rodeados de la indigencia). «Dios es el sustentador por excelencia, tortísimo, inquebrantable». (Corán, sura LI, vers. 58).

INDICACIÓN DE LOS TEMAS QUE CONVIENE TRATAR EN LAS OBRAS, Y DE LOS QUE HAY QUE DEJAR A UN LADO[9]

El alma del hombre sirve de depósito a los conocimientos humanos, al mismo tiempo que encierra un don precioso: el de la facultad perceptiva. Es la reflexión la que le proporciona los conocimientos; los obtiene desde luego al formarse ideas exactas de las cosas, luego al comprobar, sea directa sea indirectamente, la realidad o la no-existencia de tos accidentes que afectan las esencias de esas cosas. Con esta operación, la reflexión da nacimiento a las cuestiones de que se ocupa (al cabo) de resolverlas afirmativa o negativamente. Cuando la forma (o idea) del conocimiento así adquirida se ha instalado en el entendi-

miento, hace falta, necesariamente, manifestarla a otras (personas), ya por la vía de la enseñanza o bien por la conversación con el objeto de aguzar la reflexión (y de ayudarle) a comprobar la verdad. Se manifiestan (esos pensamientos) por la exposición.

El vocablo «exposición» sirve para designar un discurso compuesto de palabras articuladas y creadas por Dios en el órgano de la lengua. Estas palabras se componen de letras; las letras son sonidos aislados producidos de diversas maneras por el músculo de la úvula y por la lengua, con el fin de permitir a los hombres comunicarse recíprocamente sus pensamientos. Tal es la «exposición del primer grado» que da a conocer el contenido de la mente, y sobre todo lo que se encuentra en ella de mayor abundancia y más noble, o sea los conocimientos. La exposición del primer grado se aplica, de un modo general, a todo lo que late en la mente, es decir, lo que es «jabar» y lo que es «inshá».[10]

Con la «exposición del segundo grado», comunicamos lo que tenemos en la mente a un individuo que se calla, o que está ausente, o que está lejos de nosotros, y a las personas que jamás hemos visto, o que no han nacido todavía. Este género de exposición consiste únicamente en (el uso) de la escritura. La escritura se compone de signos trazados con la mano, y cuyas formas y figuras representan, convencionalmente, palabras articuladas, reproduciéndolas letra por letra, vocablo por vocablo. Enunciar, mediante la escritura, lo que está en la mente, es un procedimiento indirecto, puesto que no reproduce más que la palabra; y, por esta razón, se coloca en segundo grado.

De todas formas, por medio de la «exposición» el hombre revela a los demás lo que su mente encierra de lo más noble, esto es, los conocimientos científicos y los datos valiosos. Entre las personas que se ocupaban de las ciencias, había quienes se complacían en confiar al papel, mediante la escritura, las nocio-

nes que poseían sobre el tema que era el objeto de sus estudios, a fin de que esos datos fueren útiles a los ausentes y a la posteridad. Tales fueron los autores. Sus obras se encuentran, en gran número, en diversos pueblos y naciones, transmitiéndose de generación en generación a través de los siglos. Difieren, desde luego, unas de otras, a consecuencia de la diversidad de religiones, leyes y nociones históricas referentes a naciones e imperios. Esas diferencias no existen, sin embargo, para las ciencias filosóficas, porque éstas se desarrollan siempre de la misma manera; lo cual, además, es exigido por la naturaleza misma de la facultad reflexiva. En efecto, por la reflexión se obtienen las ideas exactas acerca de los seres tanto corporales como espirituales, tanto de los que pertenecen a la esfera celeste (el mundo espiritual) como de los compuestos de los cuatro elementos; tanto los seres abstractos como de la materia de los seres. Los conocimientos de esta especie no ofrecen nunca la menor discordancia. Distintamente de las ciencias religiosas, que mantienen la diversidad (de religiones y) de sectas, los conocimientos históricos también se contradicen, puesto que, si uno se atiene a la apariencia de los datos, rara vez los halla de acuerdo.

Existe por otra parte una gran variedad de escrituras, cada pueblo se ha acordado dar a las letras (de su alfabeto) formas particulares. Se designan los diversos tipos de escritura con los términos «qalam» (caña de escribir o el corte del punto) y «jatt» (línea, carácter). El carácter himyarita, llamado también «mosnad»,[11] es el que fue usado por los Himyaritas y los antiguos habitantes del Yemen. Difiere del empleado por los árabes, descendientes de Módar, y que vivieron en los tiempos posteriores, las lenguas de estos dos pueblos difieren también entre sí. Ambas, sin embargo, son dialecto árabes; pero los modaritas habían adquirido una facultad de hablar y expresarse en árabe que no semejaba a la de los himyaritas. Cada uno de esos dia-

lectos tienen sus reglas particulares, fundadas en la manera como cuyos parlantes expresaban sus ideas. Por eso a veces se cometen equívocos respecto a dichas reglas, debido a la falta de apreciar todos los recursos de la facultad mediante la cual se expresan los pensamientos.

La escritura siríaca fue la de los nabateos y caldeos. Algunos ignorantes pretenden de vez en cuando que ésta es la escritura más conforme a la naturaleza, ya que es la más antigua, y que el pueblo que se servía de ella era el más prístino de todos. Esta errónea opinión apenas es digna del vulgo, porque los actos voluntarios del hombre no son de esas cosas que la naturaleza exige. Como la remota antigüedad y el prolongado uso de la escritura siríaca habían arraigado en los hombres el hábito de servirse de ella, los espíritus superficiales se figuraron que la misma ha tomado su origen de la propia naturaleza. Mucha gente, de inteligencia obtusa, sostiene un concepto parecido respecto a la lengua árabe: «Los árabes, dicen, siempre han "arabizado" por un efecto de la naturaleza, y siempre han enunciado por el mismo efecto de la naturaleza». Cayéndose así en un error tan craso como el anterior.

La escritura hebraica fue empleada por los Beni Israel, descendientes de Hšber, hijo de Salé, y por otros pueblos. La escritura latina fue usada entre los latinos, fracción de los pueblos llamados los «rum», y que poseían una lengua propia. Todos los demás pueblos, los turcos, por ejemplo, los francos, los hindúes, tienen cada uno una escritura particular que han convenido usar, y que lleva su nombre.

Las tres primeras de dichas escrituras han gozado de una gran consideración: se ha cultivado la de los siríacos a causa de su antigüedad; la de los árabes, porque el Corán les fue dado en lengua árabe, y la de los hebreos, porque el Pentateuco les fue revelado en hebreo. Como estas dos últimas representaban claramente lo que había de leer, se vinculó desde luego una alta

importancia a los textos escritos en esos caracteres; luego se desarrollaron las reglas que comprobaban de una manera absoluta los modos de expresión que eran peculiares del genio de cada lengua, porque se trataba de reconocer, en esos escritos sacros, los deberes que la religión imponía a los fieles.

Los «rum», pueblo que hablaba el latín, al adoptar la religión cristiana, la cual es sacada enteramente del Pentateuco, tal como habíamos mencionado en la primera parte de nuestra obra, [12] tradujeron a su lengua el Pentateuco y los libros de los Profetas israelíes, a fin de apreciar cabalmente las decisiones (de Dios). Por eso sobrepujaron a los demás pueblos por el cuidado que dieron a (la cultura de) su lengua y de su escritura. Los otros tipos de escritura, que cada pueblo tenía una de su invención, permanecieron descuidados.

Más tarde fijáronse en número de siete las finalidades a que era permitido aspirar al escribir obras, y declaróse que no era necesario adoptar otras. He aquí la indicación de las finalidades legítimas:

1.º Establecer una nueva ciencia, señalando el objeto, las divisiones, las subdivisiones y el encadenamiento de los problemas que ella sirve a resolver; o bien indicar las cuestiones y los problemas que se encuentran al realizar las búsquedas concienzudas, y hacer gozar a los demás de los frutos de esos trabajos. Se ponen esas nociones por escrito y se las reúne en un volumen, con la esperanza de que la posteridad hallará en ellas el beneficio. Tal es lo que ha sucedido con los tratados fundamentales de la jurisprudencia. Ash-Shafií fue el primero que trató de las pruebas que podían sacarse de las palabras de la ley divina e hizo de ellas un resumen; después de él vinieron los hanafitas, quienes, al dar a conocer de una manera detallada todas las cuestiones que se dejan resolver por analogía, rindieron un

gran servicio a las generaciones que han seguido hasta nuestros días.

2.º Cuando el lenguaje y los escritos de un antiguo autor no son inteligibles (para todo el mundo), y que se consigue, con la ayuda de Dios, entenderlos, se desearía comunicar a los demás la explicación de las dificultades que podrían obstarles, y prestar así un servicio a los que son dignos de ello. El explicar las obras consagradas a las ciencias intelectuales y las ciencias tradicionales (fundadas en la fe), significa llevar a cabo una finalidad que, en realidad, es muy noble.

3.º Puede haber errores y faltas en los escritos de un antepasado cuyo alto mérito es generalmente reconocido, y cuya reputación, como autor instructivo, es muy difundida. En tal caso se comprueban esas faltas con pruebas claras e indiscutibles, y se desearía hacer llegar esas rectificaciones a la posteridad, porque sabido es cuán difícil resultaría extirpar las falsas opiniones que una obra importante habría podido divulgar en el mundo a través de varios siglos, y que provienen de un autor cuya erudición es renombrada y considerada como infalible. Se compone sobre esa materia un libro que proporcione la indicación de dichos errores.

4.º Una ciencia es incompleta cuando se han descuidado en ella ciertos problemas u omitido una de las secciones cuyo orden se halla determinado por el objeto mismo de dicha ciencia. El apto lector que, al advertir la laguna, procediera a hacerla desaparecer insertando en ella lo que faltaba, completaría la ciencia en cuestión totalmente, exponiendo todos los problemas relativos sin dejar imperfección alguna.

5.º Si las cuestiones de que una ciencia se ocupa se presentan sin orden y sin estar clasificadas por capítulos, el lector podrá ordenarlas convenientemente y poner cada problema en el sitio que le corresponde. El texto de el «Modawana»,[13] tal como

Ibn-el-Qasim lo había transmitido a Sahnun, el de la «Atbiya», tal como Al-Atbí lo había enseñado después de haberlo aprendido de los discípulos de Malik, presentaban esa especie de faltas.[14] En vista de que se había observado en estos libros que muchas cuestiones de derecho se encontraban bajo títulos que no les correspondían, Ibn Abi Zaid procedió a poner en orden el texto del «Modawana». El de la «Atbiya» permanece en cambio en su desorden primitivo, ofreciendo las cuestiones bajo títulos que deberían ser otros. Por eso los jurisconsultos se ajustan al «Modawana» tal como se presenta en la redacción de Ibn Abi Zaid y en la de Al-Berdaí, ulema que vino más tarde.

6.º Una multitud de problemas pueden hallarse fuera de lugar, al estar insertos en capítulos consagrados a otras ciencias. Un hombre de talento, conociendo bien su tema y todos los problemas que se conexionan al mismo, desearía remediar ese desorden, y crear una nueva ciencia que mereciera ocupar un rango entre las que interesan al intelecto humano. Abdel Qahir-el-Djordjaní[15] y Abu Yaaqub-es-Sekkakí[16] encontraron, esparcidas en los tratados de gramática, muchas cuestiones de la «exposición».[17] Al-Djahid[18] ya había reunido de ellas varias en su *Kitab-el-Bayan wa-t-Tibyan* (exposición y explicación). Entonces se advirtió que esas cuestiones constituían el objeto de una ciencia *sui generis*, la de la «exposición», y este descubrimiento dio lugar a la composición de varias obras muy célebres. La ciencia de la exposición, a la que dichas cuestiones sirven de base, ocupa la atención de los ulemas posteriores, y éstos han tratado el tema de una manera que excede a todos sus antepasados.

7.º En cada rama de ciencia existen libros fundamentales, y, como estos tratados pueden ofrecer longitudes y redundancias, es permitido redactar una nueva obra en la que se abrevia el texto original, reduciéndolo al grado de formar un resumen. Con esta operación, se hacen desaparecer las repeticiones, evi-

tando al propio tiempo suprimir lo esencial, porque, de lo contrario, se apartaría de la finalidad que el autor se había propuesto.

He ahí los objetivos a que es permitido aspirar y que no deben perderse de vista cuando se tiene la intención de componer una obra. El escritor que procede de otro modo hace una cosa a la que nada le obligue, y se aparta de la vía que, según el concepto de todos los hombres sensatos, uno está precisado a seguir. Así, por ejemplo, un individuo desea atribuirse a sí propio la producción de una obra ajena; disfraza el texto original sustituyendo algunas expresiones con otras, cambiando el orden de las materias, suprimiendo los pasajes esenciales, insertando cosas inútiles y reemplazando lo verídico por lo falso. Para cometer un semejante acto, se necesita ser muy ignorante y muy presuntuoso. Por ello vemos que Aristóteles finaliza con las palabras siguientes la enumeración de los objetos que deben proponerse en la composición de una obra: «Lo que queda fuera de eso no es sino superfluo y simple codicia», es decir, ignorancia y presunción. ¡Que Dios nos guarde de proceder de otro modo que el adecuado a un hombre prudente! «Por cierto que, Dios encamina hacia el "sendero" más recto». (Corán, sura XVII, vers. 9).

Capítulo XXVII

LAS DEMASIADAS OBRAS SOBRE UN MISMO TEMA DIFICULTAN LA ADQUISICIÓN DE LA CIENCIA DE QUE TRATAN

Entre las causas que perjudican la adquisición de los conocimientos científicos y que impiden la profundización en ellos, hay que incluir el demasiado número de las obras escritas (sobre el mismo tema) y los diversos sistemas de términos técnicos que se emplean en la enseñanza. El profesor, al estar obligado a recordar (todos los detalles de la ciencia que imparte) y sabiendo que sus alumnos no podrían alcanzar el grado de instrucción (que les es impuesto) a menos que conozcan (esos detalles), está precisado a saber de memoria la totalidad o la mayor parte de dichos términos y prestar toda la atención a su debido uso. Pues bien, las obras que tratan de una misma ciencia son tan numerosas, que el profesor más diligente no podría tener de ellas un conocimiento cabal, aun cuando les consagrara toda su vida; por eso se ve forzosamente compelido a detenerse antes de alcanzar el grado de erudición al que aspiraba.

La ciencia del derecho malikita, tal como se halla expuesta en la «Modawana» y en los comentarios que desarrolla la jurisprudencia de esta obra, en el libro de Ibn Yunis, el de Al-Lajmí, el de Ibn Bashir,[1] los tratados que sirven de introducción a ese estudio, y las colecciones de indicaciones que le son necesarias, todo ello ofrece un ejemplo (del hecho que nosotros alegamos). Otro tanto ocurre (con la propia jurisprudencia malikita tal como se encuentra en) el tratado de Ibn-el-Hadjib[2] y en los (nu-

merosos) escritos a que ha dado lugar. (Luego quien haya estudiado el derecho malikita) debe estar en condiciones de reconocer las doctrinas de la escuela de Kairuan y no confundirlas con las de Córdoba, de Bagdad, de El Cairo y de otras escuelas posteriores. Ha de saber todo eso, si quiere obtener la autorización de pronunciar sobre cuestiones de derecho. Todas estas doctrinas no ofrecen sin embargo más que la repetición de las mismas ideas, pero el que ha estudiado derecho está obligado a tener esas nociones presentes en la memoria y distinguir entre las opiniones de las diversas escuelas. Así pues, para estudiar a fondo la doctrina de una sola escuela, haría falta dedicarle toda la vida.

Muy distintamente sería si los profesores se limitaran a explicar a los alumnos los problemas (o doctrinas) de la escuela; su tarea sería mucho más fácil y los estudiantes la aprenderían con menos dificultad. Pero el mal está de tal modo arraigado, a consecuencia de la costumbre afirmada, que se ha vuelto como una cosa natural inalterable e inmutable.

Otro ejemplo nos ofrece todavía la ciencia de la gramática árabe, tal como se expone en el *Kitab* de Sibawaih,[3] en las numerosas obras a las que este libro dio nacimiento, en los sistemas inventados por los gramáticos de Básora, de Kufa, de Bagdad y de España, en los otros sistemas imaginados por sus sucesores, en los de los antiguos autores y en los de los modernos, tales como Ibn-el-Hadib e Ibn Malik, añadiendo a ellos todos los demás libros escritos sobre el tema. ¿Cómo es posible exigir a un profesor que comprendiera todo eso, aun cuando hubiera dedicado toda su vida a estudiarlos? Nadie puede aspirar a semejante grado (de erudición), porque no se suele lograr sino en casos extremadamente raros. Uno de esos casos excepcionales ha llegado, no obstante, a nuestro conocimiento en estos últimos tiempos: estaba yo en el Magreb todavía, cuando recibí una obra escrita por un gramático egipcio llamado Ibn Hashim.

[4] Se reconoce, por la manera en que el autor se expresa, que, en él, el conocimiento de la gramática está llevado al más alto grado y al punto que nadie antes, si exceptuamos a Sibawaih, Ibn Djinni[5] y sus discípulos, había alcanzado jamás. (Debe esta ventaja) a su erudición, su conocimiento exacto de los principios fundamentales y de las ramificaciones de esta ciencia, y a la extrema habilidad que despliega (en la solución de las cuestiones gramaticales). Este hecho demuestra que el mérito no pertenece únicamente a los antepasados: con todo y que Ibn Hisham había superado todos los obstáculos que acabamos de señalar, todas las dificultades provenientes del gran número de sistemas y métodos, (dificultades) aumentadas todavía por la enorme cantidad de obras compuestas sobre la materia. Empero «eso es una gracia que Dios concede a quien le place».

De todas formas, los casos de esta índole son singularmente raros en la existencia, pues la realidad nos demuestra que un profesor, aunque se entregara toda su vida al estudio de un cúmulo de libros científicos, no conseguiría jamás dominar cabalmente la ciencia de que tratan. Inclusive no podría profundizarse en la gramática árabe, a pesar de no ser más que un instrumento y el medio (para alcanzar la posesión de otras ciencias). ¿Qué sería pues tratándose de los frutos a los que no podríamos llegar sino por ese medio? Mas «Dios guía a quien le place».

Capítulo XXVIII

LAS NUMEROSAS ABREVIACIONES CIENTÍFICAS PERJUDICAN EL PROGRESO DE LA INSTRUCCIÓN

Varios sabios de los últimos siglos, habiendo emprendido la abreviación de los métodos y procedimientos que se emplean en la enseñanza de las ciencias, se aplicaron con empeño a la tarea de clasificar las nociones científicas, a fin de resumirlas en tratados que pudieran servir en lo sucesivo de modelos únicos. En dichas obras exponen en pocas palabras, y con los ripios menos posibles, las cuestiones que tratan en cada ciencia y las pruebas que emplean, proporcionando así (al estudiante) la mayor parte de las nociones que componen cada rama de los conocimientos. Tal procedimiento fue nocivo para la elocuencia o justa expresión del pensamiento e hizo muy difícil la inteligencia de los textos resultantes. A veces tomaban además los tratados detallados que sirven de base para el estudio de las ciencias, como la exégesis coránica, por ejemplo, y la retórica, y a los cuales sintetizaban al punto de facilitar su memorización. Así hicieron Ibn-el-Hadjib con la jurisprudencia y los principios fundamentales de esta ciencia: Ibn Malik, con la gramática árabe, y Al-Jawandjí con la lógica.

Tales abreviaciones perjudican el progreso de la instrucción y la adquisición de los conocimientos. En efecto, ponen así al principiante en un embrollo, ofreciéndole nociones elevadas de la ciencia antes de hallarse preparado para entenderlas. Ese es un mal método de enseñanza, como lo mostraremos más ade-

lante. Añádase a ello la gran preocupación que esas obras implican para el estudiante cuando trata de entender los pasajes oscuros que abundan en sus páginas. Esa oscuridad proviene de la aglomeración de las ideas y la dificultad de descubrir la solución de las cuestiones de que se ocupa. Todos sabemos qué pena hay que soportar cuando se trata de extraer las instrucciones de esas abreviaciones, mientras abundan en expresiones oscuras y embarazosas, y cuánto tiempo se pierde en procurar entenderlas. A eso debemos agregar que los conocimientos adquiridos por medio de resúmenes, aun cuando sean perfectamente exactos y de ningún modo expuestos a sufrir alteraciones, son muy inferiores a los que se obtienen mediante el estudio de grandes obras bien detalladas, cuya prolijidad misma y las reiteraciones contribuyen a dar al alumno un dominio cabal de la materia. Cuanto menos repite el autor, tanto menos aprende el estudiante, y así acontece en todas las abreviaciones. Para ayudar al estudiante a memorizar, se le ha lanzado a un sinnúmero de dificultades y se le ha impedido así adquirir los conocimientos verdaderamente útiles y su posesión. «A quien Dios guía nadie puede extraviar; a quien Dios extravía nadie puede orientar».

Capítulo XXIX

DE LA DIRECCIÓN QUE HAY QUE IMPRIMIR A LA ENSEÑANZA A FIN DE HACERLA VERDADERAMENTE ÚTIL

No es factible enseñar una ciencia de una manera provechosa para el escolar, a menos que se pase gradualmente y paso a paso (de las nociones elementales a las más elevadas). Hay que comenzar por someterle algunos problemas correspondientes a cada división de la ciencia de que se va a tratar y a la cual sirven de base. Para facilitar la comprensión de esas cuestiones, se las expone de una manera somera, considerando siempre la capacidad intelectual del alumno y su disposición para recibir las nociones que se le quiere comunicar. El estudiante, al recorrer así toda la ciencia, obtiene un conocimiento aproximativo, aunque débil todavía; pero su tarea ha tenido por resultado el disponerlo a entender bien la materia y conocer las cuestiones relacionadas con ella. Luego se le hace abordar la misma materia por segunda vez, conduciéndolo, por la vía de la enseñanza oral, a un grado de conocimiento más elevado que el anterior. Entonces se le dan todas las explicaciones necesarias y todas las aclaraciones, porque se trata de hacerlo salir de las nociones generales, a efecto de ponerlo al corriente de las cuestiones controvertidas a las que esta ciencia había dado lugar y lanzarlo por la vía que lo llevará a conocerla enteramente. De tal modo se fortalece, en el estudiante, la facultad de aprender.

El profesor, al ver que el alumno ha hecho ya un buen progreso, vuelve a empezar con él el examen de la ciencia y le ex-

plica todo lo que hay en ella difícil, oscuro y abstracto, sin omitir nada. De esta manera el alumno adquiere una idea neta de la ciencia en cuestión y posee el medio de dominarla completamente. Este método de enseñanza, el más acertado, a nuestro juicio, obliga, como se ve, a repasar la materia tres veces. Algunos estudiantes, desde luego, dominan una ciencia sin haberla repetido tanto, pero eso se debe a su talento innato y a una disposición que les hace fácil la tarea.

En la época en que vivimos se encuentran muchos profesores para quienes este método de enseñanza es desconocido e ignoran, por consiguiente, sus ventajas. Presentan al escolar, desde la primera lección, los problemas más abstractos de la ciencia, y le exigen el afán de resolverlos con la fuerza de su intelecto, creyendo que ese es el mejor sistema de enseñanza y el mejor modo de formar al alumno. Le obligan a aprender de memoria todas esas nociones, y, para añadir todavía a la confusión de su mente, le exponen las doctrinas más elevadas de la ciencia al mismo tiempo que los primeros elementos. Tal proceden antes de que el estudiante se halle preparado para entender esas cosas.

El adquirir el conocimiento de una ciencia y hacerse apto para comprenderla es una facultad que se desarrolla gradualmente. Los que comienzan el estudio de una rama de los conocimientos son casi todos incapaces de entenderla enteramente; apenas hay un cortísimo número de individuos quienes, ayudándose con representaciones sensibles, consiguen hacerse de ella una idea general y aproximada. La aptitud de aprender sólo progresa paulatinamente; para aumentarla, es necesario repasar la ciencia varias veces y ascender gradualmente de lo fácil a lo difícil. Después de la aptitud viene la facultad de la adquisición, y, a partir de ahí, el alumno empieza a abarcar los problemas que integran la ciencia.

Aquel a quien se exponen las doctrinas más elevadas de una ciencia desde la primera lección, y mientras está todavía incapaz de entenderlas, se halla lejos de lograr la aptitud necesaria y bien pronto su mente se fatiga. Creyendo que eso es debido a la extrema dificultad del tema, se deja dominar por la pereza, pierde el afán de aprenderlo y acaba por renunciar a ello totalmente; pero eso proviene de un defecto, no de la ciencia, sino más bien del método docente.

El profesor no debe exigir a los alumnos, sean principiantes o finalizando el estudio de una ciencia, que sepan más que el contenido del libro en el que estudian. Debe tener siempre en cuenta su capacidad y su aptitud de aprender. Al explicarles una obra, no debe mezclar cuestiones extraídas de otra obra, sino esperar a que sepan de memoria la primera, del principio al fin, que penetren todo su alcance y que hayan logrado bastantes conocimientos para que puedan abordar el siguiente tratado.

Pues el estudiante al dominar una ciencia cualquiera se halla en plena disposición para nuevos progresos; siente nacer en él un vivo ánimo que lo impulsa a mayores logros, hacia la cúspide y la posesión de los conocimientos humanos. En cambio, si se ve con el espíritu confuso (a consecuencia de una enseñanza mal encauzada), carecería de la eficacia para entender; cedería a la lasitud, se anularía su facultad reflexiva, y, desesperanzado ya del éxito, renunciaría a la ciencia y la enseñanza. Pero, «Dios orienta a quien le place».

Por otra parte, el profesor cuando explica un libro o una rama de la ciencia, no debe emplear demasiado tiempo en ello, lo cual ocurre cuando las sesiones se multiplican a causa de interrupciones durante largos intervalos; eso bastaría para hacer olvidar (a los alumnos lo que ya habían aprendido) y romper la cohesión mutua de los problemas que se conexionan al tema.

Así, al interrumpir la coherencia natural de los problemas, se hace muy difícil la adquisición de la ciencia.

Cuando las doctrinas más elevadas de una ciencia se presentan a la mente tan prontamente como los primeros principios, y si permanecen al abrigo del olvido, la facultad de recoger los conocimientos rápidamente se desarrolla, se afirma sólidamente en el intelecto, y recibe el tinte (que se le quiere comunicar). En efecto, toda facultad adquirida nace de la frecuente reiteración de un mismo acto, y, si se suspende ese acto, se suspende la adquisición de la facultad que deriva de él. «Y Dios os enseñó lo que vosotros ignorabais». (Corán, sura II, vers. 239).

De las buenas reglas a seguir, de los sistemas de que jamás debe apartarse, es el no impartir al alumno dos ciencias simultáneamente, porque, en tal caso, escasamente lograría aprender una sola, debido a que su atención se dividiría entre ambas y se desviaría de los problemas de la una para ocuparse de los de la otra; al ver entonces que ambas son igualmente difíciles e inabordables, y ya decepcionado en sus esperanzas, abandonaría quizá el estudio. Si se dejara la mente del alumno bastante libre para que pudiera ocuparse de lo que está a su alcance y limitarse únicamente a ello, se le proporcionaría, en general, una excelente ocasión para instruirse. ¡Y Dios, bondadosamente, conduce hacia la verdad!

Voy ahora a dar al que desea instruirse unos consejos que le serán verdaderamente útiles, si los acepta con agrado y los observa cuidadosamente; mas, antes de comenzar, quiero anticiparle algunas observaciones que le ayudarán bien a comprender de lo que se trata. La facultad reflexiva opera natural y particularmente en el hombre; igual que todas las demás cosas, ella ha sido creada por Dios. Es un acto y un movimiento operados en el alma por medio de una fuerza que reside en el ventrículo central del cerebro. Sirve a veces para manifestar las acciones del hombre dirigiéndolas con orden y método; otras veces pro-

porciona (a la mente) el conocimiento de una cosa que ésta ignoraba. En este último caso, se dirige a la noción que se busca, establece los dos términos[1] a fin de poder alcanzar un juicio, sea negativo, sea afirmativo; el (término) medio, que reúne a los otros dos, se le presenta en un abrir y cerrar de ojos, en el caso en que es uno solo; si se trata de más de uno, la reflexión se sirve del primero a efecto de descubrir el segundo, y lograr luego el conocimiento de lo que buscaba. Tal es la función de esta facultad reflexiva, que es natural al hombre y lo distingue de todos los demás animales.

Luego, el arte de la lógica sirve para representar la manera de actuar de dicha facultad reflexiva y especulativa; la describe exactamente, a fin de que se pueda reconocer si esa actuación está bien o mal encauzada, porque es necesario saber que la facultad reflexiva, aunque (de su propia naturaleza) sea esencialmente exacta, yerra a veces, ya sea al concebir los dos términos bajo formas impropias, ya al dejarse engañar por la similitud de las figuras (silogísticas) bajo las cuales se metodizan los juicios (o proposiciones), a efecto de inferir las conclusiones. La lógica, que ha tenido por objeto evitar a la reflexión caer en estos errores, es una producción artificial representando la marcha de dicha facultad, y conteniendo en sí misma la imagen del modo de proceder que la misma facultad debe observar. Ahora bien, puesto que la lógica es una cosa artificial, se puede ordinariamente prescindir de ella; por eso vemos que la mayor parte de los hombres más eminentes en las ciencias especulativas consiguen descubrir las verdades que buscan sin haber recurso al arte de la lógica. (Logran su objetivo) sobre todo cuando proceden con intención recta y se remiten a la gracia de Dios, que significa el amparo más eficaz: dejando a su facultad reflexiva marchar directamente en su curso, se encuentran llevados naturalmente a descubrir el término medio y la verdad que pro-

curan. Fue, efectivamente, por este objeto que Dios creó la reflexión.

Después de haber hablado de esta cosa artificial que se llama «la lógica», nos queda por señalar todavía otra materia a estudiar como preliminar a la adquisición de la ciencia. Nos referimos al conocimiento de las voces y las ideas que ellas sirven para expresar. Las voces se expresan por los signos trazados mediante la escritura, y por el órgano lingual,[2] cuando se dirige la palabra a alguien. El estudiante debe, imprescindiblemente, franquear esos obstáculos antes de intentar reflexionar sobre la cuestión de que busca la solución. Debe en primer lugar reconocer, a la luz de las indicaciones suministradas por la escritura, las voces articuladas por la lengua, y ciertamente la escritura las indica de la manera más estable; luego debe comprender las ideas que se representan por las voces articuladas, y conocer en seguida las reglas que se observan cuando se trata de demostrar un principio, coordinando sus propias ideas según las fórmulas autorizadas por el arte de la lógica. Finalmente, debe entender bien las ideas abstractas que suministra el entendimiento y combina conjuntamente, sometiéndose en todo caso a la misericordia del Señor, con el objeto de obtener, por medio de la facultad reflexiva, la solución del problema de que se ocupa.

No es dado, desde luego, a todo el mundo franquear rápidamente esos grados, ni vencer fácilmente los obstáculos que se oponen a la adquisición de los conocimientos científicos. A veces la inteligencia se detiene ante un espeso velo, mientras se esfuerza en escudriñar el sentido de las voces; otras veces tropieza con argumentos repletos de términos ambiguos y expresiones de embrollada discusión, y entonces desiste de seguir adelante. Apenas un corto número de hombres logran, bajo la orientación del Altísimo, salvar esos apuros. Por tanto, cuando vos sufrís un parecido conflicto, o empezáis a dudar de la fuerza de vuestra inteligencia o sentís que vuestra mente se descon-

cierta en medio de incertidumbres, dejad a un lado todo ese (trabajo), no penséis más ni en lo oscuro de los términos ni en dudas que vienen a detener vuestro progreso; desechad enteramente el empleo de esa cosa artificial (llamada «la lógica»); lanzaos al vasto campo de la reflexión, facultad connaturalmente vuestra; pasead vuestra visión en él; desembarazad vuestra mente de sus preocupaciones, a fin de que se sumerja en busca de lo que vos deseáis; seguid las huellas de los profundos investigadores de antaño, y partid con la esperanza de recibir del Supremo Ser una inspiración parecida a la que su infinita bondad había concedido a vuestros antepasados; porque «Él les enseñó lo que ignoraban». Si tal hacéis, las luces de una inspiración divina iluminarán la senda de vuestros éxitos: obtendréis el objeto de vuestra búsqueda; descubriréis ese término medio que Dios ha creado y designado —como habíamos dicho— cual una de las cosas que deben emanar de la reflexión. Entonces tomad las matrices y moldes en que se forman los argumentos, introducid en ellos a ese (término medio), conservándole todos los privilegios que el reglamento artificial (la lógica) le otorga; revestidle en seguida de una forma compuesta de voces, y exponedlo en el mundo de la alocución y el discurso: bien constituido y sólidamente conformado.

Es posible que en vuestro examen de los términos y expresiones oscuros se ofrezca un razonamiento constituido según las fórmulas del arte, y en vuestro esfuerzo por despejar lo verídico de lo erróneo, halléis dificultades que os detengan;[3] porque tales razonamientos son artificiales y convencionales, y ofrecen, por tanto, numerosos aspectos que se semejan y son tan oscuros, a causa de los términos técnicos que encierran, que no se distingue el aspecto bueno del malo. Lo bueno sólo se reconoce por una disposición natural del intelecto. Así, las dudas y las incertidumbres persisten, pues un espeso velo cubre a las miradas del investigador el sentido que busca y le obliga a re-

nunciar al designio. Eso es lo que ha sucedido a la mayor parte de los hombres especulativos que vivieron en estos últimos tiempos, y sobre todo a los sabios de origen extranjero, a los cuales el conocimiento imperfecto de la lengua árabe les dificultaba la actividad del talento.

Cosa análoga ocurre con aquellos hombres quienes, atraídos por una viva pasión por el sistema de reglas que constituyen la lógica, se declaran partidarios devotos del mismo, porque creen que mediante el empleo de este sistema se llega naturalmente a la verdad. Estos, a su vez, caerán en una gran perplejidad cuando tengan ante sí razonamientos oscuros y confusos; incluso raramente logran librarse de ella. El mejor recurso para alcanzar la verdad nos lo proporciona la naturaleza misma; es la facultad reflexiva, tal como ya hemos apuntado; mas ella debe estar despejada de todas las conjeturas erróneas. El que quiera servirse de esta facultad en las elevadas especulaciones debe en primer lugar atenerse a la misericordia de Dios. El arte de la lógica se limita tan sólo a describir el acto de esta facultad reflexiva, y, por esta razón, sigue comúnmente el curso de ella. Tomad en consideración lo expuesto, y, cuando las cuestiones difíciles pongan a vuestra inteligencia en un aprieto, rogad al Señor derramar sobre vos su clemencia: sus luces iluminarán vuestro camino y os conducirán por su inspiración hacia la verdad. «Dios orienta hacia su clemencia. Todas las ciencias dimanan de Él».

Capítulo XXX

TRATANDO DE LAS CIENCIAS QUE SIRVEN SOLAMENTE PARA LA ADQUISICIÓN DE OTRAS, NO ES NECESARIO EXTENDER DEMASIADO SUS ESPECULACIONES, NI SEGUIR LAS CUESTIONES DE ESTAS CIENCIAS AUXILIARES[1] HASTA SUS ÚLTIMAS RAMIFICACIONES

Las ciencias reconocidas como tales en el mundo civilizado se dividen en dos clases. En la primera se colocan las ciencias que se estudian por sí mismas; esto es, las que se conexionan a la ley divina: la exégesis coránica, la ciencia de las Tradiciones, la jurisprudencia y la escolástica; y las que, como la física y la metafísica, forman parte de la filosofía. La segunda clase comprende las ciencias que sirven de instrumentos e intermediarias para la adquisición de las primeras. Tales son la gramática y la filología árabes; así como el cálculo, que ayuda a la adquisición de las ciencias que se enlazan a la ley; asimismo la lógica, que sirve de introducción a la filosofía, y que, en el sistema adoptado por los sabios de los últimos siglos, se emplea como un medio de abordar la escolástica y los principios fundamentales de la jurisprudencia.

En cuanto a las ciencias que se cultivan por sí mismas, nada impide desarrollarlas ampliamente, proseguir sus problemas en todas sus ramificaciones, y hacer bien inteligibles las pruebas que en ellas se emplean y las especulaciones a que dan lugar. Ello sirve para afirmar más los conocimientos que el estudiante

haya logrado, y a proyectar mayor claridad sobre las ideas que constituyen el objeto de la ciencia.

Distintamente es el caso de la gramática y la filología árabes y la lógica, ciencias que se utilizan para la adquisición de otras. Hay que enfocarlas únicamente como instrumentos de los que se ha de servir cuando se quiere llegar a entender las demás ciencias, pues al tratarlas no es necesario extenderse demasiado, ni seguirlas en todas sus ramificaciones, porque eso las desviaría de su destinación, el servir de instrumento. Si excedieran de esas condiciones, ya no cumplirían su finalidad, y resultaría inútil todo esfuerzo en pos de ellas. Una ciencia de esta especie, tratada con amplitud y expuesta en todas sus ramificaciones, sería de una adquisición muy difícil. Por otra parte, la demasiada extensión de estas ciencias auxiliares podría traducirse en un obstáculo, como ha sucedido con frecuencia, que impide a los estudiantes alcanzar el conocimiento de aquellas ciencias que significan el objetivo por sí mismas, y que son, además, las más importantes. Para aprender la totalidad de una ciencia expuesta de esa manera, la vida del hombre no bastaría. Por lo tanto, el ocuparse de las ciencias auxiliares (cuando se las ha tratado con prolijidad), es perder el tiempo y afanarse inútilmente.

Eso es sin embargo lo que los eruditos de las últimas centurias han hecho con el arte de la gramática, con el de la lógica y los principios fundamentales de la jurisprudencia. Se han extendido excesivamente sobre las opiniones que la tradición atribuye a los antiguos doctores; han multiplicado las pruebas, las digresiones y los problemas. Por eso las ciencias que debían servir únicamente de instrumentos han devenido, en sus manos, como las ciencias que se cultivan por sí mismas. Con frecuencia las obras que tratan sobre esas ciencias auxiliares encierran asimismo especulaciones y problemas completamente

innecesarios para el que desea estudiar las ciencias de la primera clase.

Todo ello hace inútiles esos tratados e inclusive perjudiciales para la adquisición de la ciencia pretendida. Uno se preocupa mucho más por aprender las ciencias que tienen una importancia intrínseca que por las ciencias auxiliares e intermediarias. De tal modo, si el estudiante pasa su vida para lograr el dominio de éstas, ¿cómo alcanzará su propósito? (el dominar las ciencias superiores).

Por tanto, es un deber del profesor que enseña estas ciencias auxiliares no ahondarse demasiado en ellas; debe asimismo prevenir a sus alumnos acerca de la finalidad de estas ciencias, y no permitirles pasar el límite. Si después algún estudiante deseara profundizarse en esas materias, proporcionarle los medios para que intentare su ascenso, ya arduo, ya sencillo. Todo lo existente es accesible a quien ha sido creado para ello.

Capítulo XXXI

SOBRE LA INSTRUCCIÓN PRIMARIA Y LAS DIFERENCIAS QUE EXISTEN ENTRE LOS SISTEMAS DE ENSEÑANZA SEGUIDOS EN LOS DIVERSOS PAÍSES MUSULMANES

Uno de los lemas distintivos de la civilización musulmana (lit. «de la religión») es la costumbre de enseñar el Corán a los niños. Los verdaderos creyentes lo han adoptado y se han conformado a ello en todas sus grandes ciudades, porque ciertos versículos de este libro y el texto de algunas Tradiciones, al ser aprendidos temprano, fijan sólidamente en el corazón del niño la fe y la creencia en sus dogmas. De ahí que el Corán forma la base de la enseñanza y constituye el fundamento de todos los conocimientos que se adquieren después. Tal determinación se debe a que lo que se enseña a los niños queda firmemente arraigado en su mente y sirve de base a cuanta doctrina se les enseñe en lo sucesivo. En efecto, las primeras nociones que recibe la mente equivalen al fundamento de los conocimientos adquiridos subsiguientemente, y conforme a los fundamentos y su disposición es la condición del edificio que se construye. Las diferencias que existen entre los modos de enseñar el Corán a los niños provienen de las consideraciones particulares de cada pueblo acerca de los frutos que han de resultar de dicha enseñanza.

Los habitantes del Magreb tienen por sistema limitar a sus niños al estudio del Corán solamente, indicándoles, durante las clases, la ortografía del texto, las cuestiones (a las que ciertas

variantes han dado lugar), y las diversas opiniones que los antiguos doctores, memorizadores de este libro, habían emitido sobre la materia. En ninguno de los cursos de enseñanza (primaria) mezclan otras nociones a las que acabamos de mencionar; no tratan ni de Tradiciones, ni de jurisprudencia, ni de poesía, ni del lenguaje de los (antiguos) árabes; continúan observando esa regla hasta que el alumno haya dominado cabalmente el conocimiento del (texto coránico), o desistido a seguir adelante. Si renuncian a esta materia, significa, por lo regular, la renuncia total al estudio. Ese es el sistema adoptado por los habitantes de las grandes ciudades del Magreb y sus seguidores de los aldeanos bereberes. En este país se continúa la enseñanza del Corán a los menores hasta que lleguen a la pubertad, y se enseña igualmente a los adultos que, después de haber pasado algunos años de su vida, vuelven a reanudar sus estudios. Por esta razón en el Magreb se ortografía el Corán más correctamente y se sabe de memoria mejor que en otras partes.

En el sistema seguido en España, la lectura y la escritura son las primeras cosas que se enseñan. Jamás se pierde de vista este principio; sin embargo, dado que el Corán es el libro fundamental de toda instrucción, la fuente de donde derivan la religión y las ciencias, se le toma por base de la enseñanza, mas no se restringe únicamente a él. Por eso los preceptores españoles incluyen comúnmente en sus lecciones trozos de poesía y especímenes de composición epistolar; exigen a los escolares aprender de memoria las reglas de la gramática árabe, pulir su escritura y trazar bien las letras. Principalmente a estas materias dedican su mayor atención. De tal manera, al entrar el alumno en la adolescencia, ya ha adquirido cierto conocimiento de la gramática y la poesía; ya empieza a tener una idea clara de ambas; pero se destaca sobre todo en la escritura. Brota en él una gran afición por todas las ramas de la ciencia, y sería capaz de abarcarlas totalmente si se hubieran conservado en su país las bue-

nas tradiciones de la enseñanza; mas la España actual está privada de esa ventaja, debido a que el hilo de aquellas tradiciones ha sido cortado. Por eso el español queda reducido a las nociones que la enseñanza primaria le ha proporcionado. Empero eso basta a quien Dios guía; le servirá de preparación en caso de hallar un hábil preceptor.

Los habitantes de Ifrikiya (Túnez) imparten el Corán a los niños; pero, generalmente, les enseñan al mismo tiempo las Tradiciones, los principios y algunos problemas de otras ciencias. Con todo se empeñan especialmente en familiarizar a los alumnos con el texto del Corán y las diversas variantes y lecciones de este libro. Esta parte de la enseñanza está más atendida en Ifrikiya que en los demás lugares. Después del conocimiento del Corán, que consideran como lo más importante, se esmeran por una buena escritura. En suma, su sistema pedagógico se aproxima bastante al practicado en España, y la causa de ello estriba en que las buenas tradiciones de enseñanza que se observan en estos ámbitos se remontan a los doctores españoles, quienes, a consecuencia de las victorias de los cristianos, habían abandonado la Andalucía oriental, para venir a radicarse en Túnez, donde transmitieron sus conocimientos a los escolares de este país.

En Oriente, la enseñanza es como la precedente, de un carácter mezclado; tal se nos ha dicho, mas no sabemos a qué rama de estudios se da la preferencia. Según las informaciones que hemos recibido (luego), los educandos estudian el Corán, las reglas de algunas ciencias y las obras respectivas. No se incluye en estas materias la de la escritura, porque, en esa región, la escritura tiene sus reglas particulares que deben aprenderse bajo un maestro especial, así como se procede con las demás artes. No se enseña comúnmente en las escuelas de primaria; por eso los modelos que se trazan en las pizarras de los niños distan tanto de ser perfectos. Si el alumno quiere después

aprender a bien escribir, tendrá que dirigirse a un maestro del arte, y su progreso dependerá de su aplicación.

En Ifrikiya y el Magreb, la importancia que se confiere a la enseñanza del Corán ha dado por resultado que los habitantes de esta comarca se hallen distantes de dominar cabalmente la lengua árabe. En efecto, el estudio del texto coránico no proporciona sino raramente la facultad del bien hablar; porque los hombres, sabiendo la imposibilidad de producir nada comparable al Corán, se inhiben no solamente de intentarlo, sino aun de tomar por modelo las frases y giros del propio libro. Por eso, en estos pueblos, no se adquiere en la escuela sino el simple conocimiento de esa fraseología. De ahí resulta que los colegiales no obtienen nunca la posesión completa de la lengua árabe. Todo lo que sacan (de ese género de instrucción) es la dificultad de expresar netamente sus ideas, y una gran deficiencia para el manejo de la palabra. Los habitantes de Ifrikiya son quizá más avanzados en ese respecto que los del Magreb, porque añaden al estudio del Corán el de la terminología técnica empleada en las ciencias. Por ello poseen un cierto grado de habilidad en el uso de la lengua árabe y en la imitación de los modelos (de que han hecho estudio). Sin embargo esta facultad adquirida por ellos está bien lejos de ser perfecta, pues, aunque hayan aprendido numerosos términos científicos, dichos términos no bastan para la exacta expresión del pensamiento. Volveremos sobre el asunto en otro capítulo.

Los (musulmanes) españoles tienen por sistema enseñar varias materias a la vez: (mientras los niños aprenden el Corán) se les exige, desde su primera mocedad, recitar trozos de poesía y de epístolas, y estudiar la gramática y la filología árabes. Este tipo de enseñanza los dispuso a adquirir luego un profundo conocimiento de esta lengua. En cambio han quedado muy cortos en las demás ciencias, debido a que no han estudiado suficientemente el Corán y la ley tradicional, únicas bases de todos

nuestros conocimientos científicos. Por tanto no pasan de ser unos calígrafos y filólogos más o menos hábiles, según el grado de instrucción que hayan alcanzado después de haber cursado la primaria.

El cadí Abu Bakr Ibn-el-Arabí propone, en el relato de su viaje,[1] un plan de enseñanza muy original, sobre el cual insiste reiteradamente, añadiéndole cada vez nuevas observaciones. Según él, es necesario seguir el sistema de los españoles y enseñar el árabe y la poesía antes que las otras ciencias. He aquí lo que dice: «En vista de que la poesía era, para los antiguos árabes, un archivo (en el cual incluían todo lo que les parecía de importancia), es _preciso comenzar por el estudio de su poesía y su lengua; la corrupción (gradual) del lenguaje (que se habla) lo exige apremiantemente. El alumno pasaría en seguida al cálculo y se aplicaría a él hasta que haya comprendido sus reglas. Luego se pondría a leer el Corán, cuyo estudio lo hallaría muy fácil, gracias a esas tareas preliminares». Más adelante agrega: «¡Oh la conducta irreflexiva de nuestros compatriotas! obligan a los niños a empezar sus estudios con el libro de Dios, y a leer lo que no entienden; desvían éstos su atención hacia otras cosas que les parecen (naturalmente) más importantes». Añade luego: «El alumno, después de haber hecho aquellos estudios preliminares, puede entonces ocuparse de los principios fundamentales de la religión, pasar en seguida a los de la jurisprudencia, luego se aplica a la dialéctica, y termina en las Tradiciones y las ciencias que se relacionan con ellas». Reprueba, además, el método de enseñar dos ciencias diferentes a la vez, salvo que la inteligencia del alumno y la actividad de su ingenio lo capaciten para aprovecharlas. Reconocemos que el sistema propuesto por el cadí Abu Bakr es bastante bueno, pero las costumbres no favorecen su ejercicio, y las costumbres inveteradas nos dominan arbitrariamente en los asuntos de esta vida.

Lo que estableció de una manera especial la costumbre de anteponer el Corán en la enseñanza fue el deseo de merecer la bendición divina y la recompensa (de tan digna acción), e impedir que el escolar, una vez lanzado a la vorágine de la juventud, tropezara con obstáculos que dañarían a sus sanas intenciones o interrumpirían sus estudios, de suerte que perdería para siempre la oportunidad de aprender ese libro, pues mientras esté en su minoría de edad, permanece sujeto a la autoridad ajena, pero, en el momento que entra en la adolescencia y se vea desembarazado de aquel pesado yugo, posiblemente se dejaría arrastrar por las pasiones borrascosas de la juventud y acabaría por naufragar sobre las costas de la aberración. Por eso precisamente se esmera en aprovechar su minoría de edad y el estado de sumisión en que se halla para enseñarle el Corán, por temor de que más tarde no tuviere ninguna noción del mismo. Si se tuviera la convicción de que continuara sus estudios y escuchara con gusto las lecciones que se le impartirían, el sistema de instrucción planteado por el cadí sería, en ese caso, el mejor que pudiera adoptarse, tanto en Occidente como en Oriente. Mas «Dios juzga y nadie puede revocar su fallo».

Capítulo XXXII

LA DEMASIADA SEVERIDAD EN LA ENSEÑANZA PERJUDICA A LOS ESCOLARES

El uso de un excesivo rigor en la enseñanza es muy nocivo para los educandos, sobre todo si están todavía en la infancia, porque eso produce en su espíritu una mala disposición, pues los niños que se han educado con severidad, tanto escolares como «mamelukos» (esclavos blancos) o «jadams» (esclavos negros),[1] se hallan tan abatidos que su alma se contrae y pierde su elasticidad. Tal circunstancia los dispone a la pereza, los induce a mentir y a valerse de la hipocresía, con el fin de evitar un castigo. De este modo aprenden la simulación y el engaño, vicios que se vuelven en ellos habituales y como una segunda naturaleza. Los valores morales que distinguen al hombre en cuanto ente sociable y que practica en su vivencia civilizada —valores que impulsan a rechazar los ataques de un enemigo y a defenderse, a sí propio y a los suyos—, se anonadan de tal modo en estas gentes así criadas, que se vuelven incapaces de proceder por sí mismos y se convierten en una carga para los demás. Es más, su alma se ve invadida por la indolencia al punto de ya no procurar ornarse con bellas cualidades o distinguirse por un noble carácter; suspende su proceso antes de haber llegado al término de su curso, a la meta que la naturaleza humana, de la que participa, le había asignado; luego retrocede para descender al último grado de la bajeza.

He ahí el por qué los pueblos sometidos a un régimen opresivo caen en la degradación. Recorred mentalmente las condiciones de toda nación que padece el dominio del extranjero; ya

no conserva, por supuesto, aquella nobleza de carácter que asegura la independencia, y encontraréis numerosos ejemplos de ese hecho. Ved la disposición abyecta de los judíos; es tan notable que, siempre y en todas partes, se ha atribuido a este pueblo la calidad que se designa con la voz «haradj», la cual significa, según convención generalmente reconocida, «improbidad» y «trapacería». Todo ello es debido a la causa que hemos asentado. De ahí que el preceptor no debe emplear demasiada severidad para con sus alumnos, ni el padre para con sus hijos.

Abu Mohammad Ibn Abi Zaid[2] se expresa de la manera siguiente en el tratado que escribió sobre la disciplina de los maestros y los alumnos: «El preceptor, al ver la necesidad de corregir a un niño, no debe darle más de tres latigazos». Es bien conocida la sentencia de Omar (segundo califa): «Al que la ley no baste para corregirle, Dios no le corregirá». Palabras que tienen por objeto la preservación del alma de la degradación que resulta de las correcciones corporales, y señalan que el grado de corrección establecido por la ley es el más eficaz, puesto que cuyo autor es el que mejor sabe los intereses de los hombres.

Uno de los más acertados métodos a seguir en la enseñanza es aquel que (Harún) -er-Rashid designara al preceptor de su hijo, Mohammad-el-Amin. He aquí como Jalaf-el-Ahmar cuenta el asunto:[3] «Se me vino a decir: Sabed, Ahmar, que el emir de los creyentes os confía la sangre de su alma, el fruto de su corazón, a fin de que vuestra mano se extienda sobre él y que os obedezca. Llenad para con él la posición que el emir de los creyentes os asigna; hacedle leer el Corán, enseñadle la historia, hacedle recitar poemas, doctrinadle en las Tradiciones sacras, encauzad su atención a las palabras que va a enunciar y a las consecuencias que puedan comprender; impedidle reír, excepto en los momentos oportunos; inducidle a recibir con grandes deferencias a los ancianos de la familia de Hashim[4] cuando se

dirijan a él, y a conceder los sitios de honor a los jefes militares que se presentarán en sus recepciones. No os dejéis pasar una sola hora de curso sin impartirle algún conocimiento útil; no le causéis aflicción alguna, porque ello podría extinguir la actividad de su intelecto; tampoco debéis mostrarle demasiada indulgencia, porque él hallaría una gran apacibilidad en la pereza y se habituaría a no hacer nada. Para corregirle, obrad en cuanto posible con afabilidad y delicadeza, pero, si rechaza vuestras amonestaciones, emplead el rigor y la severidad».

Capítulo XXXIII

LOS VIAJES EMPRENDIDOS CON EL FIN DE ACRECENTAR LOS CONOCIMIENTOS Y TOMAR CURSOS BAJO PROFESORES DE OTROS PAÍSES SIRVEN PARA PERFECCIONAR LA EDUCACIÓN DEL ESTUDIANTE

Los hombres adquieren sus conocimientos, las doctrinas que profesan, las cualidades y el talento por los cuales se distinguen, ya sea estudiando, enseñando y dictando lecciones, o ya frecuentando a profesores y repitiendo delante de ellos las lecciones que acaban de oír. El aprender bajo el dictado de profesores contribuye mucho más que los estudios particulares a fijar en la mente los conocimientos adquiridos y a arraigarlos allí de una manera sólida. Por eso, cuanto más profesores se ha tenido, tanto más se han afianzado los conocimientos.

Los términos convencionales de que se sirven en la enseñanza perturban las ideas, de suerte que muchos estudiantes se imaginan que esas voces forman parte esencial de la ciencia en que se emplean. Jamás podrán liberarse de esa ilusión sino hasta después de haber reconocido por una experiencia directa, a través de varios profesores, que los sistemas de terminología difieren (de una escuela a otra). El procurar contacto con los sabios, y estudiar (sucesivamente) bajo varios profesores y observar la diversidad de sus sistemas, deparan al estudiante la ventaja de discernir la parte puramente técnica de cada ciencia y saber colocarla separadamente. Entonces verá que el uso de dichos términos en la enseñanza es un procedimiento que sirve

únicamente para facilitar la adquisición de conocimientos reales. Al llegar a ese punto, siente que sus facultades intelectuales han tomado bastante fuerza para afirmar en su mente los conocimientos adquiridos, que éstos le permiten advertir la exactitud de lo que ha aprendido y distinguir lo verídico de lo falso. Durante ese tiempo, la facultad de aprender se fortalece en él, gracias a su hábito de asistir a las clases de profesores, de aprovechar sus enseñanzas y de frecuentar a cuantos sabios ha podido, sin importarle su número ni la diversidad de las ciencias de que ellos se ocupan.

Tal curso de estudios es asequible para el que Dios quiera guiar, y en favor del cual allana los caminos de la ciencia. Pero es indispensable efectuar los viajes, si se pretende adquirir los conocimientos y perfeccionarlos; para alcanzar una buena instrucción, es preciso ir en busca de grandes maestros y aprovechar directamente el saber de los hombres (más distinguidos en cada rama de ciencia). «Dios encamina hacia el buen sendero a quien le place». (Corán, sura II, versículo 142).

Capítulo XXXIV

DE TODOS LOS HOMBRES, LOS SABIOS SON LOS QUE MENOS ENTIENDEN DE LA ADMINISTRACIÓN POLÍTICA Y SUS PROCEDIMIENTOS

La causa de ello es que los sabios tienen por costumbre aplicar su intelecto a elevadas especulaciones, ahondarse (en el abismo de la reflexión) en busca de ideas (abstractas), recoger las ideas que ofrecen los objetos sensibles, y despojarlas en el entendimiento, a fin de reducirlas a universalidades comunes (a todos los individuos del mismo género) y tener el medio de alcanzar sobre esos (individuos) un juicio que sea aplicable a todos. Dichas ideas no han de contener ningún matiz especial de una sustancia, o de un individuo, o de una raza, o de un pueblo, o de una clase particular de la especie humana. Los sabios aplican luego a las cosas externas las universalidades que obtienen por esa operación, y, dada su costumbre a la deducción científica, juzgan de las cosas comparándolas con sus semejantes o análogas. Su entendimiento se ocupa siempre en juicios y especulaciones; mas las opiniones formadas así no pueden aplicarse (a cosas externas) antes de que la labor de investigación y examen esté completamente terminada, e inclusive, a veces, no se aplican del todo. Las cosas del exterior (el objetivo) son ramificaciones de aquellas cuyas ideas se hallan en el entendimiento. Así, las máximas de la ley revelada son otro tanto de ramas que proceden de pruebas conservadas en la memoria y sacadas del Corán y la Sunna. Por tanto, cuando se procura comprobar la concordancia que puede existir entre las cosas externas y los juicios del entendimiento, es necesario recurrir a un procedi-

miento inverso a aquel del cual se sirve en las especulaciones que tienen por objeto las ciencias racionales; solamente en tal caso pueden aplicarse estos juicios, en toda su veracidad, a las cosas externas. De ahí se infiere que los sabios, habituados como lo están a ocuparse exclusivamente en las cosas del entendimiento y de especulaciones intelectuales, desconocen todo lo ajeno a estas materias.

En cambio, aquel que dirige el gobierno de un Estado está obligado a prestar su atención a las cosas externas, a observar con cuidado las circunstancias que se relacionan con ellas y las que pudieran sobrevenirles, porque estas peculiaridades a menudo escapan a la atención. Quizá estas cosas no presenten ningún rasgo que permitiera asimilarlas a otras, y se muestren rebeldes al principio general que se pretendiera aplicarles. Ninguna de las circunstancias que se conexionan a la civilización se deja apreciar en el caso en que se la compare con otra circunstancia análoga; porque, aun cuando hubiere entre ambas algún punto de semejanza, puedan diferirse en varios otros.

Los sabios están habituados a generalizar sus juicios y fundar sus opiniones en las analogías que existen entre las cosas; por eso, cuando se ocupan en la administración política, vierten sus ideas en el mismo molde que sirve a sus especulaciones, y las ordenan dentro de la misma clase a que pertenecen sus argumentos. De ahí resulta que incurran en errores con mucha frecuencia y que inspiren poca confianza en su dirección. Podríamos decir otro tanto de aquellos hombres que, en las sociedades civilizadas, se distinguen por su fineza y su inteligencia; penetran tanto en sus especulaciones que, al igual que los sabios, se dejan arrastrar por la vivacidad de su espíritu al grado de basar sus juicios en las analogías y las semejanzas. Por consiguiente, se equivocan como aquéllos. No ocurre lo mismo con el hombre común, de naturaleza sana y vivacidad mediana: su facultad reflexiva al ser escasa y no habituada a abordar las abs-

tracciones, se limita a enfocar cada materia desde su punto de vista ordinario y a apreciar cada cosa o cada individuo según su carácter particular. Al formar sus juicios no acude al uso de la deducción analógica y la generalización. En el examen de las cuestiones, no se aparta casi nunca de lo que cae bajo los sentidos; no va más lejos, igual que el nadador que no se separa de la costa cuando el mar está agitado. El poeta ha dicho: «No nadéis demasiado lejos; la salud se encuentra en la costa».

Esto hace que, en los asuntos administrativos, este tipo de hombre no esté expuesto a errar, y que proceda con mucha cordura en sus relaciones con los demás hombres. Tal rectitud de espíritu les asegura los medios de vivir en un bienestar, y aleja todo motivo que pudiera perjudicar su prosperidad; mas «por encima de todos los sabios está el Ser sapientísimo».

Estas observaciones dan a reconocer que el arte de la lógica no es infalible; se ocupa demasiado de ideas abstractas, y con frecuencia se aparta de lo que es del dominio de los sentidos. La lógica consiste en especulaciones que tienen por objeto los segundos inteligibles, y quizá las materias a las que se aplican no se presten y se rehúsen, cuando se intenta establecer entre ellas y esos juicios abstractos una concordancia real. No sería así si se hubiera recurrido a los primeros inteligibles, los que se obtienen fácilmente por una primera abstracción, porque pertenecen a la facultad imaginativa, y las formas percibidas por los sentidos (y conservadas en esta facultad) mantienen y anuncian la realidad de la concordancia (que pueda existir entre los primeros inteligibles y las cosas externas). Mas, en todo caso, Dios mejor lo sabe.

Capítulo XXXV

LA MAYOR PARTE DE LOS SABIOS ENTRE LOS MUSULMANES HAN SIDO DE ALCURNIA EXTRANJERA[1]

Es un hecho muy notable que la mayor parte de los sabios que se han distinguido entre los musulmanes por su talento en las ciencias, sean religiosas, sean racionales, eran extranjeros. Los ejemplos inversos son sumamente raros; pues incluso los que de ellos son de extracción árabe difieren de este pueblo por la lengua que hablan, por el país en que fueron educados y por los maestros bajo la dirección de los cuales habían hecho sus estudios. Con todo, la nación a la que pertenecían era árabe, así como el autor de su ley.

He aquí la causa de ese fenómeno. Los muslimes de los primeros tiempos desconocían totalmente las ciencias y las artes, porque su civilización simple y basta se había formado en el desierto. Se conformaba en aquella época con aprender de memoria las máximas de la ley divina, es decir, los mandatos y prohibiciones de Dios; se conocían el Corán y la Sunna, fuentes de donde esas máximas derivaban; y se recibía, además, de boca del Legislador y de sus Compañeros (las instrucciones que eran necesarias).

Todos los muslimes de ese entonces eran árabes, no sabiendo lo que significaba enseñar, componer libros, compilar y registrar conocimientos; nada les obligaba a ocuparse de tales materias, tampoco nada les inducía a ello. Tal estado de cosas continuó durante el período en que vivían los Compañeros y sus

discípulos inmediatos. Se daba entonces el título de «lectores» a los hombres que se esmeraban por memorizar los textos religiosos y comunicarlos a otros; queriendo indicar con eso que ellos sabían leer el libro (sacro) y que no eran analfabetos. El término «analfabeto» se empleaba en aquel tiempo para calificar a todos los individuos de la clase de los Compañeros, en tanto que eran árabes beduinos.[2] Al designar con el título de «lectores» a los que sabían el Corán de memoria, se daba a entender que (éstos se distinguían de los demás Compañeros por una facultad enteramente particular).

Los lectores eran, por tanto, las personas que sabían leer el Corán y la Sunna, (colecciones) que nos han sido transmitidas como provenientes de Dios. Debían su conocimiento de las máximas de derecho religioso al Corán y las Tradiciones, las cuales suministraban casi siempre, cuando se les consultaba, las explicaciones sobre el sentido del Corán. Nuestro Profeta ha dicho: «Os dejo dos cosas que impedirán vuestro extravío en tanto que vosotros os sujetéis a ellas: son el libro de Dios y mi Sunna (mi práctica y mi ejemplo)».

A partir del reinado de (Harún) -er-Rashid y en los tiempos siguientes, la tradición oral (de dichos textos) había durado tan largo período (que ya comenzaba a alterarse y) se hizo necesario componer comentarios sobre el Corán y poner por escrito las Tradiciones, a fin de que no se perdieran de modo alguno. Luego se volvió preciso conocer los «isnades»[3] y saber evaluar el carácter de los tradicionistas, a efecto de poder distinguir los «isnades sanos» de los que no lo eran. Más tarde, se extrajeron del Corán y la Sunna numerosas decisiones relativas a los casos que se presentan (a cada momento), y, como la lengua empezaba a alterarse, se hizo necesario crear un sistema de reglas gramaticales (para afirmarla). Desde entonces, el conocimiento de las ciencias religiosas se halla puesto bajo la dependencia de ciertas facultades adquiridas por el intelecto: las que avocan

(los principios y los axiomas), que deducen las conclusiones, que establecen las comparaciones y que juzgan según las analogías. Esto determinó la necesidad de adquirir otros conocimientos que debían servir para fijar esas facultades en el entendimiento; se hizo preciso aprender las reglas de la gramática, las que ayudan a deducir las conclusiones, y las que hace falta observarlas cuando se quiere juzgar conforme a las analogías. Se precisaba asimismo saber defender los dogmas de la fe, sirviéndose de pruebas (intelectuales), porque las doctrinas de los innovadores y los herejes se habían multiplicado en extremo. Todas estas materias devinieron otro tanto de temas para las nuevas facultades, que es necesario enseñar y que pronto fueron incluidas en la clase de las que se aprendían como artes.

Ya habíamos señalado que la práctica de las artes no existe sino en la vida sedentaria, estado del cual los árabes se hallaban muy distantes. Dado que las ciencias se cultivan también en las ciudades, los árabes se mantuvieron alejados de ellas y de los lugares en donde florecían. Cuando la conquista musulmana, las poblaciones sedentarias (de los países subyugados) se componían de no-árabes, de libertos igualmente no-árabes y de gentes educadas al estilo de la vida sedentaria; seguían el ejemplo de los no-árabes en todo lo que se relaciona con dicho género de vida, la práctica de las artes, *v. gr.*, y el ejercicio de los oficios. Aquellos pueblos eran perfectamente formados para ese tipo de civilización, habiéndose arraigado entre ellos durante el prolongado dominio de los persas.

Los primeros maestros en el arte de la gramática fueron Sibawaih primero, luego Al-Farisí y después Az-Zaddjadj.[4] Los tres eran de origen persa, sin embargo, habían pasado su juventud en la práctica de la lengua árabe, ventaja que debían a la educación que recibieron y al trato con los árabes del desierto. Redujeron a sistema las reglas de esta lengua e hicieron de ella una rama de ciencia que habría de ser útil a la posteridad.

Igualmente fue el caso de los hombres que memorizaban las Tradiciones sacras y las conservaban en su retentiva, en gran provecho de los musulmanes, pues la mayoría de ellos pertenecían a la nación persa o se habían asimilado a ella por la lengua y la educación. [Esto obedecía al gran progreso que el cultivo de esta rama de los conocimientos había alcanzado en Iraq y en los países de más allá].[5] Todos los grandes sabios que han tratado los principios fundamentales de la jurisprudencia, todos los que se han distinguido en la teología dogmática, y la mayor parte de los que han cultivado la exégesis coránica, eran persas, como es bien sabido. No hubo en aquel entonces más que hombres de esta nación para consagrarse a la conservación de los conocimientos y a la tarea de ponerlos por escrito. Hecho suficiente para demostrar la veracidad de la expresión atribuida al Profeta: «Si, dice, la ciencia estuviera suspendida en lo alto del cielo, algunos persas habría para alcanzarla».

Los árabes, al salir de la vida nómada y convertirse en espectadores de aquella civilización y sus actividades, se hallaban bastante ocupados en el ejercicio de los mandos militares y en la administración, para recoger conocimientos científicos, y aun para darles la menor atención. Constituían la clase más elevada del Estado y componían la fuerza armada que sostenía el imperio; eran los únicos depositarios de la autoridad administrativa, y, además, desdeñaban el cultivo de las ciencias, tal como se practicaba a la sazón, puesto que se había descendido al nivel de los simples oficios, pues los grandes jefes siempre han menospreciado los oficios, los trabajos manuales y todo lo que puede conducir a ellos. Por lo tanto, encargaron ese ramo a los persas y los mestizos.[6] Pues jamás dejaron de reconocerles el derecho de ejercerlo, puesto que eran de la religión musulmana y les incumbían los conocimientos que se relacionan a ella. No despreciaban del todo a los mantenedores de las ciencias. Empero, cuando la autoridad escapó de las manos de los árabes pa-

ra pasar a las de los no-árabes, los componentes del nuevo gobierno miraron a las ciencias religiosas como materias provenientes del extranjero, y no tuvieron para ellas ninguna consideración, precisamente a causa de su origen extraño. Despreciaron a los profesores, porque los veían como gentes mal dispuestas que se ocupaban de cosas de las que ninguna ventaja podría resultar, ni para el Estado, ni para la administración. Ya habíamos señalado ese hecho en el capítulo que trata de las funciones y cargos religiosos.[7] Lo que acabamos de exponer aquí muestra el por qué los hombres más versados en el conocimiento de la ley eran casi todos persas.

En cuanto a las ciencias racionales, éstas no aparecieron entre los musulmanes sino después de la época en que los sabios y autores de tratados científicos habían empezado a formar una clase distinta (dentro de la sociedad). La enseñanza de todas las ciencias quedó entonces definida como un arte especial de los persas, desatendiéndola enteramente los árabes. Éstos desdeñaban ejercerla. Las únicas personas que se encargaron de ella fueron los persas asimilados a los árabes, cual el caso de todas las artes y oficios, como dejamos aclarado. Tal continuaron en las ciudades musulmanas, mientras que la civilización urbana se mantenía en su país de origen, en Iraq, Jorasán y la Transoxián; mas, después de la ruina de aquellos países y la decadencia de la civilización que les distinguía, y la cual es uno de los secretos de que Dios se sirve para hacer progresar las ciencias y las artes, los persas, al ser invadidos por (la civilización primitiva del) nomadismo, perdieron todo el saber que habían alcanzado. Desde entonces el estudio de las ciencias se ha reducido a las principales ciudades donde la civilización urbana se mantiene todavía.

Entre dichas ciudades se destaca hoy día en este tipo de civilización El Cairo, metrópoli del mundo, pórtico del Islam, fuente de las ciencias y artes. La Transoxián ha conservado de

aquel progreso algún resto, debido a que las dinastías que han reinado allá jamás han estado desprovistas de ello. Por eso los habitantes de esa comarca poseen aún en ciencias y artes un grado de habilidad innegable. Tal hecho nos ha sido demostrado por el contenido de algunas obras producidas por uno de sus eruditos y que hemos recibido en este país (la Mauritania). Este autor se llama Saad-ed-Din At-Taftazaní.[8] En cuanto a los demás persas, exceptuando al imam Ibn-el-Jatib[9] y Nasir-ed-Din At-Tusí,[10] no les hemos visto ningún trabajo de considerable trascendencia.

Al considerar detenidamente estos hechos, descubrirá uno sorprendentes circunstancias que se presentan en el proceso humano. «Dios crea lo que le place».

Si un individuo ha contraído desde su infancia el hábito de hablar una lengua no árabe, ese hecho le hace la adquisición de las ciencias (árabes) menos fácil que para aquellos de quienes el árabe es la lengua materna.[11] La causa de este hecho es recóndita, pero vamos a darle una explicación. En los estudios científicos de todo género, se labora únicamente sobre las ideas del entendimiento o sobre las de la imaginación.[12] Estos estudios tienen por objeto, por una parte, las ciencias religiosas, y consisten ordinariamente, acerca de éstas, en el examen de los términos que se emplean en las mismas y de las materias de que tratan. Todo esto es del dominio de la imaginación, porque consta de proposiciones suministradas por el Corán y la Sunna, y de términos empleados para enunciar esas mismas proposiciones. Por otra parte, nuestros estudios tienen por finalidad las ciencias racionales, las cuales son del dominio del entendimiento. Así pues, los vocablos son los que dan a conocer lo que la mente encierra de ideas, ya pertenecientes al entendimiento, ya a la imaginación; se utilizan para transmitirlas oralmente de una persona a otra en las discusiones, la enseñanza y los debates a que dan lugar las cuestiones científicas, debates que se

prolongan con el fin de obtener un conocimiento cabal de la materia de que se ocupa. Los vocablos y las frases son los intermediarios entre (nosotros y) los pensamientos (ajenos); son lazos y sellos que sirven para fijar y distinguir las ideas. Es preciso saber reconocer las ideas en las palabras que las representan; mas, para lograrlo, el estudiante debe conocer la significación que cada palabra implica en el lenguaje y poseer un buen acervo de instrucción. Si ignora el sentido de las palabras, no podría sino apenas descubrir las ideas correspondientes, y a esta dificultad viene a agregarse aún la de la especulación en la cual la mente está a la sazón empeñada. Si la facultad de reconocer el alcance de las palabras se halla bien afirmada en el estudiante para que su mente, en el instante de ser pronunciada una palabra, captara la idea correspondiente, lo cual, además, ocurre por intuición y a consecuencia de una disposición natural, en tal caso el velo que se interpone entre esta idea y el entendimiento desaparecería totalmente, o se dejaría descorrer muy fácilmente. La única tarea que quedaría entonces por cumplir, sería el examen de dichas ideas.

Eso es lo que sucede cuando la enseñanza se imparte a viva voz y suministra todas las indicaciones necesarias; pero, si el estudiante está obligado a trabajar solo, a poner por escrito (lo que aprende en los libros), y a reconocer las voces indicadas por los trazos de la escritura, verá surgir ante él una nueva dificultad, proveniente de la diferencia que existe entre las palabras trazadas por medio de la escritura y las voces que se articulan, mientras se encuentran todavía en la mente.[13] En efecto, los trazos de la escritura sirven especialmente para indicar las voces articuladas, y, en tanto no se entiendan por las indicaciones que suministran, no podrían reconocerse las ideas que ellas designan. Si no se distinguen bien en los trazos de la escritura las palabras que representan, apenas se conocerá deficientemente el sentido de estas palabras; esto resultaría, por tanto,

otro obstáculo que impediría al investigador y al estudiante la visión de la finalidad que procura alcanzar, esto es, la adquisición de conocimientos; y dicho obstáculo es más difícil aún de vencer que el anterior. Empero, cuando se ha adquirido bien la facultad de reconocer las ideas denotadas por las voces articuladas y los trazos de la escritura, el obstáculo desaparece totalmente y ya no queda más que la tarea de comprender bien las investigaciones que se realizan por medio de estas ideas. La dificultad de distinguir las relaciones de las ideas o voces, tanto articuladas como escritas, existe en todas las lenguas. Los que aprenden una lengua desde su infancia adquieren mucho mejor que los demás la facultad de servirse de ella.

El pueblo musulmán, en la época que fundó su imperio y absorbió a las otras naciones, mientras que la influencia del Profeta y del Corán había hecho desaparecer las ciencias de los antiguos, ese pueblo era de una incultura (y una sencillez de costumbres) que se manifestaban en todas sus inclinaciones y todos los hábitos que le caracterizaban. Pero luego la soberanía, la potencia y los servicios forzosos de los pueblos vencidos lo acostumbraron a los usos de la civilización urbana y le pulimentaron la rudeza de sus costumbres. A partir de entonces la enseñanza de las ciencias religiosas, que se había efectuado entre los musulmanes (gratuitamente y) por vía de la transmisión oral, se convirtió en un oficio, y el progreso de sus conocimientos condujo a la composición de una multitud de obras y de compilaciones. Inducidos por el deseo de conocer las ciencias de otros pueblos, hicieron traducir al árabe los tratados que las contenían, y, para reunir esos nuevos datos a sus propias ciencias, los ordenaron en los mismos moldes de que se habían servido para dar forma a sus primeras especulaciones. Al despojar a aquellos tratados de su vestidura extranjera, a fin de vestirlos a la arábiga, hicieron tanto progreso en sus estudios, que superaron a sus modelos. Por tanto los originales de esos libros, de

esos textos en lengua extranjera, cayeron en el olvido y ya no tuvieron más consideración que la de una ruina abandonada, que la de una nube de polvo empujada por el viento, y todas las ciencias se encontraron expuestas en el lenguaje de los árabes y consignadas en las compilaciones cuya escritura era la de este pueblo. De tal suerte se precisaba que las personas empeñadas en los estudios científicos conocieran el significado de las voces pertenecientes a su lengua, no solamente las voces articuladas, sino también las escritas, porque debían trasladarse de los tratados redactados a otra lengua, puesto que aquellos volúmenes se habían perdido, a falta de cuidado.

Ya habíamos hecho observar que el hablar un idioma cualquiera es una facultad adquirida por el órgano lingual, lo mismo que la escritura es un acto cuya aptitud pertenece a la mano. Pues, si un hombre ha contraído desde su infancia el hábito de hablar otro idioma que el árabe, jamás llegará a expresar correctamente sus ideas en este último. Es un hecho que hemos dejado vislumbrar al demostrar que una persona, devenida muy hábil en el ejercicio de un arte que haya aprendido primero, no llegará casi nunca a destacarse en otro; esta proposición nos parece evidente. El extranjero, que no poseyera más que un conocimiento imperfecto del árabe y de la acepción de las voces articuladas o escritas que pertenecen a este idioma, no podría reconocer de un modo perfecto las ideas que dichas voces representan, tal como acabamos de decir; a menos, desde luego, que el hábito de hablar sú propio idioma no haya devenido una facultad persistente en la época en que quiera dedicarse al estudio del árabe. Así, por ejemplo, en Persia los niños que se crían en la sociedad de los árabes, y cuyo entendimiento no ha experimentado todavía la influencia de su idioma materno, llegan a hablar bastante bien el árabe. En esos casos, se puede considerar el idioma árabe como el primero que ellos han aprendido, y por eso no tendrán dificultad de comprender las ideas que en-

cuentran enunciadas en el mismo. Las mismas observaciones pueden aplicarse a las personas que han aprendido la escritura usada en su país antes de ocuparse de la escritura árabe. Por ello vemos que muchos sabios de origen extranjero tienen la costumbre, al hacer cursos y dar lecciones, de no referir (en las explicaciones) las glosas que sacan de los libros (árabes), sino las (aprenden de memoria y las) recitan (tal cual son), pretendiendo así ahorrarse la tarea de abordar las dificultades ofrecidas por esos pasajes, y simplificar la inteligencia de las ideas que encierran. Pero el que ha adquirido la facultad de comprender bien el significado de las voces, tanto articuladas como escritas, no ha menester de recurrir a semejante subterfugio; la capacidad de reconocer las voces al verlas escritas y de aprehender las ideas al escuchar la pronunciación de las palabras (que las representan) deviene en él como un atributo ingénito, y hace desaparecer el velo que ocultaba las ideas a las cuales esas voces corresponden. El que pone suficiente diligencia para instruirse, y se consagra al estudio de la lengua y las voces escritas, obtendrá un conocimiento sólido de estas materias; tenemos de ello ejemplos entre los sabios extranjeros, aunque estos ejemplos son raros, y si se comparan estos sabios con sus contemporáneos y colegas de raza árabe, se verá que éstos les superan en saber y en la aptitud de manejar el lenguaje. La desventaja de los extranjeros proviene del relajamiento que el hábito de las entonaciones bárbaras (odjma), contraído temprano, hace sufrir (a los órganos de la palabra), debilitando su acción.

Que no se nos objete la declaración que hemos hecho, respecto a que la mayoría de los sabios entre los musulmanes eran «aadjam» (no-árabes), porque hemos querido designar con ese término a los que eran de origen extranjero, y hemos hecho notar que la larga persistencia de la civilización urbana entre aquellos pueblos los había habituado a la práctica de las artes y a la adquisición de los conocimientos científicos. Pero aquí se

trata de otra cosa, esto es, de la «Odjma» (o traba) que experimenta el órgano lingual (cuando no está acostumbrado a la pronunciación del árabe). Si se nos objeta con los griegos, pueblo muy versado en las ciencias, responderemos que ellos habían adquirido el conocimiento por intermedio de su propia lengua, la que han hablado desde su infancia, y por vía de su propia escritura, mientras que el musulmán no árabe aprende las ciencias por intermedio de una lengua que ignoraba en su infancia y de una escritura completamente diferente de la que había conocido primeramente, circunstancia que constituye un gran obstáculo para su progreso, así como acabamos de apuntar.

Estas observaciones se aplican en toda su extensión a los individuos de diversas naciones cuya lengua materna es distinta de la arábiga; son verídicas en lo que concierne a persas, rum, turcos, bereberes, francos y todos los pueblos cuya lengua no es árabe. «Por cierto que, en ello hay una maravilla para quienes reflexionan». (Corán, sura XVI, vers. 69).

Capítulo XXXVI

LAS CIENCIAS QUE SE REFIEREN A LA LENGUA ÁRABE

Estas ciencias forman las cuatro columnas (principales de la lengua), o sean: la lexicología, la gramática, la retórica y la literatura. Su conocimiento es absolutamente necesario para los legistas, porque todos los artículos de la ley derivan del Corán y de la Sunna, (colecciones) que están en lengua árabe y cuyos (primeros) informantes, es decir, los Compañeros del Profeta y sus discípulos, eran asimismo árabes. Es también en el idioma de los árabes donde hay que buscar la explicación de las dificultades que se presentan en esos textos sacros. El conocimiento de las ciencias que conciernen a este idioma es por tanto indispensable cuando se quiere aprender el derecho. Las diferencias que se notan en la consistencia que estas ciencias han adquirido provienen de la diferencia de las categorías que se les ha asignado según la utilidad que ellas ofrecen para el fin que se pretende alcanzar. (Se conocerán esas diferencias) al enterarse de lo que vamos a exponer al tratar sucesivamente de cada una de dichas ciencias, y se verá que la gramática tiene el primer lugar, porque indica los procedimientos que han de emplearse cuando se quiere exponer el pensamiento con precisión, pues por la gramática distinguimos el rigiente (o determinante) del régimen y el incoativo del enunciativo; sin ella, se ignorarían las bases mismas del arte mediante el cual se dan a conocer las ideas. La lexicología tendría sin embargo el derecho al primer lugar, si la mayoría de los términos inventados para denotar las ideas no continuaran designando esas mismas ideas sin haber

cambiado de destinación, mientras que las inflexiones de la sintaxis desinencial que sirven para distinguir al sujeto del atributo y señalar su relación recíproca han sufrido tantas alteraciones que acabaron por desaparecer; por eso se concede más importancia a la gramática que a la lexicología. En efecto, el desconocimiento de las reglas gramaticales alteraría el medio del entendimiento mutuo, en cambio el sentido de las palabras es más persistente. Y Dios, ¡enaltecido sea! mejor lo sabe.

LA GRAMÁTICA (NAHU)

El término «loga»,[1] tomado en su acepción ordinaria, significa la expresión del pensamiento por medio de la palabra. Al ser ello un acto lingual, inevitablemente ha de convertirse, para el órgano que sirve para producirlo, o sea, la lengua, (en un acto habitual) en una facultad firmemente adquirida. El lenguaje, en todo pueblo, es el resultante de la determinación general del propio pueblo. Entre los árabes, la facultad de la palabra es más bella que en otras partes, y muestra su superioridad en la claridad con que enuncia el pensamiento. La causa de ello estriba en que el árabe posee, además de los vocablos, ciertos signos particulares que expresan un gran número de ideas. Tales son las mociones (o vocales finales) que sirven para distinguir al rigiente del régimen (y) la voz «atraída», es decir, el complemento (regido al genitivo). Tales son también algunas letras mediante las cuales se hace pasar de un sujeto a otro la acción, o movimiento, expresado por el verbo,[2] sin estar obligado a emplear otras voces. Estas particularidades no existen sino en el idioma árabe;[3] en las demás lenguas se precisa haber una voz especial para cada idea y cada circunstancia particular. Por eso

vemos que, entre los persas, las locuciones usuales son muy difusas, en comparación con la expresión concisa del árabe. De ahí la idea enunciada por el Profeta en estos términos: «He recibido (de Dios) las palabras condensadas, y mi estilo se caracteriza por su cabal concisión». En el idioma árabe, las letras (formativas), las mociones y las «impuestas», es decir, las formas (diversas de voces derivadas), tienen cada una, en la expresión del pensamiento, un valor real que se aprecia instantáneamente, sin necesidad de recurrir a otro arte alguno. La facultad respectiva se había adquirido por el órgano lingual de aquellos árabes y se transmitía de una generación a otra, tal como hoy día nuestra lengua pasa a nuestros niños.

Al promulgarse el Islam, los árabes salieron del Hidjaz para apoderarse del imperio (del mundo) y arrebatar el poder a los pueblos y dinastías que lo ejercían. Al mezclarse entonces con los «aadjam» (extranjeros), la facultad de que hablamos se alteró en ellos por la adopción de expresiones extrañas (al genio de la lengua árabe), que se habían introducido por el hábito de oír hablar a aquellos extranjeros amoldados a los usos de los árabes, pues precisamente la audición es la generatriz de la facultad lingual. Así, a partir de aquella época, dicha facultad inició su corrupción por la mescolanza de esos términos heterogéneos que habían de alterar su carácter y que ella recibía fácilmente, debido a su inclinación a obedecer al oído.

Los hombres eruditos de entre los árabes empezaron a temer que, en el decurso del tiempo, tal facultad se corrompiera totalmente y que el acceso al Corán y la Sunna fuera cerrado a todas las inteligencias. Con el propósito de prevenir aquel peligro, sacaron de las expresiones usuales de su lenguaje algunas reglas que debían aplicarse sistemáticamente a (la conducción de) esa facultad, y que semejaban universalidades o principios generales. Examinaron, por medio de estas reglas, todas las formas del discurso, a fin de poderlas clasificar según sus analogías. El ri-

giente debía colocarse en la categoría del «marfú» (lo cual es el nominativo o al modo indicativo), así como el sujeto de la proposición y el régimen (del verbo) debían estar puestos en la categoría de «mansub» (lo cual es al acusativo). Al advertir en seguida que la significación de las voces se modificaba ajustándose a los cambios sufridos por las mociones (o vocales finales, que sirven para denotar los casos y los modos), acordaron designar (las reglas de) esos cambios con el nombre de «iírab» (arabización, sintaxis de desinencias), y denominar «aamil» (agente) a las voces que los efectúan. De ahí derivaba un cuerpo de doctrina que aceptaron de común acuerdo y del cual eran los únicos depositarios. Lo pusieron luego por escrito y formaron de ello un arte peculiar suyo designándolo con el término «nahu» (rumbo, gramática).

El primero que escribió una obra sobre esta materia fue Abul Asuad-ed-Duallí,[4] de la tribu de kinana. Lo hizo, dicen, por sugerencia de Alí (el califa), quien, al notar que la facultad de hablar correctamente comenzaba a alterarse, le aconsejó hacer lo posible para impedirlo. Abul Asuad tuvo recurso a establecerle algunas reglas que podían recordarse fácilmente y que él había descubierto al examinar detenidamente casos particulares. El propio tema, tratado luego por otros escritores, vino a concluir en Aljalil Ibn Ahmad-el-Farahidí,[5] que vivía bajo el califato de Harún-ar-Rashid. En aquella época se tenía la mayor necesidad de un buen tratado sobre la materia, tanto que los árabes ya habían perdido la repetida facultad; Aljalil puso en orden los principios del arte y completó las subdivisiones. Sibawaih,[6] habiendo aprendido de él la gramática, desarrolló completamente esas subdivisiones y añadióles un gran número de ejemplos y aclaraciones. El *Kitab* (o libro por excelencia), que éste compuso sobre el tema y que goza de tan grande fama, ha servido de modelo a todas las obras gramaticales que aparecieron a continuación. Abu Alí-el-Farisí y Abul Oasim-ez-Zaddjadj es-

cribieron después varias obras para el uso de los principiantes, siguiendo en estos tratados el plan adoptado por el maestro del arte en su *Kitab*.

Luego la gramática fue tratada ampliamente, y surgió entonces la divergencia de opiniones que persistió entre los gramáticos de Kufa y Básora, las dos antiguas capitales del imperio árabe; los argumentos y pruebas expuestos por cada lado se multiplicaron, y los sistemas de doctrina adoptados en la enseñanza se apartaron unos de otros. Como no había entendimiento sobre los principios fundamentales del arte, hubo allí un gran desacuerdo acerca de las desinencias (que hacía falta emplear) en muchas aleyas del Corán, lo cual contribuyó durante largo tiempo a la perplejidad de los estudiantes. Más tarde vinieron los gramáticos posteriores con sus respectivos sistemas. Unos, queriendo condensar todo, hicieron desaparecer la mayor parte de las larguras que llenaban aquellos tratados, conservando, sin embargo, lo que contenían de verdadera utilidad; entre ellos destacóse Ibn Malik[7] en su libro «Tahsil» (la gramática simplificada). Los demás se dedicaron a componer abreviados elementales para el uso de los principiantes; como lo hicieron Az-Zaraajsharí[8] en su «Mofassal» (capitular) e Ibn-el-Hadjib[9] en su «Muqaddimah» (introducción). Algunos pusieron en verso las reglas de la gramática; Ibn Malik, por ejemplo, a quien debemos el «Ardjuza-tel-Kobra» (el tratado mayor versificado) y el «Ardjuza-tes-Sogra» (el pequeño tratado versificado), e Ibn Mooti, que compuso el «Ardjuza-tel-Alfiya» (el tratado compuesto de mil versos).[10] En suma, las obras sobre la gramática son tan numerosas, que exceden a la enumeración. Los sistemas que orientan la enseñanza de este arte difieren los unos de los otros; el adoptado por los gramáticos posteriores no concuerda con el de sus antepasados; asimismo los de las escuelas de Kufa, Básora, Bagdad y España ofrecen muchos puntos de desemejanza.

La decadencia de la civilización, hecho del cual somos testigos, ha precipitado de tal modo la declinación de ciencias y artes, que parecía anunciarnos la pérdida inmediata del arte gramatical; empero, en estos últimos tiempos, nos ha llegado aquí, en el Magreb, una colección venida de Egipto y atribuida a Djamal-ed-Din Ibn Hisham,[11] uno de los grandes sabios de ese país. Esta obra comprende todas las reglas de la sintaxis desinencial; las señala de un modo somero, pero suministrando los detalles más esenciales; trata de las partículas, proposiciones y términos integrantes de éstas, a la vez omite las numerosas repeticiones que se presentaban en los diversos capítulos de la gramática (tal como sus antecesores los habían redactado), Este tratado lleva por título «Almogni fil-Iirab» (libro que basta para el estudio de la sintaxis desinencial).[12] El autor indica todas las delicadezas de la sintaxis desinencial que se hallan en el texto del Corán; las clasifica en capítulos y secciones, conforme a sus principios fundamentales, y las expone en un orden regular. La abundancia de nociones científicas brindada por este tratado hace notar que el autor era profundamente versado en este arte y del cual poseía un perfecto conocimiento. A lo que parece, ha seguido los pasos de aquellos gramáticos de Mosul que habían admitido el sistema de Ibn Djinni[13] y continuado el plan adoptado por este erudito en la enseñanza de su arte. El saber desplegado por Ibn Hisham es verdaderamente admirable, y demuestra que dominaba cabalmente su tema. «Dios añade a la creación lo que le place». (Corán, sura XXXV, vers. 1).

LA LEXICOLOGÍA

La lexicología (loga) sirve para explicar el sentido de las palabras instituidas[14] (para representar las ideas). Cuando la facultad de expresarse correctamente en árabe fue debilitándose en lo que respecta al empleo de las mociones, es decir, de lo que los gramáticos llaman «iirab» (la sintaxis desinencial), y cuando se hubo establecido, para la conservación de este empleo, las reglas de las que ya hemos hablado, el lenguaje de los árabes, no obstante, continuó alterándose a consecuencia del contacto frecuente y estrecho que se había establecido entre ellos y los pueblos de raza extranjera (o persa). La corrupción extendióse hasta las voces instituidas (para la representación de las ideas), y resultó que muchos términos árabes se usaban fuera de su destinación primitiva. Aquello provenía de la inclinación de los árabes a familiarizarse con las locuciones viciosas de los nuevos arabizados y alejarse del árabe nítido. Por tanto se precisaba fijar el sentido de los vocablos mediante la escritura y reunir todas esas indicaciones en compilaciones, porque era de temer que la lengua acabara por desaparecer totalmente, y que ello hiciera imposible la inteligencia del Corán y de las Tradiciones.

Entonces varios filólogos muy hábiles emprendieron la tarea, reuniendo los ejemplos del buen lenguaje y redactándolos en varias colecciones. El primero que se lanzó a esa carrera fue Aljalil Ibn Ahmad-el-Farahidí. Escribió *Kitab-el-Ain*,[15] libro en el cual asentó todas las voces que puedan formarse con la combinación de las letras del alfabeto. Tales voces son bilíteras, o trilíteras, o tetralíteras; hay en él incluso que se componen de cinco letras (radicales) y que pertenecen a la última clase de las combinaciones permitidas en la lengua árabe. Aljalil tuvo éxito en esta empresa por el empleo de una serie de procedimientos abarcando (todos los casos que podían presentarse). Eso es, el conjunto de las voces bilíteras debe obtenerse operando sucesivamente sobre los vocablos de una serie (regular) que empieza en uno y termina en veintisiete, cifra que indica el penúltimo

término de la serie de letras del alfabeto. En efecto, cada una de estas letras ha de combinarse con las otras veintisiete. La primera letra proporcionaría así veintisiete voces bilíteras; la segunda, combinada con las veintiséis (que forman el resto de la serie), produciría veintiséis bilíteras; se tomaría en seguida la tercera (letra para combinarla de la misma manera), luego la cuarta (y así sucesivamente) hasta la vigesimoséptima, que se combinaría con la vigesimoctava y que produciría así una sola (bilítera). Todos esos resultados formarían una serie regular de números, desde uno hasta veintisiete. La suma de esta serie se haría mediante el procedimiento de que se sirven los aritméticos. Luego se duplicaría esta suma para poder invertir el orden de las letras en la voz bilítera y poner la segunda antes que la primera; este es un hecho del cual hay que tener cuenta al calcular esas combinaciones. La cifra que se obtendrá de esta manera indicará el número total de las bilíteras. Para conocer el número de las trilíteras, se multiplica el de las bilíteras por cada término de la serie de números que comienza por uno y termina en veintiséis; porque se añade una letra a la bilítera para convertirla en trilítera, y cada bilítera llena aquí la función de una sola letra que se combinaría con las veintiséis letras restantes. Luego se hace la suma de la serie, desde uno hasta veintiséis, se la multiplica por el número de las bilíteras, luego se multiplica esta suma por seis, número de las combinaciones de que las tres letras son susceptibles; se obtendrá entonces el número de las trilíteras que puedan formarse con las combinaciones de todas las letras del alfabeto. Para obtener el de las tetralíteras y pentalíteras, se procede de la misma manera.[16]

Aljalil, habiendo determinado el número de esas combinaciones, clasificó las voces de acuerdo con las letras del alfabeto (por las cuales comenzaban), conformándose así al uso aceptado; luego emprendió la ordenación de dichas letras según la posición de los órganos que sirven para articularlas. Dio el pri-

mer lugar a las letras guturales; el segundo, a las palatales; el tercero, a las dentales; el cuarto, a las labiales y el quinto a las «enfermizas», es decir, aéreas.[17] Encabezó las letras de la primera clase con la «ain», porque ésta proviene de la parte (de la garganta) la más alejada (de los labios). Por ese motivo su diccionario fue llamado *Kitab-el-Ain* (Libro del Ain), ajustándose así al uso de los antepasados que daban por título a sus colecciones las frases o palabras con que empezaban aquellas obras. Especifica asimismo los términos usuales de los que se han abandonado. Estos últimos corresponden ordinariamente a la categoría de los tetralíteros y pentalíteros, a cuyo empleo los árabes han renunciado porque los encontraban pesados a la pronunciación. Inserta las voces bilíteras en esta última clase, debido a su limitado uso. Las (raíces) trilíteras se emplean mucho más que las otras; por eso las formas que derivan de ellas son muy numerosas. Aljalil incluye todas esas formas en su «Kitab-el-Ain», y las expone del mejor modo y más cabal.

En la cuarta centuria, Abu Bakr-ez-Zobaidí,[18] maestro de escritura del califa español Hisham-el-Muaiyad (Moweïyed),[19] hizo un abreviado del «Ain», respetando, no obstante, el amplio designio de este compendio. Suprimió todos los términos desusados, así como una gran parte de los ejemplos citados para justificar las acepciones atribuidas a las voces generalmente empleadas. Este abreviado, hecho para ser aprendido de memoria, es una excelente obra.

Al-Djauharí,[20] oriundo del Oriente, siguió, en su «Sihah», el orden alfabético generalmente aceptado, y comenzó por (las voces cuya última letra es) el «hamza». Escogió para «indicador» (que sirviera para señalar el sitio) de cada palabra, la letra final de esa misma palabra, debido a que con mucha frecuencia se tiene la necesidad de las finales (cuando se ocupa de hacer versos o prosa rimada).[21] [Lo cual le formaba un capítulo. En seguida ordenó las (mismas) palabras de acuerdo con el orden

alfabético de las letras iniciales, y dio la denominación de «sección» a cada una de esas divisiones, hasta la última].[22] Reprodujo así todos los vocablos de la lengua, siguiendo el ejemplo de Aljalil (pero en otro orden).

Otro español llamado «Ibn Cida»[23] aparece luego en Denia, bajo el reinado de Alí Ibn Modjahid,[24] y compuso una obra que tituló «Al-Mohkam» (el ajustado). En este libro, el autor adopta el plan que abarca todo, del cual acabamos de hablar, y se ajusta al concierto observado en «Kitab-el-Ain». Emprende además la indicación de los derivados de las palabras y sus cambios de forma, y ha logrado así producir una de las mejores compilaciones.

Mohammad Ibn Abi-el-Hosain, «Hadjib»[25] (o primer ministro) del Mostansir el Hafsida, sultán de Túnez, hizo un resumen de este diccionario, cambiándole el orden de los vocablos. Habiendo adoptado el plan seguido en el «Sihah», clasificó las raíces de manera que sus letras finales sirvieran de «indicadores». De tal suerte, se diría que esta obra y la precedente (el Sihah) son gemelas salidas del mismo seno y engendradas por el mismo padre. [Koráa,[26] uno de los grandes maestros en la ciencia de la lengua, escribió (sobre esta materia) un libro titulado «Al-Mondjid» (el socorro). Se debe a Ibn Doraid[27] una obra (del mismo género) titulada «Al-Djamhara» (la colección), y a Ibn-el-Anbarí[28] otra denominada «Az-Zahir» (florido, esplendente)].

He ahí, hasta donde podemos acordarnos, las obras que sirven de base a todos los demás tratados que versan sobre la lengua. Hay, además, algunos abreviados de un género particular, dedicados a ciertas clases de voces y contienen, ya una parte, ya la totalidad de las secciones que el tema admite. El plan que en ellos se sigue, con el fin de abarcar todas las nociones, es difícil de aprehender, en tanto que el de las obras principales, al estar

fundado en las combinaciones de las letras, se comprende muy fácilmente.

Entre las obras que tratan de la lengua árabe, debemos señalar particularmente la que Az-Zamajsharí compuso sobre los tropos (y a la que denominó «Asas-el-Balaga», principios fundamentales de la elocuencia). En ella se encuentran todas las expresiones que los árabes han empleado metafóricamente desviándolas de su significación primitiva. En síntesis, es una obra altamente instructiva.

Nos resta una cuestión por tratar. Los (antiguos) árabes habían impuesto a cada idea una denominación que debía indicarla de una manera general, luego se servían de otras palabras para designar ciertas particularidades de una misma idea. Eso nos obliga a distinguir entre las voces de institución primitiva y las que han sido introducidas por el uso. Para conseguirlo, es necesario utilizar un arte de difícil adquisición, esto es, la aplicación de la crítica al lenguaje. Así, por ejemplo, instituyeron el término «abiad» para designar todo lo que era más o menos «blanco»; luego designaron los caballos blancos con la voz «ashhab», los hombres blancos con la voz «azhar» y los carneros blancos con la voz «amlah». (Observaron ese uso tan exactamente) que la aplicación del calificativo «abiad» a uno u otro de aquellos objetos era vista como una falta y una violencia al idioma. Ath-Thaalibí[29] se ha ocupado particularmente de esta materia y la ha tratado en su obra especial titulada «Fiqh-el-Lóga» (la crítica de la lengua). Obra la mejor y más segura que el filólogo pueda estudiar, si no quiere exponerse a falsear las acepciones que los árabes habían fijado a los vocablos. No basta, al formular (una frase), conocer el sentido primitivo de cada palabra; es necesario aún saber si el uso de los árabes justifica el empleo de la frase en el sentido que se le atribuye. Al literato que desea escribir correctamente, sea en prosa, sea en verso, este conocimiento le es particularmente necesario; sin ello, erra-

ría a cada instante en el empleo de las voces del idioma, tomadas aisladamente, o combinadas con otras. Las faltas de este género son más graves y enojosas que las faltas de sintaxis.

Un erudito de los últimos tiempos escribió una obra en la cual intentó contener todos los vocablos que comprenden varios sentidos, y, si bien no los haya indicado todos, menciona al menos la mayor parte.

Los abreviados que tratan de esta sección de la ciencia y sobre todo de las voces generalmente usadas son muy numerosos, siendo compuestos para facilitar a los estudiantes la tarea de aprender de memoria la acepción de dichas voces. Tales como «Al-Alfadh» (voces) de Ibn-es-Sikkit,[30] «Al-Fasih» (el elocuente) de Thaalab,[31] etc. Algunas de estas producciones encierran menos artículos que otras, debido a los puntos de vista de cada autor acerca de las materias más importantes para ser memorizadas. ¡Dios es el creador sapientísimo!

[La tradición[32] que se invoca cuando se quiere probar la legitimidad de un término de la lengua es ésta: que entre los árabes cada palabra respondía exclusivamente a cierta idea. No nos dice quiénes fueron los inventores de esas palabras; tal procedimiento les habría sido demasiado difícil, y está lejos de ser probable, porque no se conocía ningún ejemplo de su empleo. Una deducción fundada en las analogías no bastará para demostrarnos que tal término designa tal idea, mientras que no conozcamos un (segundo) ejemplo de inducción análogo al que es tan bien conocido,[33] quiero decir el razonamiento según el cual se considera (el término «jamr», que significa) «jugo de uva», como una expresión general que sirve para designar todo lo que pueda embriagar. Cuando se vale de un procedimiento de esta índole en una deducción analógica, habrá medio de comprobar el valor, en tanto el texto de la ley está allí para ponernos en condición de apreciarlo y nos hace ver si esta deducción no peca en la base. Mas no poseemos tal medio cuando se

trata de demostrar la legitimidad de (otro) término de la lengua, porque, si tuviéramos recurso a la razón, encontraríamos que (en parecido caso) sus juicios son enteramente arbitrarios. Todos los doctores de la ley han sido de esta opinión. Ciertamente que el Cadí,[34] Ibn Soraidj[35] y algunos otros se han inclinado a la doctrina de que la inducción (en las cuestiones filológicas) era permitida; pero es la opinión contraria la que ha prevalecido. Hay que guardarse bien de admitir una doctrina que vamos a señalar, a saber, que la comprobación (de los significados) de las voces (por medio de la deducción filológica) se comprende en la categoría de las definiciones verbales (y es completamente cierto), puesto que las definiciones se refieren a las ideas, y la significación de un término oscuro o desconocido es proporcionada por la de un vocablo generalmente empleado y cuya acepción es evidente. (Mas no es así), la lexicografía comprueba únicamente que tal voz representa tal idea. Esta distinción es de la última evidencia].

LA CIENCIA DE LA «EXPOSICIÓN»[36]

Esta ciencia nació en el islamismo posteriormente a las de la gramática y la filología. Es una de las ciencias (llamadas) linguales, porque se ocupa de las voces articuladas, de los sentidos que éstas expresan y de las ideas que se quieren denotar por su empleo. La primera ventaja que la persona que habla desea proporcionar a otra al dirigirle la palabra consiste en hacerle concebir ciertas ideas simples de las cuales unas se apoyan en otras como en sostenes[37] y allí van a parar. Para indicar las ideas de ese género, uno se sirve de los términos aislados (de los cuales se componen las proposiciones), y que son los nombres, los

verbos y las partículas. La segunda ventaja es poder distinguir entre los atributos y los sujetos, y reconocer los diversos tiempos (del verbo); se llega ahí observando los cambios operados en los mociones, o sea la sintaxis de las desinencias, y dando atención a las formas que los vocablos han recibido. Todo esto hace parte de la gramática.

Luego hay que designar todas las circunstancias que rodean la cosa de que se habla, circunstancias que uno no reconocería, a menos que tuvieren signos particulares para percatarse de ellas; las, por ejemplo, relativas a las personas que hablan entre sí o que obren, o a la acción misma. Es esencial, para la perfecta transmisión del pensamiento, que todo eso sea indicado en la oración.

El que ha adquirido la facultad de hablar correctamente habrá llegado al más alto grado de excelencia en el arte de transmitir sus ideas. Un lenguaje desprovisto de (los signos distintivos que acabamos de mencionar) no podría incluirse en la categoría que ocupa el de que se sirven los árabes. El lenguaje de este pueblo es muy extenso y posee los términos particulares para señalar todo estado; se distingue sobre todo por la perfección de su sintaxis y su claridad.

Ved cuán difiere su expresión, «Zaidon djaani» (Zaidon vino a mí), de ésta, que emplean también: «djaani Zaidon (vino a mí Zaidon). El término antepuesto (de la proposición) es al que la persona que habla concede mayor importancia; cuando uno dice "djaani Zaidon", muestra que piensa más en el acto de venir que en el individuo cuyo nombre es el sujeto (de la oración); en cambio, con los términos "Zaidon djaani", denota uno su interés en Zaid que no en el acto de venir, que es el atributo de la oración. Igualmente es el empleo de los vocablos "mausul" (unido), "mobham" (vago) y "máarifa" (determinado) para designar de una manera conveniente las partes de la oración. Ved también cómo corroboran la relación que existe entre los términos

de una oración; dicen asimismo "Zaidon qáimon" (Zaidon está en pie); "inna Zaidon qáimon" (ciertamente, Zaidon está en pie) e "inna Zaidon la-qáimon" (en efecto, sin duda alguna, Zaidon está en pie). Estas tres expresiones difieren en significación, a pesar de ser idénticas desde el punto de vista del análisis gramatical. La primera, que carece de corroboración, denota a una persona que no pensaba (en Zaid); la segunda, reforzada con la partícula "inna", se dirige a una persona que titubea en creer lo que se le dice, y la tercera se usa para convencer a la persona que niega el hecho. Así pues, cada una de ellas tiene un alcance diferente. Vos podéis decir "djaani er-radjolo" (vino a mí el hombre), luego, en lugar de esta expresión, podéis emplear los mismos vocablos diciendo "djaani radjolon" (vino a mí un hombre), sirviéndoos de la voz indeterminada con el fin de encarecer el mérito de un individuo (bien conocido) y dar a saber que es sin igual entre los hombres. Señalemos asimismo las oraciones para indicar una relación; son de dos especies, las enunciativas ("jabariya") y las arbitrarias ("inshaiya").[38] Las primeras concuerdan con las realidades externas y ya existentes; las segundas no concuerdan con nada de lo que se halla en el exterior, y experimentan un deseo o algún otro sentimiento del mismo género. Es permitido suprimir la conjunción que reúne dos proposiciones, cuando la segunda ocupa un lugar en el análisis;[39] y, en ese caso, la segunda proposición se encuentra reducida a la categoría de un simple apositivo, llenando la función de calificativo, o de corroborativo o de permutativo. En estos casos la conjunción no se usa. Si la segunda proposición no ocupa un lugar en el análisis, el uso de la conjunción es necesario. Como el sujeto del que se habla puede ser tratado largamente o con concisión, el discurso puede tomar indistintamente la una o la otra de esas formas. Vos podéis emplear un vocablo aislado para expresar una idea distinta de la que normalmente enuncia, mas esto sólo se efectúa para indicar una

cualidad inherente a la cosa cuyo nombre se ha pronunciado: como cuando vos decís "Zaid es un león", vos no tenéis la intención de afirmar que él pertenece realmente a esta especie de animales, sino indicar que dicho individuo posee mucha valentía, cualidad inherente al león. Esa forma de expresión se llama "istiaara" (metáfora). Podéis también emplear una expresión compuesta (de dos vocablos o más) para indicar la causa "necesitante"[40] de la cosa que acabaríais de enunciar. Así, cuando vos decís "Zaidon kathir-or-rimad" (en casa de Zaid abunda la ceniza), daréis a entender una consecuencia necesaria de la generosidad de Zaid y su hospitalidad, porque la abundancia de las cenizas proviene de la práctica de esas dos cualidades y las señala.

Todos estos ejemplos muestran que ciertas voces, ya aisladas, ya combinadas, pueden indicar, además de las ideas que representan, otras distintas. Esas ideas accesorias tienen relación con rasgos y circunstancias que se habían hecho notar en sucesos acontecidos; y, para indicarlos, se emplean con ciertas características y bajo ciertas condiciones los términos que deben representarlos. Tal se hace según lo requiere cada caso.

La ciencia llamada «exposición» (retórica) busca los medios de señalar las circunstancias y los rasgos particulares de diversos casos que pudieran presentarse. Se divide en tres secciones. La primera tiene por objeto el examen de esos rasgos y esas circunstancias, a efecto de adoptar al respecto los términos que satisficieran las exigencias de cada caso. Se designa con el nombre de «ciencia del halaga» (la elocuencia). La segunda sección tiene por objeto el examen de los efectos necesarios y las causas necesitantes, indicados por tal y tal expresión. Comprende la «metáfora» y la «metonimia», así como hemos dicho, y se llama «ciencia de la exposición». La tercera sección tiene por finalidad el ornato del discurso y su embellecimiento añadiéndole diversos decorados, tales como las rimas que sirven para sepa-

rar las frases, los juegos de palabras, los paralelismos que se usan para dar cadencia a las locuciones, las expresiones de doble sentido que ocultan a la atención el significado que se quiere manifestar, despertando en la mente una idea más fácil de aprehender [y los contrastes ofrecidos por dos términos opuestos en significación].[41] Esta parte se denomina «ciencia de los ornamentos».[42] El término «exposición» se emplea entre los modernos para designar las tres partes, siendo propiamente el nombre de la segunda la que los antiguos habían tratado con antelación. A partir de entonces, las cuestiones que constituyen el resorte de esta ciencia no han discontinuado su actividad.

Djafar Ibn Yahya,[43] Al-Djahid,[44] Qodama[45] y otros escribieron dictados sobre la materia, pero sus trabajos fueron insuficientes. El número de los problemas de la «exposición» venía alcanzando gradualmente su completa solución, cuando As-Sakakí[46] se puso a extraerle la enjundia, a coordinarle las cuestiones y a disponerlas en capítulos en el orden ya señalado. El libro que compuso sobre el tema se llama «Al-Miftah» (la llave) y trata de la sintaxis, las inflexiones (conjugaciones y declinaciones), y aun de la «exposición», ya que el autor incluye en su tratado esta última rama de la ciencia. Los autores venidos más tarde tomaron de su libro lo que decía acerca de la «exposición», para formar de ello resúmenes, que constituyen hasta hoy la base de la enseñanza. Tal hicieron As-Sammaki[47] en su *Tibyan* (dilucidación), Ibn Malik en su «Misbah», y Djalal-ed-Din el-Qazuiní[48] en su *Idah*. Los orientales se ocupan a la fecha en comentar y enseñar preferentemente este último tratado, y, en suma, podemos decir que son mucho más versados en esta rama de estudios que los occidentales.

La causa de ello es, si no me equivoco, que, entre las ciencias propias de la especie humana, la «exposición» es una de las superfluas. Así pues, las artes superfluas sólo se encuentran en los países de una civilización muy avanzada, y el Oriente goza de

más elevada civilización que el Occidente, tal como habíamos mencionado. Podríamos aún atribuir el hecho al gran esmero puesto por los persas, pueblo el más numeroso del Oriente, en estudiar el Comentario de Zamajsharí, obra cuya totalidad descansa sobre esta ciencia como una base sólida. Los occidentales, al contrario, se han dedicado especialmente a la parte de «los ornamentos», incluyéndola en las ciencias que se relacionan con la literatura poética. Dispusiéronla en secciones y capítulos, y clasificáronla conforme a sus materias componentes. Según pretenden, habían obtenido del lenguaje de los árabes (del desierto) todas las materias de esta ciencia. Su apego a este estudio es debido a su pasión por los ornamentos del discurso y a la circunstancia de que la ciencia en cuestión se aprende fácilmente, mientras que la de la «elocuencia» y la «exposición» les han parecido difíciles, a causa de la delicadeza de las acepciones y la profundidad de las disquisiciones que ambas comprenden; por eso han temido abordar su estudio.

Entre las personas que, en Ifrikiya, han escrito tratados sobre la «ciencia de los ornamentos», debemos mencionar a Ibn Rashiq, cuyo *Omda* (apoyo) goza de una amplia fama. Varios autores del mismo país y de España lo han tomado por modelo.

La utilidad de esta ciencia consiste, en primer lugar, en penetrar la perfección inimitable del estilo del Corán, estilo admirable, que indica, ya explícita, ya implícitamente, todas las circunstancias que se enlazan al sujeto, y eso es el más alto grado de la excelencia; en segundo lugar, trata de la selección de los términos, de su buena disposición y de la manera en que deben concertarse.

La distinción inimitable del estilo coránico es tan grande, que ninguna inteligencia es capaz de evaluarla completamente. El que haya logrado del estudio de la lengua el gusto (por el bello estilo), y ha adquirido la facultad respectiva, aprecia esta distinción en relación con el grado al que su gusto haya alcanzado.

Por eso los árabes que habían oído el Corán de boca de quien tuvo la misión de comunicárselos poseyeron esa facultad en el más alto grado; pues eran los campeones del lenguaje y sus más hábiles críticos; sabían apreciar el valor de los términos, porque entre ellos, el gusto alcanzaba su plenitud juntamente con su índole más sana.

Los que más necesitan de esta ciencia son aquellos que se ocupan en explicar el Corán; los comentarios que los antiguos nos han dejado no ofrecen la menor señal de ella. «Djar-el-Lah» Az-Zamajsharí[49] fue el primero que compuso un tratado de exégesis en el cual las reglas de la «exposición» fueron aplicadas sucesivamente a cada versículo del Corán; de modo que nos ha hecho apreciar, hasta cierto punto, la excelencia del estilo que hace a este libro inimitable. Por este solo mérito, el autor habría tenido el primer rango entre los comentadores, si no hubiera tomado de la «elocuencia» (sección de la retórica) diversos artificios para confirmar las opiniones profesadas por los innovadores y mostrar que éstas se habían deducido del texto del Corán. Por esta razón muchos de los musulmanes ortodoxos evitan la lectura de su obra, pese al vasto fondo que ofrece en conocimientos relativos a la ciencia de la «elocuencia». Sin embargo toda persona que cree en las doctrinas ortodoxas y posee algunas nociones de retórica, podría refutar al autor con su propio lenguaje; o bien se percataría de sus falsas doctrinas y se apartaría de ellas, a efecto de que su creencia no sufriera ninguna mengua. Para tales personas la lectura de dicha exégesis es una obligación, porque pueden lograr de ella la aptitud de valorar, hasta cierto punto, la perfección del estilo coránico, guardándose siempre de las innovaciones y la herejía. «Dios guía a quien le place hacia la recta senda».

Aunque esta ciencia carezca de un objeto especial del que se pudieran examinar los accidentes a fin de comprobar su existencia, es cultivada por los aficionados al (bello) lenguaje a causa del provecho que pudieran sacarle, pues por medio de ella se llega a escribir con elegancia, en verso y en prosa, reproduciendo el estilo y los giros de los árabes del desierto. Para adquirir esta aptitud, se aprende de memoria un considerable conjunto de sus expresiones, y se asegura así la probabilidad del éxito. Se reúnen con ese fin (y se ponen por escrito) antiguos poemas y piezas de prosa cadenciosa cuyas rimas concuerden entre sí, y mezclados aquí y allá con bastantes problemas filológicos y gramaticales para que el lector, después de haberlos recorrido todos, se encuentre poseedor de la mayor parte de las reglas a las cuales el lenguaje se sujeta. Se escoge de los relatos consagrados a las jornadas (y combates) de los antiguos árabes otro tanto que es necesario para hacer inteligibles las alusiones ofrecidas por sus poemas, añadiendo a ello las genealogías más importantes y famosas, así como las anécdotas más difundidas entre aquel pueblo.

La finalidad de ello es proporcionar al lector que se entera de un tratado (de literatura) el conocimiento del lenguaje de que se servían aquellos árabes, el giro de sus frases y las facetas de su elocuencia, de modo que nada de todas esas materias escapara a su noticia. Para dominar este conocimiento, se debe haber entendido esos pasajes antes de memorizarlos; así, se ve uno obligado a estudiar anticipadamente todo lo que pudiera servir a su comprensión.

Los literatos definen su arte diciendo que consiste en memorizar los poemas de los (antepasados) árabes y sus leyendas, y formar algunas nociones de todas las ciencias. Con esto quieren decir las ciencias que se refieren al idioma y las que tienen

por objeto la ley revelada, enfocadas únicamente desde el punto de vista del texto; se sabe que este texto es suministrado por el Corán y la Sunna. Ningún otro género de conocimientos se halla en la lengua de aquellos árabes. Es verdad que los posteriores han introducido en la literatura nociones nuevas, a consecuencia de su afición a la «ciencia de ornamentos», y, como emplean gustosos en sus poemas y sus misivas palabras de doble sentido, han insertado allí esas nociones, así como los términos técnicos que se utilizan en las escuelas. Por lo tanto, la persona que se ocupa en estudiar la literatura debe conocer estos términos, a fin de poder apreciar su valor toda vez que se le presenten.

Hemos oído decir a nuestros profesores, en los cursos de enseñanza, que esta ciencia se apoya sobre cuatro colecciones: *Adab-el-Katib* (nociones literarias para el uso de los secretarios-redactores) de Ibn Qotaib,[50] *Al-Kamil* (perfecto) de Al-Mobarrid,[51] *Al-Bayan-wat-Tibyan* (la exposición y la dilucidación) de Al-Djahid[52] y *Kitab-en-Nauadir* (nociones curiosas) de Abu Alí-el-Qali,[53] el bagdadense. Las demás obras sobre el mismo tema no son más que imitaciones y desenvolvimientos de éstas; los eruditos de las últimas centurias han escrito sobre el particular numerosos tratados.

En los primeros tiempos del Islam, el canto formaba una rama de la literatura, porque era un accesorio de la poesía, en el sentido que servía para modularla. Bajo la dinastía de los Abbasida, los secretarios-redactores, y las personas distinguidas entre los particulares por su talento, cultivaban el canto, solícitos para familiarizarse con la marcha de la frase poética y con los diversos géneros de la poesía. Su apego a aquella práctica no implicaba entonces ningún detrimento ni a su reputación como hombres de bien ni a su decoro.

El cadí Abul Faradj-el-Ispahaní,[54] escritor cuyo mérito nadie ignora, es el autor de *Kitab-el-Agani* (libro de las canciones),

obra en la cual ha reunido numerosas anécdotas concernientes a los (antiguos) árabes, con sus poemas, relatos de sus combates, sus genealogías y noticias acerca de sus dinastías. Toma por base de su trabajo la colección de cien canciones que los cantantes de la corte de Harún-er-Rashid habían seleccionado para este califa. Al tratar su tema, penetra en los detalles más importantes y más cabales; de ahí debemos aclarar que este libro constituye un verdadero archivo donde se encuentra todo lo referente a los árabes. Presenta en un solo cuerpo todos los rasgos, hasta entonces diseminados, por los cuales se habían distinguido antaño, tanto en los diversos géneros de la poesía como en la historia, el canto, etc., pues es una compilación con la cual, según nuestras noticias, ninguna otra podría ser comprada en ese respecto; es el tratado más completo al que pudiera aspirar todo amante de la literatura, y cabe el cual debe detenerse; mas ¿cómo conseguirlo?

Vamos ahora a justificar de una manera general las observaciones que ya hemos hecho respecto a las ciencias que se conectan con la lengua. Y «Dios guía hacia la verdad».

Capítulo XXXVII

LA LENGUA ES UNA FACULTAD QUE SE ADQUIERE COMO LA DE LAS ARTES

Todas las lenguas son facultades que, al igual que las artes, se adquieren por la práctica. Son, en efecto, aptitudes logradas por el órgano lingual que sirven para expresar los pensamientos. La facultad del lenguaje opera más o menos bien, según el grado de perfección que haya alcanzado; mas esto no se aplica a las voces tomadas aisladamente, sino a las frases. Cuando se llega a poseer cabalmente el arte de componer (las frases con) las voces aisladas, a fin de expresar los pensamientos, y se observan (las reglas que encauzan) la manera de combinar (las voces) que propician la concordancia (perfecta) entre la oración y las exigencias del estado (de las cosas que se quiere enunciar), se habría alcanzado la meta y adquirido la capacidad de comunicar las ideas a quien escucha: esa es la acepción del término «halaga» (elocuencia). Ahora bien, las facultades de adquisición no pueden producirse sino por los actos repetidos: efectivamente, el acto ocurre por primera vez, comunica al alma cierta cualidad; al ser repetido el acto, dicha cualidad (o modificación) deviene un «estado», es decir, una cualidad no bien afirmada; cuando el acto se repite frecuentemente, surgiría la facultad adquirida, o sea, una cualidad firmemente arraigada.

Cuando los árabes poseían la facultad de bien hablar su lengua, aquel que de ellos procuraba servirse de la palabra correctamente oía las expresiones de la gente de su tribu, los idiotismos que empleaban en sus conversaciones, y los giros que usaban para enunciar sus pensamientos. Tal como el niño, al oír las

palabras aisladas, las aprende con sus significados, luego escucha y retiene igualmente las diversas formas de frases compuestas. Ese ejercicio, del oído, no cesa de renovarse a cada instante y con toda especie de personas; (el niño) emplea tan reiteradamente (los diversos términos del lenguaje) que eso acaba por devenir para él una facultad adquirida, una cualidad arraigada, y él mismo deviene también uno de la comunidad que le rodea.

Tal es como las lenguas y los idiomas han pasado de generación en generación, y como los niños y los extranjeros los han aprendido. Eso es también lo que se entiende del dicho vulgar: «La lengua de los árabes les ha venido por un instinto natural»; quiere decir, que es para ellos una facultad adquirida en primer lugar, y que, si otros la han aprendido de los árabes, éstos no la han tomado de ningún otro pueblo.

Luego esta facultad fue alterada entre los (árabes) descendientes de Módar, a consecuencia del frecuente contacto que tuvieron con las naciones extranjeras. La causa de tal alteración estriba en que: la nueva generación oía a aquella gente que, para enunciar sus pensamientos, hacía uso de formas distintas de las que eran propias de los árabes, y contraía, por ende, el hábito de emplearlas ella misma para expresar sus ideas, debido al gran número de extranjeros que mantenían relaciones con los árabes; pero, al mismo tiempo, dicha generación oía a éstos utilizar las formas peculiares de su lengua. De allí resultó (para esa nueva generación) una verdadera confusión y una mescolanza; tomaba de uno y de otro de ambos idiomas las partes (de sus locuciones) y se formó así una nueva facultad, inferior a la primera. He ahí la causa real de la corrupción de la lengua árabe, y esa es también la razón por la que el idioma de la tribu de Qoraish era el más elocuente y más puro de todos los dialectos árabes; debido a que esta colectividad era, por todos sus lados, la más alejada de los países habitados por los extranjeros. La

misma observación puede aplicarse, aunque en menor grado, a las demás tribus que circundan a la precitada, tales como la de Thaqif, de Hodzail, de Jozaá, de Beni Kinana, de Gatafán, de Beni Asad y de Beni Tamim. En cuanto a las tribus (árabes) más retiradas de la de Qoraih, tales como la de Rabiaá, de Lajm, de Djodzam, de Gassan, de Iyad, de Qodaá y los árabes del Yemen, tribus cercanas a las comarcas ocupadas por los persas, los «rum» (griegos) y los abisinios, la facultad de hablar el idioma árabe no era perfecta entre ellas, por el mismo efecto de su mescolanza con los extranjeros; y, según los gramáticos árabes, la proporción de su distancia del territorio de los Qoraish puede servir de regla para juzgar más o menos de la pureza de sus dialectos.

Capítulo XXXVIII

LA LENGUA ACTUAL DE LOS ÁRABES (BEDUINOS) [1] ES UN IDIOMA PARTICULAR, DIFERENTE DEL DE LOS DESCENDIENTES DE MÓDAR Y DE HIMYAR

Vemos que (los árabes de nuestro tiempo) siguen las leyes del idioma de Módar en la enunciación de sus pensamientos y en la manera de expresar netamente sus ideas, excepto, no obstante, su descuido del empleo de las vocales desinenciales cuya utilidad consiste en distinguir el agente del objeto de la acción. En lugar de dichas vocales, se valen del recurso a la posición respectiva de los vocablos y a ciertos accesorios que sirven para indicar los matices del pensamiento que se trata de enunciar. Empero la ventaja, en lo que respecta al modo de exponer el pensamiento y expresarlo con precisión, queda enteramente a favor del lenguaje de Módar; porque, si bien que el idioma actual indique las mismas ideas con los mismos vocablos de la lengua (antigua), no señala tan netamente lo que se llama «la exposición del estado», es decir, los (rasgos y matices) que los hechos (de que se quiere hablar) han de ofrecer necesariamente y que uno está obligado a indicar. En efecto, no hay idea alguna que no esté (como) rodeada de ciertas circunstancias particulares, y, para que el fin que uno se propone al hablar sea alcanzado, se precisa tener en consideración esas circunstancias, puesto que son las cualidades que modifican la idea. En la mayoría de los idiomas, dichas circunstancias se expresan con vocablos creados especialmente para esta función; mas, en la lengua ára-

be (antigua), se indican por medio de ciertas modalidades y de ciertas maneras de asociar los vocablos y combinarlos; la inversión, la elipsis, los vocales desinenciales, todo esto constituye los procesos que en ella se emplean. A veces también se manifiestan con las letras que no podrían (ser aisladas y) formar las voces por sí mismas.[2] Por ello el lenguaje de los árabes se clasifica, como hemos dicho, en diversas categorías, conforme a las diversas maneras de expresar esas modificaciones. De ahí que la lengua árabe se distinguía de todos los demás idiomas por su muy señalada concisión, debido a que designaba las ideas con el más breve número de voces, y por lo mismo el Profeta ha dicho: «He recibido (de Dios) las palabras condensadas, y mi estilo se caracteriza por su cabal concisión». Un ejemplo al respecto encierra la anécdota que se cuenta de Isa Ibn Omar.[3] Un gramático le había dicho que creía haber notado en el lenguaje de los árabes una especie de abundancia ociosa, en lo que se suele decir, para expresar un solo y mismo pensamiento: «Zaidon qáimon» (Zaidon está en pie), o «inna Zaidon qáimon» (ciertamente, Zaidon está en pie), o, finalmente, «inna Zaidon la-qáimon» (en efecto, sin duda alguna, Zaidon está en pie). Isa le respondió que esas tres maneras de enunciarse difieren en el sentido: la primera se dirige a una persona que no pensaba incluso si Zaidon estuviera en pie; la segunda, a una persona a quien ya se le había dicho eso y que no lo había creído; finalmente, la tercera, se dirige a una persona de presabida obstinación en negarse a creer lo que se le decía. La diferencia de la expresión es, por tanto, motivada por la diferencia de las circunstancias.

Esta facultad de expresarse clara y correctamente se conserva aún hoy día entre los árabes, y cuyo ejercicio jamás ha sido descuidado. No deis, pues, oído a las bagatelas de ciertos gramáticos, dedicados tan sólo a la sintaxis de las desinencias, pero cuyo intelecto no es capaz de elevarse hasta el conocimiento

real de las cosas; (no les creáis) cuando afirman que la elocuencia se ha perdido ya y que la lengua árabe se ha degenerado, y eso únicamente a causa del cambio que ha sobrevenido en relación con las desinencias, cuyo uso regular y sistemático forma el objeto capital de sus estudios. Esa es una aseveración que les ha sugerido la parcialidad (por su propia ocupación), y una idea que se ha apoderado de su espíritu debido a su muy limitado alcance. De lo contrario no hallaremos que los vocablos árabes, en su gran mayoría, conservaran hasta la fecha las acepciones a que habían sido vinculados desde su institución primitiva; que en el lenguaje de los árabes persistiera aún la misma capacidad de expresar lo que se quiere decir; que las diferencias que se observaban antaño en este lenguaje, relativas a la más o menos claridad de la expresión, subsistieran todavía; que, en fin, todas las formas y todas las variedades de la locución, sea en prosa, sea en verso, continuaran todavía en sus conversaciones. Pues se encuentran entre ellos brillantes oradores que ejercen el poder de la elocuencia en sus reuniones y sus asambleas, y los admirables poetas que manejan ingeniosamente las diversas formas del lenguaje. Un gusto nítido y un espíritu sano, bastarían para reconocer esta verdad. Sólo falta el lenguaje de estos árabes, para que sea enteramente similar al de los libros clásicos, el uso de las vocales desinenciales, uso que, en el idioma de Módar, estaba sujeto a una ley uniforme y una marcha fija y constante. Eso es lo que se llama «sintaxis desinencial» y que forma una de las leyes de dicha lengua.

Solamente se ha ocupado en el estudio del idioma de Módar en la época en que éste se había alterado por la mescolanza de los árabes con los pueblos extranjeros; lo cual tuvo lugar cuando éstos hubieron conquistado los reinos de Iraq, Siria, Egipto y Magreb; la facultad adquirida (por el hábito) de hablar esta lengua sufrió entonces una tal mutación que se transformó en otro idioma. Ahora bien, en vista de que el Corán fue enviado

del cielo en el lenguaje de Módar, las Tradiciones venidas del Profeta están igualmente en este mismo idioma, y debido a que estas dos compilaciones (el Corán y la Sunna) constituyen el fundamento de la religión y de la comunidad, se temió que, si esta lengua en la que esos libros nos fueron revelados acabara por perderse, fueran ellos mismos relegados al olvido, y volverse ininteligibles. Por consiguiente, se hizo necesario poner por escrito las leyes de dicho idioma, establecer los principios conforme a los cuales podrían sacarse las deducciones analógicas y poner al día las reglas fundamentales (de la gramática). De tal suerte, se formó de ello una ciencia dividida en secciones y capítulos, conteniendo proemios y problemas; ciencia que ha recibido, de sus cultivadores, el nombre de «gramática» o «arte de la lengua árabe». Arte que fue estudiado y memorizado, redactado y puesto por escrito, convirtiéndose en una especie de escalera (indispensable) para elevarse hasta la inteligencia del libro de Dios y de la Sunna de su Profeta.

Quizá, si nos aplicáramos a estudiar el lenguaje actual y a investigar cuidadosamente sobre sus leyes, encontraríamos que él mismo pudiera sustituir aquéllas vocales desinenciales, que han perdido su destinación, mediante otros procedimientos y otros recursos que le son propios, y a la vez poseen sus peculiares reglas; o tal vez descubriríamos que el propio lenguaje encierra formas finales distintas de las que estuvieron en vigor en el idioma de Módar, pues las lenguas y la facultad de hablarlas no son de ningún modo obras del azar.[4]

Y en efecto, la misma diferencia (que observamos hoy entre el árabe actual y el de Módar) existía entre el idioma de Módar y el de Himyar; muchas veces han recibido, entre los modaritas, acepciones diferentes de las que habían tenido originalmente entre los himyaritas; sus inflexiones también han experimentado alteraciones. Cosas atestiguadas por los cambios de significado que ciertas voces han sufrido entre nosotros. (Sostenemos

esta opinión) a pesar de lo que pudieran decir las gentes de espíritu estrecho, que declaran que estos dos idiomas no son sino una sola y misma lengua, pretendiendo sujetar la lengua de Himyar a las reglas de la de Módar. Dichas gentes, por ejemplo, intentan derivar la voz «qail» (rey), que pertenece a la lengua de Himyar, del vocablo «qaul» (locución), y así proceden respecto a muchos términos del mismo género. Mas eso dista de la verdad: el idioma de Himyar es muy distinto del de Módar por la institución primitiva de las voces, por las formas etimológicas y por las inflexiones, precisamente tanto como la lengua actual de los árabes difiere de la de Módar. Hay solamente una excepción por hacer, apuntada ya anteriormente: bastante se ha ocupado del lenguaje de Módar, debido al interés de la religión, y tal motivo ha conducido a indagar escrupulosamente sobre las reglas del propio lenguaje; en cambio, nosotros, no tenemos hoy día ningún motivo para realizar algo semejante (acerca del lenguaje de Módar).

Uno de los caracteres que ofrece la lengua de la generación actual, es la manera en que (los árabes) de hoy, sea cual fuere la comarca que habiten, pronuncian la letra «qaf». No articulan esa letra por medio de la parte del órgano vocal que, tal como se lee en los tratados de gramática árabe, servía para su articulación entre los habitantes de las ciudades, es decir, con la parte más reculada de la lengua y la porción correspondiente del paladar superior. No la articulan tampoco con la parte del órgano que sirve para formar la articulación del «kaf», letra que debe articularse, y que en efecto se articula, con la porción de la lengua más próxima (a los labios) y la parte del paladar superior que le corresponde; más bien le dan una articulación media entre el «kaf» y el «qaf». Esta particularidad es común a toda la generación presente de los árabes (beduinos), cualquiera que sea la comarca en que habiten, de Oriente o de Occidente; de modo que dicha particularidad se ha convertido para ellos en

un signo que les distingue de todos los demás pueblos y naciones, perteneciéndoles exclusivamente sin ningún otro participante. Es más, la gente que quiere pasar por árabe e introducirse en este pueblo hace esfuerzo para imitar esa manera de articular el «qaf». Los árabes tienen por cierto que esta pronunciación del «qaf» bastaría para distinguir al árabe genuino del extranjero afiliado a los árabes o del habitante de la ciudad. Según parece esta pronunciación corresponde al verdadero idioma de Módar; pues la mayoría de la generación árabe actual, y los más eminentes en rango descienden de Mansur, hijo de Aákrama, hijo de Jásafa, hijo de Qais, hijo de Gailán, sea por la rama de Solaim, hijo de Mansur, sea por la de Amir, hijo de Sasaá, hijo de Mohawia, hijo de Hauazin, hijo de Mansur.[5] Estas dos grandes familias son de la posteridad de Módar. Todos los descendientes actuales de Kahlán concuerdan con ellas en esa manera de pronunciar el «qaf». Ahora los hombres de esta generación seguramente no han inventado la referida articulación; más bien deben haberla recibido por sucesión y como por herencia de sus antepasados, de donde se concluye que era la de Módar en los antiguos tiempos; quizá incluso haya sido precisamente la del Profeta, tal como han sostenido varios doctores pertenecientes a su posteridad diciendo: «Aquel que, al recitar el primer sura del Corán, no pronuncie de ese modo las palabras "assirat-al-mostaqim", comete un solecismo, y su oración es radicalmente viciosa». Yo no sé, sin embargo, de dónde procede eso, porque los (árabes) residentes en las ciudades tampoco han inventado el lenguaje que usan, y que han recibido por tradición de sus abuelos, quienes, en su mayoría, descendían de Módar y se habían establecido en las ciudades desde la conquista. Por su parte los beduinos de la generación presente no han creado, como hemos dicho, el suyo; pero hay que tomar en cuenta que estos beduinos han tenido muchas menos relaciones con los pueblos extranjeros que los árabes de las ciudades,

lo cual da la preponderancia al concepto de que las particularidades observadas en el lenguaje de los beduinos pertenecían realmente al de sus antepasados. Añádase a ello que dicha articulación es común a la totalidad de la generación actual, tanto en las regiones de Oriente como en las de Occidente, y que es el carácter peculiar con el que se distingue el árabe auténtico del mestizo y de los árabes domiciliados.

[Lo que precede[6] da lugar a creer, 1.º que ese «qaf», tal como lo pronuncia la generación presente de los árabes beduinos, es producido por la misma parte del órgano vocal que, en el origen de la lengua, servía para la articulación de esta letra; 2.º que la parte del órgano vocal consagrada a la articulación del «qaf» tiene considerable extensión; que comienza en la porción más elevada (es decir, más reculada) del paladar, y termina en la que sirve para la articulación del «kaf»; 3.º que articular el «qaf» de la parte más elevada del paladar, es la pronunciación de los árabes establecidos en las ciudades, y que el articular de la parte del paladar limítrofe de la que produce el «kaf», es la pronunciación actual de los beduinos.

Con eso se encuentra refutada la opinión de ciertos descendientes del Profeta, que sostienen que la oración es viciosa cuando, al recitar el primer sura del Corán, no se pronuncie el «qaf» a la manera de los beduinos. Por lo demás, los doctores de las ciudades no lo pronuncian de esa manera, y sería extraño suponer que éstos hubieren descuidado una cosa de tal importancia. Además la verdad, a este respecto, está en lo que hemos asentado; con todo, discurriendo sobre el asunto, convengamos en que la articulación de los beduinos merece la preferencia, porque el empleo de esta articulación entre todos ellos durante una larga serie de generaciones muestra que es la que estuvo en uso en la primera generación de sus antepasados y la que había seguido el Profeta mismo. Una cosa que viene en apoyo de lo dicho, es que insertan el «qaf» en el «kaf»,[7] debido a la gran

proximidad que hay (siguiendo su sistema de pronunciación) entre las partes del órgano que sirve para la articulación de ambas letras, pues si el «qaf» debiera ser articulado del fondo del paladar, como hacen los habitantes de las ciudades, la parte del órgano consagrada a la pronunciación del «qaf» no sería vecina de la que sirve para articular el «kaf», y no habría lugar a la inserción. Los gramáticos árabes han dicho que el «qaf», articulado de una manera que se aproxima a la articulación del «kaf», la cual, en la generación actual de los beduinos, mantiene el término medio entre ambos signos, es una letra particular; pero eso apenas es admisible. Es evidente que se trata (sencillamente) del «qaf» articulado por la extremidad del órgano destinado a esta letra, órgano que tiene una extensión considerable, como acabamos de decir. Desaprueban y tratan de bárbara a esta articulación, como si no se les hubiera demostrado que era así como pronunciaba la primera generación. Mas lo que habíamos dicho relativo al modo de que esta articulación ha sido transmitida a los beduinos, como por sucesión, de edad en edad, y con aquel carácter de especialidad que significa para ellos un signo distintivo, demuestra que era la de la generación primitiva y la del Profeta, como dejamos asentado.[8] Algunas personas han pretendido que la pronunciación atribuida al «qaf» por los árabes citadinos es extraña a esta letra, que la han adoptado a consecuencia de su mescolanza con los extranjeros, y que no pertenece al idioma árabe, aunque esté en uso entre ellos. Es más natural, sin embargo, decir, como hemos hecho nosotros, que esas dos articulaciones corresponden a una sola y misma letra con su asiento en una parte del órgano vocal de cierta extensión. Entended eso bien; y «Dios guía, de un modo claro, hacia la verdad»].

Capítulo XXXIX

LA LENGUA DE LOS ÁRABES DOMICILIADOS Y DE LOS RESIDENTES DE LAS CIUDADES ES UNA LENGUA PARTICULAR Y *SUI GENERIS*, DIFERENTE DE LA LENGUA DE MÓDAR

El lenguaje vulgar de la conversación, que se emplea entre los (árabes) domiciliados y los residentes en las ciudades, no es ni el antiguo lenguaje de Módar ni el de la generación actual (de los árabes beduinos). Es otro lenguaje, especial, que se aleja de éstos dos, y más del idioma de Módar.

El hecho de ser un lenguaje particular y *sui generis*, está demostrado evidentemente por las diferencias (que existen entre él y el idioma de Módar, diferencias) que los gramáticos conceptúan como solecismos. Además, dicho lenguaje varía según los usos locales de las poblaciones donde se habla: así la lengua de los orientales difiere en ciertas cosas de la del Magreb; igualmente ocurre con el idioma de los pueblos de España, respecto del de Oriente y del Magreb. Cada uno de estos pueblos alcanza expresar en su dialecto todos sus propósitos, y enunciar claramente las ideas que concibe, pues esto es lo que se entiende por «lengua» e «idioma». La ausencia de la sintaxis desinencial no les hace ningún perjuicio, como se ha visto al hablar de los árabes (beduinos) de nuestro tiempo. En cuanto a lo que (hemos dicho, que) este lenguaje se aleja todavía más del idioma primitivo que del de los árabes actuales, la razón de ello es que la degeneración de una lengua se debe más bien a su mescolanza con otra lengua extranjera: cuanto más contacto tenga una

nación con el extranjero, más su lengua se aleja del idioma original. En efecto, la facultad de hablar una lengua se obtiene, como hemos dicho, mediante el aprendizaje: pues aquí se trata de una facultad mixta, que se compone de la primera facultad adquirida por el hábito y perteneciente a los árabes, reunida a una segunda facultad del mismo género, perteneciente a una nación extranjera. Por tanto, a medida que el oído se familiariza con el lenguaje extranjero y lo contre, por la educación y la práctica, se aleja, en igual proporción, de la primera facultad.

Un ejemplo al respecto nos ofrecen las ciudades de Ifrikiya, del Magreb, de España y del Oriente. En cuanto a Ifrikiya y el Magreb, los árabes de allí se han mezclado, en materia de pueblos extranjeros, con los bereberes, debido a que éstos formaban la masa de la población; no había, casi, ni ciudad ni poblado donde no hubiera bereberes: por eso el lenguaje extranjero predominaba sobre la lengua de los árabes, originándose así un nuevcr idioma mixto, en el cual el lenguaje berberisco ejerce mayor influencia, por la razón que acabamos de citar; en consecuencia éste idioma se ha apartado demasiado de la lengua primitiva. Cosa análoga ha sucedido, en los países del Oriente; los árabes al someter a las naciones que ocupaban aquellas regiones, sean persas, sean turcas, mezcláronse con ellas; los lenguajes de aquellas naciones (se introdujeron y) tuvieron curso entre ellos por medio de labradores, cultivadores, cautivos empleados como domésticos, parteras, niñeras, nodrizas y sirvientas. Por ello el idioma de los árabes se ha corrompido, ya que la pretérita facultad que habían adquirido se ha alterado, y así un nuevo lenguaje vino a tomar el sitio del antiguo.

Igualmente ha sido el caso de los árabes de España, debido a sus relaciones con los extranjeros nativos de Galicia y los francos. Todos los (árabes) habitantes de ciudades de aquellas diversas regiones tienen, por tanto, idiomas propios, que difieren de la lengua de Módar, así como difieren unos de otros. Se diría

que son lenguas enteramente distintas, porque el hábito de hablarlas se ha afirmado sólidamente entre esas diversas poblaciones. Por lo demás, «Dios crea y determina lo que le place».

Capítulo XL

CÓMO PUEDE APRENDERSE LA LENGUA DE MÓDAR

La facultad de hablar la lengua de Módar, en la cual fue revelado el Corán, ha desaparecido a la fecha a consecuencia de las alteraciones que ha sufrido y al hecho de que el lenguaje que usan todos los pueblos (árabes de la actualidad) dista mucho de ella. Este lenguaje es otra lengua formada, como hemos mencionado, por la mixtura de un idioma extranjero. Sin embargo, puesto que las lenguas son de las facultades de adquisición, pueden adquirirse por el estudio, como todas las demás facultades de la misma índole. Quien quiera obtener esta facultad y desee posesionarse de ella debe, para aprender (la lengua de Módar), proceder de la manera siguiente. Grabar en su memoria las antiguas locuciones provenientes de los modaritas y formadas en el estilo y los giros que les eran propios; como el Corán, por ejemplo, las Tradiciones, las expresiones de los primeros muslimes, las composiciones en prosa rimada y en verso que nos han dejado los más eximios entre los árabes, añadiendo a ello las dicciones peculiares de los «mowalladin»,[1] y todo aquello que trata de las diversas materias de que se habían ocupado; de suerte que a fuerza de haber imprimido en su memoria una buena provisión de trozos de prosa y poesía compuestos en su lengua, se vuelve como un individuo nacido y criado entre ellos y que hubiera aprendido de los mismos la manera de expresar sus pensamientos. A continuación, debe ejercitar sus ideas conforme a los términos de que ellos se servían, y coordinar del mismo modo los elementos de la oración, haciendo (en

ello) uso de los idiotismos y formas de frases ofrecidos por los trozos que ha aprendido y retenido en la memoria, pues mediante esa labor de la retentiva, juntamente con la práctica, acabaría por dominar la facultad en cuestión; cuyo arraigo y vigor en él, serían en proporción con dicha labor y práctica. Además para alcanzar ese éxito es necesario que tenga sanas disposiciones naturales que aprecie bien la marcha del espíritu árabe y las formas que éste pueblo observaba en la construcción de las oraciones, y que sepa emplearlas de manera que correspondan perfectamente a lo que exige la variedad de las circunstancias (que él quisiera expresar). El simple «gusto» testifica la existencia de esta facultad adquirida, puesto que éste se produce de ella así como del ingenio naturalmente sano, tal como lo expondremos más adelante. Por consiguiente el acierto que se alcanza en una composición, sea en prosa sea en verso sería siempre en relación con lo que se ha retenido en la memoria y la más o menos ejercitación que se haya hecho para ponerla en obra, pues el que haya logrado esta facultad dominará la lengua de Módar, y podrá ser árbitro competente y buen crítico del mérito de lo que está escrito en este idioma. He ahí cómo debe aprenderse el lenguaje de Módar. Y «Dios orienta a quien le place».

Capítulo XLI

LA FACULTAD DE HABLAR LA LENGUA DE MÓDAR NO DEBE CONFUNDIRSE CON (EL CONOCIMIENTO DE) LA GRAMÁTICA. PUEDE OBTENERSE SIN EL AUXILIO DE ESTE ARTE

El arte de la gramática no es otra cosa que el conocimiento teórico de las reglas y las analogías que se refieren a la facultad del bien hablar. Es la ciencia de una cierta modalidad, y no la modalidad misma; no es del todo la facultad adquirida, sino un arte que se refiere a ella, como la teoría se refiere a la práctica.[1] Es como si una persona que conoce los procedimientos del oficio de sastre, pero que no ha adquirido por la práctica la aptitud de ejercerlo, queriendo explicar algunos de esos procedimientos, dijera: «Coser es, en primer lugar ensartar el hilo en el ojo de la aguja, luego pasar la aguja a través de los dos bordes de la tela que se han juntado uno al otro, y se la hace salir por el otro lado de la tela, a cierta distancia;[2] en seguida se vuelve la aguja al lado por el cual se había comenzado, y de nuevo se la hace salir delante de la primera puntada, teniendo cuidado de observar siempre la misma distancia entre las puntadas»; y que dicha persona continuara así su descripción hasta el fin del procedimiento, luego describe en particular las diversas especies de costura, y que, sin embargo, si se le pidiera hacer algo de eso con sus propias manos, no sabría ejecutar nada que valga. (Otro ejemplo). Supongamos que vos demandareis a un hombre que conoce (la teoría del) arte de la carpintería cómo se corta una pieza de madera, él os responderá sencillamente: «Hay que

colocar la sierra sobre la parte superior del madero, agarrar un extremo de la sierra mientras otra persona en frente a vos sujeta al otro extremo, luego hacer ir y venir la sierra entre vosotros dos alternativamente; y, por el efecto de ese movimiento, las puntas de la sierra, hechas en forma de dientes agudos, cortarán lo que encuentren a su paso yendo y viniendo, hasta que la sierra alcance la parte inferior del madero»; en cambio, si a este mismo hombre, se le invitara a efectuar ese trabajo o algo de él, no sería capaz de lograrlo. Pues bien, igualmente es el caso del conocimiento teórico de las reglas de la sintaxis árabe, comparadas con la facultad misma de que hablamos: porque, conocer las reglas de la sintaxis árabe, es saber cómo hay que hacer, mas eso no es saber hacer. Por ello encontramos entre los gramáticos más hábiles, entre los muy versados en la sintaxis árabe y que abarcan teóricamente todas las reglas respectivas, a muchos individuos a quienes, si se les pidiera escribir dos líneas a un colega suyo o a un amigo, o para reclamar contra algún acto de injusticia, o, en fin, para cualquier otro propósito, cometerán numerosas faltas, incurrirán en muchos solecismos, y no sabrán componer las frases y expresar lo que querrían decir dentro de las normas de la lengua árabe. Por el contrario, se ve entre ellos a quienes poseen esta facultad y componen perfectamente en prosa y verso, empero no saben emplear correctamente las desinencias que distinguen el agente del verbo del objeto de la acción, ni el vocablo al nominativo del de genitivo; en fin, parecen ignorar completamente las reglas del arte de la sintaxis árabe. Eso nos muestra evidentemente que la facultad de que hablamos es enteramente distinta de la gramática y no tiene ningún menester de éste arte.

Ciertamente, a veces se encuentran, entre los hombres hábiles en el arte de la sintaxis, personas conocedoras de la verdadera índole de la facultad en cuestión; mas ello es raro y un simple efecto del azar. Lo más frecuente sucede con los indivi-

duos familiarizados con el *Libro* de Sibawaih, debido a que éste autor no se limita a exponer las reglas de la sintaxis desinencial; más bien su tratado está pleno de proverbios que tenían curso entre los árabes, y de ejemplos extractados de sus poesías y sus modos de hablar; por eso dicho tratado comprende una porción considerable de materias útiles para el logro de esta facultad. De ahí que las personas que han estudiado asiduamente ese libro y lo han abarcado, consiguieron poseer una parte importante de las locuciones usadas por los (antiguos) árabes; las cuales fueron incorporadas al acervo de su retentiva, ordenadas cada una en su sitio y en el compartimiento correspondiente a su oficio, de modo que pudieran disponer de ellas en el momento preciso. Esto les hizo advertir el carácter de la facultad adquirida (el propio libro) suministra al respecto la enseñanza más cabal, y es instructivo en el más alto grado. Sin embargo, algunos de estos avezados al uso del tratado de Sibawaih, no se han percatado de esa enjundia y sólo han obtenido el conocimiento de la lengua, como arte, sin haberla adquirido como facultad. En cuanto a los que utilizan los escritos de los gramáticos modernos, donde no se encuentra más que las reglas enjutas de la gramática, desnudas de todo ejemplo tomado de las poesías o locuciones de los (antiguos) árabes, es muy raro, por esa razón, que reparen en lo que significa esta facultad, o se den cuenta de su importancia. Pero con todo, los veréis que creen haber alcanzado cierto grado de progreso en el conocimiento de la lengua árabe, aunque nadie está más lejos que ellos de ese progreso.

Los hombres que cultivan y enseñan, en España, el arte de la gramática árabe, son menos distantes de lograr esta facultad que los de otros países, porque, en ese estudio, se basan en las pautas tomadas de los árabes (antiguos) y sus proverbios, consagrándose, en sus aulas, a penetrar en aquellas frases y expresiones. De tal forma (entre ellos), el principiante, a la vez que

aprende las reglas del idioma, obtiene automáticamente buena parte de la facultad que nos ocupa; su espíritu al recibirla se le queda impresa y se dispone a adquirirla totalmente. Los demás pueblos del Occidente, tanto de Ifrikiya como (del Magreb), han catalogado el arte de la gramática entre las ciencias (teóricas), considerándolo como un objeto de puras discusiones especulativas; no se han ocupado de darse cuenta de la compleja fraseología de (aquellos) árabes; se han contentado con aplicar a algún ejemplo cualquiera las reglas de la sintaxis desinencial, o con demostrar la preferencia debida a una explicación sobre otra, conforme a lo que exige el buen sentido, y no según el espíritu de la lengua árabe y el modo de que se componen las frases. Así el arte de la gramática se ha reducido, entre ellos, a una colección de reglas deducidas de la lógica y la dialéctica, y no permite adquirir ni los idiotismos de la lengua árabe, ni la facultad respectiva. De ahí ha resultado que los que, en éstos países y ciudades, poseen de memoria las reglas de la teoría, son enteramente extraños a la aptitud de bien hablar el árabe: diríase que no prestan incluso la menor atención al lenguaje de los (antepasados) árabes. Ello es debido a la negligencia que han tenido acerca del estudio de las normas tomadas de aquel lenguaje y las formas de su fraseología, de distinguir los diversos estilos de expresar las ideas y de ejercitar a los alumnos en esta parte de los estudios: (han dejado de lado) lo que esto implica de más apropiado para facilitar la adquisición de la reiterada facultad. Referente a esas reglas teóricas, no son sino medios que sirven para simplificar la enseñanza, pero las han aplicado a un uso ajeno a su verdadera destinación; han hecho de ellas una ciencia de teoría y han descuidado su fruto.

Se infiere, de lo que hemos asentado sobre el tema, que la adquisición de la facultad de hablar correctamente la lengua árabe requiere el acopio en la retentiva de un considerable número de locuciones provenientes de los (antiguos) árabes. Es necesa-

rio que el modelo sobre el cual estas locuciones han sido confeccionadas sea grabado en la mente del alumno, a fin de que le sirva como tal en la formación de sus propias frases, y, de ese modo, se encontraría en la condición de un individuo criado entre aquellos árabes y que ha aprendido, a través del trato con ellos, sus maneras de hablar, adquiriendo así la facultad arraigada de expresar los pensamientos siguiendo las formas que los mismos observaban al expresarse. Y ¡Dios determina el destino de todas las cosas y es omnisciente!

Capítulo XLII

SOBRE LA SIGNIFICACIÓN QUE LA VOZ «GUSTO» SUPONE EN EL LENGUAJE DE LOS RETÓRICOS. LA FACULTAD DESIGNADA CON ESTE TÉRMINO NO SE HALLA CASI NUNCA EN LOS EXTRANJEROS ARABIZADOS

La voz «gusto» es un término bastante usual entre las personas que se ocupan de las diversas ramas de la retórica;[1] indica que la facultad de la elocuencia ya se ha adquirido por el órgano lingual. Hemos hecho observar que el vocablo «elocuencia» significa la capacidad de establecer una concordancia perfecta, desde todos los puntos de vista, entre la palabra y el pensamiento, atendiendo a ciertas particularidades, propias de la composición de las frases y que producen ese efecto. El que desea hablar el árabe y expresarse con nitidez debe adoptar el plan que pudiera conducirle a ello; ha de aprender de memoria los giros empleados por los árabes, las expresiones de que hacen uso en sus oraciones, y procurar en cuanto posible disponer sus frases de la misma manera que ellos. Si reúne a ese tipo de labor el hábito de conversar con los árabes, logrará la facultad de dar a sus locuciones ese carácter que les es peculiar, y la composición de las frases se le hará tan fácil, que casi jamás se apartará de las normas observadas por este pueblo en la interpretación de sus ideas. Por consiguiente, si oyera una frase no conforme a dichas normas, chocaría a su oído y la rechazaría al instante, ya con la mínima reflexión, ya sin ninguna de su parte, procediendo así por la simple virtud de esa facultad adquirida.

En efecto, las facultades de adquisición, al tomar cierto arraigo, parecen ser una naturaleza primitiva, inherente al sujeto en quien se hallan. Por eso mucha gente distraída, carente de la menor idea acerca del verdadero carácter de estas facultades, se imagina que la corrección con que los (antiguos) árabes se expresaban en su lengua, tanto en lo que se refiere a las desinencias gramaticales como a la enunciación del pensamiento, era una cosa puramente natural. «Los árabes, dicen, hablaban por un instinto connatural». Nada más erróneo: se trata simplemente de una facultad que el órgano lingual ha adquirido y le permite coordinar la alocución (de la mejor manera); facultad que era tan afianzada y arraigada en ellos, que daba la impresión, a primera vista, de ser un don de la naturaleza ingénito. En realidad, ella no puede adquirirse sino mediante la familiarización con las alocuciones de los árabes; es preciso que el oído sea percutido a menudo por la repetición de las mismas cosas y que se añada a ello la observación de lo que la fraseología comprende de (propio y) especial. Dicha facultad no se adquiere por el conocimiento de las reglas teóricas que los gramáticos y los retóricos han inventado; estas reglas enseñan la teoría de la lengua árabe, mas no proporcionan a quienes las poseen la facultad efectiva (y práctica). Ésta una vez bien establecida, es decir, una vez que el órgano lingual haya adquirido la facultad de expresar las ideas de un modo correcto y preciso, la propia facultad conduciría a quien la posee a las diversas maneras de ordenar las frases, y a los modos de construcción no solamente buenos, sino conformes a los que observaban los árabes en el uso de su idioma y en la ordenación de sus alocuciones.

Inclusive si el hombre que posee esta facultad quisiera apartarse de la manera de componer las frases y los giros peculiares de la lengua árabe, no lo lograría; su propio órgano lingual no se prestaría a ello, porque le sería cosa insólita, y ajena a lo que le guía esa facultad que se ha enraizado en él. Si, al hablar con

este hombre, se emplearan otros giros y formas que aquellos de que los árabes se servían, y que se alejaran de su manera neta y precisa de enunciar sus pensamientos, repudiaría esas innovaciones y las rechazaría, porque advertiría que eso no corresponde al estilo idiomático de los árabes, pueblo cuya lengua ha estudiado con tanta asiduidad. No sabría quizá dar la razón de ello, como lo podrían hacer los dedicados a las reglas de la gramática y la retórica; para éstos es asunto de deducción sistemática, fundada en las reglas que han sido establecidas por el examen sucesivo de una multitud de ejemplos; en tanto, para el hombre de quien hablamos, es una cuestión de hecho que proviene de un ejercicio asiduo en el lenguaje de los árabes, ejercicio por cuyo efecto se convierte en uno de ellos. Un ejemplo acerca del particular. Supongamos que un niño árabe nacido y criado entre las gentes de su nación aprende naturalmente su lengua y se forma con la observación de todo lo que constituye la sintaxis desinencial y el arte del bien hablar, logrando así dominar perfectamente el árabe; mas, en tal caso, no media para nada el conocimiento teórico de las reglas; ello se debe únicamente a que, en la criatura, la lengua y los órganos vocales han contraído el hábito de esa facultad. Pues bien, el que vendrá después de la generación (de la que dicho niño hacía parte) obtendrá el mismo resultado, reteniendo en su memoria las palabras, poesías y discursos oratorios de sus predecesores, y persistiendo en ese ejercicio hasta alcanzar la facultad respectiva y volverse como un individuo nacido en medio de aquéllos árabes y criado entre sus tribus: pues en semejante proceso las reglas son enteramente ajenas. Cuando esta facultad se halla bien afianzada en una persona, se le designa, metafóricamente, con el nombre de «gusto»; término técnico adoptado por los retóricos. La voz «gusto», en su acepción primitiva, se aplica a la percepción de los sabores; pero, en vista de que la facultad que nos ocupa tiene por objeto enunciar las ideas por medio de la pala-

bra y tiene por asiento la lengua, órgano que es a la vez el asiento del sentido por el cual se perciben los sabores, se le aplicó, por metáfora, el nombre de «gusto». Podemos asimismo decir que la facultad (así designada) pertenece de hecho a la lengua, tal como pertenece a ésta misma la percepción de los sabores. Al comprender esto bien, nos percatamos de que los extranjeros que se han ingresado en el idioma de los árabes, y que se encuentran obligados a hablarlo a fin de entrar en relación con el pueblo que se sirve de él, nos percatamos, decimos, de que dichos extranjeros, tales como los persas, griegos y turcos, en Oriente, y los bereberes de Occidente, no podrían apropiarse de ese gusto, debido a la raquítica porción que logran de la facultad cuya índole hemos expuesto. La causa de ello es que estas gentes, después de cierta edad y que su lengua ya había contraído el hábito de hablar otro idioma, o sea, el de su propio país, se esfuerzan por aprender las expresiones, tanto simples como compuestas, de las que los habitantes de las ciudades usan entre ellos en sus conversaciones, y eso, porque la necesidad les obliga a ello.

La facultad en cuestión ya no existe para los habitantes de las ciudades (árabes); mucho se han alejado de ella, como hemos aclarado. Ciertamente, en lo que se refiere (al lenguaje) poseen otra facultad, pero no es la generalmente buscada y que consiste en bien hablar la lengua (árabe), pues aquel que conoce únicamente por las teorías sistemáticas consignadas en los libros las reglas que rigen ésta facultad, se halla bien distante de poseer de ella la mínima parte; habrá aprendido solamente las consabidas reglas; porque, como ya hemos apuntado, esta facultad sólo se adquiere mediante la ejercitación, el hábito y la reiteración frecuente de las locuciones empleadas por los árabes. Si os asaltara la idea opuesta de que habéis oído decir, que Sibawaih, Al-Farisí, Zamajsharí y otros paladines de la dicción por el estilo, eran extranjeros, y que sin embargo, habían alcan-

zado esta facultad, pues sabed que aquéllos hombres, de quienes vos oís tanto hablar, sólo eran extranjeros de origen, pero se habían criado y formado entre los árabes que poseían esta facultad, y entre las gentes que la habían adquirido por (el trato con) aquellos mismos árabes. Por lo tanto, convirtiéronse en maestros de la lengua árabe, en el más elevado grado de la perfección. Podría decirse que, desde la primera época de su vida, eran como pequeños niños de los árabes, nacidos y criados entre sus gentes, de suerte que han captado el fondo y la esencia de la lengua, alcanzando la misma posición que ocupaban aquellos árabes con respecto a su lengua materna; de donde se infiere, que, aunque fueran extranjeros por su origen, no lo eran en lo que se refiere a la lengua y la palabra, porque en la época en que florecieron la religión estaba en su apogeo y la lengua en su juventud, al propio tiempo la facultad conservaba su plenitud, aun entre los árabes citaclinos. Además, esos personajes se aplicaron asiduamente a estudiar la manera de hablar de los árabes y a hacer el ejercicio habitual en la misma, logrando así su cabal dominio. En cambio hoy ocurriría todo lo contrario con el individuo extranjero que deseara tener relaciones sociales con los habitantes de las ciudades de habla árabe: desde luego, advertiría que la facultad de bien hablar el árabe, la que querría lograr, ha dejado de existir entre esas gentes; encontrará en vigor en sus ámbitos otra facultad peculiar de ellos y diferente de aquélla de la lengua árabe. Aun cuando admitiéramos que tal extranjero se consagraría a estudiar las alocuciones de los árabes y sus poesías, leyéndolas y reteniéndolas en la memoria, con la intención de adquirir esa facultad, nada casi obtendrá, porque, como hemos dicho, cuando el órgano destinado a ser el asiento de esta facultad ha estado ocupado con antelación por otra, no podría casi jamás adquirir esa nueva facultad sino de una manera imperfecta y deficiente. Si admitimos que un individuo, extranjero de origen, pero incólume

enteramente del influjo idiomático de sus progenitores, intentara adquirir mediante el estudio esta facultad, aprendiéndola y leyéndola, es posible que la alcance; mas eso será un caso excepcional, por las razones ya expuestas. Muchos de aquellos hombres que han estudiado en teoría las reglas de la retórica, pretenden que por ello han conseguido lograr ese «gusto» del que hablamos; pero eso es un error, o bien una sofisticación. Si acaso han adquirido una facultad, sería únicamente aquella que se limita a dichas reglas de un retórico de teoría, mas de ningún modo la facultad de bien expresarse. En todo caso, «Dios guía a quien le place hacia la recta senda».

Capítulo XLIII

LOS HABITANTES DE LAS CIUDADES, EN GENERAL, NO PUEDEN ADQUIRIR SINO DEFICIENTEMENTE ESTA FACULTAD (DE BIEN HABLAR) INSTALADA EN EL ÓRGANO LINGUAL, Y QUE ES FRUTO DEL ESTUDIO. CUANTO MÁS SE ALEJA SU HABLA DE LA LENGUA ÁRABE (PURA), TANTO MÁS DIFÍCIL LES ES ALCANZAR ESTA FACULTAD

El estudiante (nacido y criado en una ciudad y que quiere aprender la lengua de Módar) ya ha adquirido otra facultad contraria a la que se propone lograr, y ello es debido a que ha sido formado anteriormente en el lenguaje de árabes domiciliados, lo cual le hizo contraer el hábito de un habla extraño al verdadero árabe. Por eso su órgano lingual, en lugar de obtener la facultad del lenguaje primitivo, al que tenía derecho por su origen, ha contraído otra, la de hablar el idioma que tiene curso hoy día entre los árabes domiciliados. Por tanto vemos que los preceptores se esfuerzan por ganar la delantera y enseñar tempranamente a la niñez (la lengua de Módar). Los gramáticos se imaginan que es su arte el que evita asi (el nocivo hábito de usar un idioma corrompido), pero no es verdad: ese efecto es debido únicamente al cuidado que se ha tomado finalmente de hacer contraer a la niñez la facultad (de la lengua de Módar), acostumbrándolos a practicar y repetir las locuciones que empleaban (aquellos) árabes. Ciertamente que (de todas las artes, el de) la gramática tiene mayor relación con esta práctica habitual (del buen lenguaje); empero los dialectos hablados por los (ára-

bes) domiciliados tienen un carácter extraño tan marcado y se apartan tanto de la lengua de Módar, que los que los hablan se encuentran muy poco capaces de aprender ésta lengua y adquirir su respectiva facultad, dada la profunda diferencia que existe entre el lenguaje de los (antiguos) árabes y los dialectos modernos. Un ejemplo de ello, lo que acontece entre los habitantes de diversas comarcas: los de Ifrikiya y Magreb, hablan un dialecto cuyo carácter extraño es muy pronunciado y se aleja mucho del lenguaje primitivo; son completamente ineptos para adquirir por el estudio la facultad de usar éste lenguaje. Ibn-er-Raqiq cuenta que un empleado-redactor de Kairuan escribió a un amigo suyo en éstos términos: «Hermano mío "deseo no estarme privado de tu ausencia" Abu Saíd me ha informado de unas palabras, que tú habías mencionado que tú estarás con quienes vendrás. Hemos estado impedidos hoy y no ha sido dispuesto para nuestra salida. En cuanto a la gente de la morada, los perros son de la cosa de la ruindad, y han mentido: eso es falso; no hay una sola letra de eso (de verdad). Mi carta va a ti y yo te extraño a ti ojalá». De ésta muestra vos juzgaréis hasta donde iba, para ellos, la facultad de servirse del lenguaje de Módar; y ya hemos indicado insistentemente, la causa de ello. Igualmente era el estado de sus poesías: distaba demasiado de (la perfección que pertenecía a) esa facultad y quedaba muy abajo de la categoría (de los antiguos poemas árabes); y así permanece aún al presente. Los poetas más distinguidos de Ifrikiya habían venido de otros países a establecerse allí; sólo se exceptúan Ibn Rashiq[1] e Ibn Sharaf.[2] Por lo mismo la clase (de los poetas de dichas comarcas) propende hasta la fecha a la deficiencia, desde el punto de vista de la buena expresión de las ideas.

Los habitantes de España han sido más aptos para la adquisición de esa facultad, debido a su esmerada dedicación al viejo lenguaje de cuya literatura habían logrado colmar sus alforjas.

Tuvieron entre ellos a Ibn Hayan[3] el historiador, quien, desde el punto de vista de esta facultad, ocupa el primer rango y marcha, como portaestandarte, a la cabeza de sus escritores; florecieron en su seno igualmente Ibn Abd Rabbih,[4] Al-Qastalí[5] y otros, que habían sido agregados como poetas a la corte de los reyes de Taifas (cuyo poder habíase establecido sobre las ruinas del imperio omeyada). Aquello tuvo lugar en la época en que el estudio de la lengua y la literatura conservaba todavía un considerable vestigio del pasado gran auge. Tal estado de cosas había durado en España varias centurias, hasta el día de la disolución (del imperio) y de la emigración,[6] cuando los cristianos hubieron extendido sus conquistas en dicho país. Desde aquélla época, ya no hubo ocasión para entregarse al estudio de la lengua; la civilización (musulmana) ha retrocedido, y el arte (de bien hablar) sufrió la consiguiente extenuación, tal como sucede a todas las artes (en semejantes casos). La facultad (de la lengua de Módar) se ha menguado de tal modo entre ellos que ha caído en un verdadero abismo Entre los últimos (buenos escritores) que florecieran en España, se cuentan Salih Ibn Sharif[7] y Malik Ibn Morahhil,[8] alumno éste de la escuela fundada en Ceuta por los sevillanos (que se habían establecido en esta ciudad), y uno de los escribanos de la dinastía de Beni-el-Ahmar, recién constituida a la sazón. De esa suerte, España había arrojado, con la emigración, sobre la costa (del África) lo más valioso que tenía en materia de hombres poseedores de esta facultad. De Sevilla pasaron a Ceuta, y de las provincias orientales de España a Ifrikiya. Pero aquellos hombres (distinguidos) no tardaron en desaparecer; la tradición de su enseñanza, en lo que se refiere al arte (del bello lenguaje) fue interrumpida, porque los habitantes del litoral africano escasamente se prestaban a este género de estudio. Encontraban la adquisición de este arte demasiado difícil, debido a los torcidos hábitos que sus órganos linguales habían contraído y al arraigo en éstos del carácter extraño

del idioma berberisco; pues este idioma es antagónico a lo que venimos sosteniendo (es decir, a la lengua de Módar). Por consiguiente, la facultad en cuestión retornó luego en España a su estado anterior: se vieron florecer en ese país Ibn Bishrin,[9] Ibn Djabir,[10] Ibn-el-Djiab[11] y otros (literatos) de la misma generación; luego Ibrahim-es-Sahilí At-Toraihí[12] y su pléyade. Después de éstos apareció Ibn-el-Jatib, mismo que, desgraciadamente, ha perecido en nuestros días, víctima de las calumnias de sus enemigos.[13] Este personaje poseía la facultad de manejar la lengua (de Módar) a un punto imposible de alcanzar, prosiguiendo sus discípulos, después de él, sobre sus huellas. En suma, esta facultad es bastante común en España, cuya enseñanza muy fácil (a los profesores), porque allí se ocupan seriamente de las ciencias que se relacionan con (la antigua) lengua (árabe) y conceden importancia a la literatura y la conservación de las buenas tradiciones escolares. Añádase a esas razones el hecho que los hombres de idioma extraño al árabe y que poseen mal la facultad (de emplear la lengua de Módar) no están en España sino transitoriamente, y su exótico idioma no ha servido de base al lenguaje de ese país. En el África Septentrional (la cosa es muy distinta): los bereberes forman la masa de la población, y su lengua es hablada en la totalidad de la región, excepto las grandes ciudades.[14] Por eso la lengua árabe se encuentra sumergida bajo las oleadas de ese idioma berberisco, de esa jerigonza hablada por los bereberes. Por consiguiente es muy difícil para los nativos de dicha región adquirir mediante la enseñanza la facultad (de hablar el árabe con nitidez), y, en ello, difieren completamente de los habitantes de España.

En Oriente, durante la época de los Omeya y los Abbasida, se había efectuado el ejercicio de esta facultad tan cabalmente como entre los (musulmanes) españoles, porque en aquel entonces se tenía pocas relaciones con pueblos extranjeros; prevalecía asimismo la práctica de bien expresarse en árabe puro. Ha-

bía en aquellos ámbitos numerosos poetas esclarecidos y escritores de gran talento, debido a que los árabes y su progenie constituían allí la mayoría de la población. Ved los copiosos pasajes, en prosa y en verso, que encierra *Kitab-el-Agani,*[15] el libro de los árabes que contiene su archivo: comprende su lengua, su historia, los relatos de sus grandes jornadas y combates, la historia de su religión nacional y de su Profeta, la de sus califas y sus reyes, sus poesías, sus cantos, y todo lo que a ellos atañe. Ninguna otra obra ofrece una nómina tan completa de los árabes.

Dicha facultad conservóse en Oriente mientras subsistieron esas dos dinastías y quizá incluso con mayor arraigo y perfección que en los tiempos preislámicos, como lo mostraremos más adelante. Empero, finalmente, la potencia de los árabes fue reducida a la nada, perdióse el uso de su idioma; alteróse su lenguaje; derrumbóse su imperio y la autoridad pasó a los extranjeros. Éstos convirtiéronse en amos de la situación, y todo fue sometido a su potestad. Aquello tuvo lugar bajo las dinastías de los Dailamitas y los Selyúcidas: esos extranjeros mezcláronse con los habitantes de las ciudades y predominaron, por su gran número, sobre la población: el país fue invadido por sus locuciones, y el carácter extraño de sus idiomas tomó tal ventaja entre los citadinos y los árabes domiciliados, que éstos se alejaron de su lengua y del hábito de hablarla. De suerte que, los que de ellos querían aprenderla no podían lograrlo sino deficientemente. Tal es el estado en que encontramos hoy su lenguaje, tanto en prosa como en verso, si bien que mucho se sirven de ello. «Dios crea y escoge lo que le place».

Capítulo XLIV

EL DISCURSO PUEDE PRESENTARSE BAJO DOS FORMAS: LA DE LA POESÍA Y LA DE LA PROSA

La lengua de los árabes y sus discursos pueden tomar dos formas: la primera es la de la poesía reglada, es decir, sometida a las sujeciones de la prosodia y de la rima, o, en otros términos, aquella cuya medida es invariable así como la rima.[1] La segunda forma es la de la prosa, es decir, del discurso que no está sometido a las reglas de la prosodia. Cada una de estas formas comprende varias especies y puede producirse bajo diversos aspectos. La poesía incluye el elogio, la sátira y la elegía. La prosa puede ser cadenciosa («mosaddjá»), es decir, ofrece una serie de frases separadas, de las cuales todas (las palabras o bien) las palabras (finales) terminan, de dos en dos, con la misma rima; esto es lo que se llama «sadjá»; o bien puede ser libre («morsal»), y, en este caso, el discurso marcha desembarazado de toda traba, sin ser seccionado en frases ni sometido a sujeción alguna, ni siquiera a la de la rima. La prosa se emplea en la cátedra, en las rogativas y en las arengas dirigidas a una asamblea para inspirar ya sea el ánimo, ya el temor.

El (texto del) Corán de hecho está en prosa, mas esta prosa no se incluye ni en una ni en la otra de esas dos categorías; no puede decirse que está en prosa libre ni en prosa rimada. Consiste en versículos separados, que terminan en puntos de suspensión, y es por medio del (sentimiento que se llama el) gusto que se reconoce en donde la frase se acaba. El discurso vuelve a comenzar en el versículo siguiente, el cual sirve de reiterativo al precedente, y eso, sin que (el empleo de) de una letra (final)

que sirviera para marcar la asonancia o la rima sea absolutamente necesario. Ello hace entender la significación de éstas palabras: «Dios reveló el más bello mensaje: un libro homogéneo, "en estilo y elocuencia, cuyas aleyas" son reiterativas. Por él se erizan las pieles de quienes temen a su Señor». (Corán, sura XXXIX, vers. 23). Dios ha dicho también: «Hemos esclarecido las aleyas para los sensatos».

Se da a las (sílabas) que terminan los versículos (del Corán) el nombre de «fauasil» («separantes»), porque no son rimas, puesto que el empleo de lo que constituye la rima, sea monograma, sea poligrama, no está observado.[2] El término «methani» (reiterativo) se usa, de una manera general, para designar todos los versículos del Corán, y ello es debido a la razón que acabamos de señalar. Mas el uso ha prevalecido en asignarle un sentido más restringido y servirse de él para designar especialmente «la matriz del Corán» (el primer sura); o sea, así como se emplea el término «nadjm» (constelación) para designar las «Pléyades». Por lo mismo (los siete versículos del primer sura) han sido llamados «los siete reiterativos». Comparad estas observaciones con lo que los exégetas han dicho respecto al motivo que hizo emplear ese término para designar los siete versículos de referencia, y vuestra razón os mostrará que la explicación dada por nosotros aventaja a las demás.

Para las personas que se ocupan de esas dos formas que el discurso puede tomar, cada una de ambas tiene un carácter que le es peculiar y no se encuentra en la otra, porque no le conviene. De tal modo el estilo erótico es propio de la poesía, y el encomio (a Dios) y la invocación se ajustan únicamente a los discursos (en prosa) que se pronuncian desde el púlpito y en proclamas. Los escritores de los últimos siglos han adoptado, sin embargo, en la prosa, el procedimiento y los movimientos que pertenecen especialmente a la poesía; emplearon frecuentemente la aliteración, aplicáronse a rimar las frases conjunta-

mente, y, antes de entrar en materia, se complacían en describir la belleza de la bien amada. Si se examina con atención esta especie de prosa, se advertiría que de hecho forma una rama de la poesía, de la cual no se distingue sino por la ausencia de la medida. Los escritores-redactores han persistido en cultivar este género de composición y usarlo en los documentos dimanados del soberano; lo han conservado, porque lo consideran como lo mejor; mezcláronle los giros propios de la poesía y abandonaron la prosa libre al grado de olvidarla. Esto es una realidad sobre todo en lo que se refiere a los escritores de Oriente. Por lo tanto, los documentos oficiales redactados por esas gentes irreflexivas se expiden todos, en la actualidad, con esos giros que hemos mencionado. Pero, para la justa expresión de las ideas, ese sistema de ningún modo es acertado, puesto que (en el discurso en prosa) hay que cuidar para hacer acordar la palabra con el pensamiento, y satisfacer así las exigencias del sujeto; hay que señalar exactamente lo que se refiere a la persona que habla y lo que concierne a la persona a quien la palabra se dirige.

Como la prosa rimada ha recibido de los posteriores escritores todos los sesgos de la poesía, es necesario evitar su empleo en los documentos provenientes del sultán. Es permitido insertar en la poesía juegos de ingenio, mezclar las bromas con las cosas serias, extenderse en las descripciones, citar parábolas, multiplicar comparaciones y metáforas; mientras ninguna necesidad hay de emplear semejantes ornamentos en una alocución. Por lo demás, el imponerse la obligación de rimar las frases, supone los juegos de ingenio y los ornamentos incompatibles con la majestad del soberano y enteramente fuera de lugar en las alocuciones que se dirigen al pueblo para alentarlo o inspirarle el temor. En los escritos oficiales, el estilo más recomendable es el de la prosa libre, en el cual se da curso a la palabra, sin sujetarla a la traba de la rima. Esta regla no admite ex-

cepción, salvo cuando el escritor afloja la rienda de su talento y emite espontáneamente algunos ornatos. Además, el estilo de (dirigir las comunicaciones oficiales) implica una razón que hay que respetar, debe ser ajustada a las exigencias del estado (de cosas que se trata de exponer). Pues los individuos difieren entre sí, y para cada uno hay un estilo particular: puede tratársele ampliamente o de una manera concisa, darle a sobrentender las cosas o expresárselas, enunciárselas abiertamente o indicándoselas por alusiones, o por metonimias, o metáforas.

Trinchar a manera de versos las frases de los documentos que emanan del sultán es una práctica censurable. Nada ha podido inducir a los escribanos de este siglo a tal procedimiento, excepto la influencia que el uso de un dialecto extraño[3] ha ejercido sobre su estilo y el raquitismo en que se encuentran, por esa razón, para satisfacer las exigencias de la lengua árabe, empleándola de un modo que concuerde perfectamente con las ideas cuya enunciación es requerida por el asunto (que se trata de expresar). No pudiendo servirse de la prosa libre, debido a su profunda elocuencia y elevada categoría en la ciencia que tiene por objeto la perfecta expresión del pensamiento, además de un amplio dominio, dedicáronse a la prosa rimada, a fin de encubrir, de ese modo, la ineptitud que experimentan en sí mismos cuando se trata de concordar las palabras con los propósitos; esperan enmendarla por medio de ese género de ornamentos y los singulares epítetos, valiéndose de artificios rítmicos y de términos neológicos. Todo lo demás, les tiene sin el menor cuidado. La mayoría de los autores que han adoptado este sistema, y lo han llevado al último punto en toda especie de sus expresiones, son los escritores y los poetas actuales, del Oriente. La cosa va tan lejos entre ellos, que infringen a menudo las reglas de la sintaxis desinencial, en lo que se refiere a las inflexiones de nombres y de verbos, todas las veces que les impiden establecer una consonancia entre las voces o un parale-

lismo (entre las frases). La preferencia que muestran por esos juegos de ingenio los lleva a descuidar los principios de la gramática y a alterar las formas de las palabras, por si acaso éstas se prestaran a la producción de una paranomasia («tadjnis»). Si el lector meditara sobre lo que acabamos de decir y verificara nuestras observaciones comparándolas con las que ya habíamos presentado, reconocería la exactitud de nuestra opinión. Y «Dios, con su concurso y gracia, orienta hacia la verdad».

Capítulo XLV

ES RARO PODER COMPONER IGUALMENTE BIEN EN PROSA Y EN VERSO

Ya hemos mostrado que el arte (de bien expresarse) es una facultad adquirida por el órgano lingual, y hemos dicho que, si el sitio correspondiente a esta facultad se halla ya ocupado por otra, dicho sitio no podría contener enteramente a la nueva facultad. Es cosa de la naturaleza del hombre el adquirir fácilmente la facultad que se le presenta primariamente; la facultad que viene después encontrará resistencia de parte de aquélla que le ha precedido, y no podrá ocupar su sitio en el órgano que debería recibirla sino con mucha lentitud. Tal antagonismo entre las dos facultades hace muy difícil la cabal adquisición de la segunda. El mismo hecho se produce siempre cuando se intenta aprender varias artes.[1] Ya habíamos dado más o menos la misma prueba que ofrecemos aquí. Ved, por ejemplo, lo que acontece con los idiomas: son facultades adquiridas por el órgano de la palabra y pueden ser comparadas con las artes. El que ha comenzado por aprender un idioma extraño no puede jamás emplear de una manera perfecta la lengua árabe. La persona que ha comenzado por aprender la lengua de su país, no puede nunca adquirir la facultad de bien hablar el árabe, aun cuando se esforzara en estudiarlo y llegara a enseñarlo. El propio concepto es aplicable a los persas, los bereberes, los griegos y los francos: raramente se encuentra alguno de ellos que sepa hablar bien el árabe. Esto no puede atribuirse sino al hecho de que habían adquirido con antelación la facultad de hablar otra lengua. Por la misma razón aun el aspirante a la ciencia, de uno

o de otro de esos pueblos, si hiciera sus estudios y en el seno mismo de la lengua árabe, bajo la dirección de sus propios maestros y en sus mismos libros, siempre muestra deficiencia en el conocimiento de ésta lengua. Ello proviene únicamente del órgano lingual. Ya hemos observado que los idiomas y los dialectos pueden ser considerados en algún modo como artes; que la facultad de ejercer bien dos artes nunca es poseída por el mismo individuo,[2] y que, si éste ha ejercitado hábilmente una de esas facultades, raramente lograría manejar bien la otra y poseerla de una manera perfecta. «Dios os ha creado y vosotros nada sabíais».

Capítulo XLVI

SOBRE EL ARTE DE LA POESÍA Y EL MODO DE APRENDERLO

Entre las formas que el lenguaje de los árabes puede tomar, hay una que se llama «shiir» (poesía). Esta se encuentra en todas las demás lenguas, mas sólo hablaremos aquí de la poesía de los árabes. Los pueblos parlantes de idiomas extranjeros pueden encontrar en la poesía un modo de expresar sus ideas; nada se opone a ello; y, si algunos de ellos no se sirven de ella, es porque cada lengua posee (además de la poesía) otros modos de expresión propios de la misma. En la lengua árabe, la poesía tiene una inclinación peculiar y un desenvolvimiento poco común: consiste en una alocución compuesta de líneas que se siguen, llevando toda la misma medida y la misma rima final. Cada una de estas líneas se llama «bait» (verso), y la letra final, que es la misma para todas, es designada con los términos «rauí» y «qáfia» (rima). El discurso entero lleva los nombres de casida y «kalima» (palabra). Cada verso se compone de modo para denotar un sentido tan completo como si estuviera enteramente independiente del verso que le precede y del que le sigue.[1] Tomado aisladamente, representa cabalmente el carácter de la sección del poema de la que forma parte, ya sea de elogio, o de alabanza a la bien amada, o ya de elegía. Por eso el poeta se esmera en formar cada verso con su sentido particular completo. Tal continúa en los versos siguientes, enunciando, en cada uno, una nueva idea, y pasando de un género (de ideas) al otro que debe seguir inmediatamente. Para alcanzar su plan, da a la primera serie de ideas, que quiere expresar, un sesgo que conduce

naturalmente a la segunda, y arregla su discurso de modo que la falta de ligazón entre las dos secciones no sea chocante. Mediante transiciones bien encauzadas, pasa del elogio a su dueña al de su patrón; de la descripción del desierto y de los vestigios de los campamentos, a la de su caravana, o de sus corceles, o de la imagen de la bien amada que le aparece en sueño; de la alabanza del patrón trasciende a la de sus gentes y sus tropas, y, en la parte de la elegía, la expresión del dolor y de la condolencia podrá conducir al canto fúnebre, etc. El poeta mantiene, en todo caso, la concordancia del conjunto de la casida, dándoles a todos los versos la misma medida; pues hay que evitar que, a consecuencia de una falta de atención, tan natural al hombre, se pase a otra medida inmediata. En efecto, ciertos metros se aproximan a tal punto unos a otros, que sus señales distintivas escapan a la observación de la mayor parte de las gentes. El arte de la prosodia encierra las condiciones y las reglas a que los diversos metros se sujetan. Entre los metros que pueden presentarse naturalmente, sólo de cierto número de carácter particular los árabes han hecho uso. Los prosodistas denominan a éste número de metros «bohur» (mares): no admiten más que quince, porque no han encontrado otros en los poemas de los (antiguos) árabes.

La poesía es, de todas las formas de la alocución, la que los árabes han considerado como la más noble; por eso han hecho de ella el depósito de sus conocimientos y de su historia, el testigo que podía certificar sus aciertos y sus yerros, el archivo donde se encontraba la mayor parte de sus nociones científicas y sus sabias máximas. La facultad poética era bien inveterada en ellos, como todas las demás que poseían. Las que se ejercitan por medio de la lengua no pertenecen naturalmente al hombre, sino se adquieren por el arte de la práctica; y sin embargo (los árabes) han manejado tan bien la poesía, que uno podría equi-

vocarse (y creer que aquel talento era para ellos una facultad innata).

De todas las formas del discurso, la poesía es la que cuya facultad los modernos adquieren con el mayor trabajo, cuando la aprenden como un arte. Ello se debe a que cada verso de un poema (árabe) es independiente de los otros y ofrece, cuando se toma aisladamente, un sentido cabal. Por tanto el poeta ha menester de emplear con cierta delicadeza de ingenio la facultad que posee, pues debe formar convenientemente la oración poética en los moldes adoptados por los antiguos árabes y apropiados para el género de poesía del que desea servirse. Presentar en seguida un verso con el sentido independiente, luego otro encerrando igualmente una acepción completa, luego un tercero, y así sucesivamente, hasta el final de lo que haya tratado, de una manera conforme a su propósito, de todas las materias de que quería hablar. Después establecer cierta relación entre los versos, de suerte que el uno pudiera seguir al otro de un modo (natural y) de acuerdo con el tema de cada sección de las que componen la casida.

Lo difícil de este procedimiento y la singularidad de este artificio sirven para ensayar el ingenio en cuanto a la capacidad de dar a cada verso el giro conveniente; contribuyen asimismo a aguzar la mente, a efecto de que pudiera introducir correctamente en el molde las alocuciones que lo requieren. En principio general, la facultad de expresarse cabalmente en árabe no basta (a quien pretende versificar); debe poseer además una pericia particular y procurar observar los estilos que los (antiguos) árabes habían empleado.

Mencionaremos aquí lo que, en el lenguaje de la gente del arte, se entiende por el término «estilo».[2] Indica, entre ellos, el telar o modelo sobre el cual se forma la textura con las frases compuestas, o bien el molde en el que se moldean esas frases. El estilo, desde ningún punto de vista, se considera como parte

del discurso: no sirve para la expresión completa del pensamiento, la cual compete a la sintaxis desinencial; no indica tampoco en qué consiste el fondo de la idea expresada en una frase compuesta, porque esto corresponde al dominio de la retórica (lit. «de la elocuencia»); finalmente, no tiene nada en común con los metros usados en la poesía árabe, ya que éstos son de incumbencia de la prosodia. Por lo mismo, las tres ciencias que acabamos de citar, son enteramente ajenas al arte de la poesía. (Lo que se designa con el término «estilo») se reduce simplemente a una forma (o imagen) percibida por el entendimiento y corresponde, como una universalidad, a todas las combinaciones regulares (de frases), puesto que se adapta a toda combinación particular. El entendimiento logra la adquisición de esta forma, desprendiéndola del ente y de la individualidad de cada frase compuesta, y la elabora, en la imaginación, a fin de convertirla en un molde, por decirlo así, o en un telar. Luego escoge las expresiones cuyos vocablos se encuentren combinados de una manera que los árabes consideraban incuestionables, tanto desde el punto de vista de la sintaxis como desde el de la retórica, vertiéndolas en ese molde, tal como hace el albañil que moldea (el adobe) y el tejedor que trabaja en su telar. Dicho molde debe ser bastante amplio para dar cabida a las frases compuestas que pudieran responder al propósito del discurso, y ha de proporcionar una figura (o giro) auténtico que no ofreciera ningún defecto, cuando se le juzga con arreglo al genio de la lengua árabe.

Cada género de discurso tiene sus propios giros y concurren en él bajo diversos aspectos. En la poesía, por ejemplo, se puede interrogar directamente a los vestigios del campamento abandonado (y preguntarles acerca de sus antiguos moradores). Es así como un poeta ha dicho:

«¡Oh morada de Maiya! tú que estás situada entre la cima y el pie de la colina».

O puede uno invitar a sus compañeros de viaje a detenerse para interrogar a esos vestigios; ejemplo:

«¡Deteneos, mis dos compañeros! interroguemos a la mansión cuyos habitantes han partido».

O puede incitar a sus compañeros a llorar sobre el campamento abandonado; ejemplo:

«¡Deteneos, mis dos compañeros! lloremos el recuerdo de la bien amada y de una morada».

O puede pedir una respuesta a una persona indeterminada; ejemplo: «¿No has interrogado tú a los vestigios y no te han respondido?».

O puede ordenar a un individuo no designado saludar a dichos vestigios; ejemplo:

«Saluda a las moradas (situadas) junto a Al-Azl».[3]

O puede invocar la lluvia para que riegue esos restos; ejemplo:

«¡Que una nube de truenos retumbantes riegue los vestigios que han dejado!, ¡que una lozana pradera y un ambiente de delicias resurjan en aquel sitio!».

O puede pedir a los relámpagos hacer derramar la lluvia sobre aquéllos vestigios; ejemplo:

«¡Oh relámpagos! pasad por encima de una morada (situada) en Al-Abraq, y conducid hacia ella los aguaceros, cual el camellero conduce sus camellos».

O puede expresar un vivo dolor en una elegía, a fin de incitar a otras personas a llorar con él; ejemplo:

«¡Así!, ¡una desgracia, para ser grande, y un acontecimiento, para ser grave, han de asemejarse a lo que nosotros experimen-

tamos! ¡Ninguna excusa para los ojos cuyas lágrimas no fluyan en abundancia!».

O puede mostrarse abatido por la gravedad de un acontecimiento; ejemplo:

«¿Has visto tú a quién llevan (al sepulcro) sobre esa parihuela? ¿Has visto cómo se ha extinguido la luz de nuestras reuniones?».

O puede desear un revés a seres insensibles, porque se ha sufrido la pérdida de alguien; ejemplo:

«¡Campos que reverdecen!, ¡que quedéis sin defensor y sin custodia! La parca ha arrebatado a un caudillo de larga lanza y generoso brazo».

O puede reprochar a las cosas inanimadas su insensibilidad, porque no manifiestan su aflicción; así como una mujer «jaridjita» ha dicho (deplorando la muerte de un hermano suyo):

«¡Oh árboles de Aljabur!, ¿por qué lucís vuestro follaje? Diríase que vosotros no lamentáis la desaparición del hijo de Tarif».

O puede anunciar a los enemigos, como buena noticia, que les deparará el sosiego después de tantas desventuras; ejemplo:

«¡Hijos de Rabiá Ibn Nizar! deponed las lanzas; la muerte ha llevado a vuestro adversario, aquel arrojado guerrero».

Las demás formas y modos del discurso ofrecen una multitud de ejemplos análogos a éstos.

Las frases se presentan en la poesía bajo la forma de preposiciones o de otro modo, y esas preposiciones pueden expresar un deseo o una orden, o bien enunciar un hecho; pueden ser nominales o verbales, depender de las que preceden o no depender, estar aisladas o unidas a otras, tal como todo ello tiene lugar en las frases del discurso (ordinario) de los árabes, con respecto a la posición relativa de los vocablos.

Vos lo reconoceréis cuando, a fuerza de ejercitaros en la poesía árabe, habréis alcanzado poseer ese molde universal que se forma en la mente por la abstracción de todos los casos particulares ofrecidos por las voces combinadas en frases; molde que abraza la totalidad de esas combinaciones. El que compone un discurso es como el albañil o el tejedor, y la forma intelectual que se adapta (a todas las expresiones) es como el molde en el cual el albañil moldea el ladrillo para construir un edificio, o como el telar en el que el tejedor fabrica su tela, pues si el albañil se aparta de su molde, o el tejedor de su telar, su obra resultaría mala.

Si se nos objetara que el conocimiento de las reglas de la retórica bastaría (cuando se trata de versificar), responderemos que esas reglas son principios coherentes a la ciencia, obtenidos por deducción analógica y sirven para reconocer, entre las expresiones compuestas con arreglo a la analogía, aquellas que es permitido emplearlas conservándoles su forma particular. La deducción analógica es un procedimiento científico de resultados verídicos, y es general en su aplicación; ved, por ejemplo, cómo ella nos ha proporcionado las reglas de la sintaxis desinencial; pero no tiene la menor relación con los estilos de que hablamos. Éstos son formas (o modos de expresión, cuyas imágenes se encuentran) bien arraigadas en la mente por efecto de la constancia con que las frases de la poesía árabe han fluido del órgano de la palabra y, como ya hemos hecho observar, sirven de modelos a los cuales es absolutamente necesario imitar en todas las combinaciones de palabras que se quieren emplear al servirse del lenguaje de la poesía, pues las reglas científicas, tanto las de la gramática como las de la retórica, no pueden de ningún modo enseñarnos esos estilos. No todas las expresiones que parecen correctas, a juzgar según las analogías que la lengua árabe y sus reglas científicas nos suministran, se hallan en uso. Las que los buenos árbitros permiten emplear en ese géne-

ro de composición tienen un carácter bien comprobado, perfectamente conocido de los hombres que han aprendido de memoria la fraseología de los (antiguos) árabes, y conforme a las reglas analógicas recién citadas. Si, hoy, se quisiera enfocar la poesía de aquellos árabes desde el punto de vista de este carácter y los estilos grabados en la mente y que se han convertido en moldes, por decirlo así (en los cuales se forman las frases, se haría un trabajo inútil), porque tal examen no tendría por tema las frases compuestas de acuerdo con las exigencias de la analogía, sino las frases cuyo empleo ya estaba establecido en aquel pueblo.

Estas consideraciones nos conducen a decir que la existencia de dichos modelos (o estilos) en la mente tiene por causa el hábito de memorizar (muchos) poemas y alocuciones compuestos por los (antepasados) árabes, y que la prosa, así como la poesía, tienen sus giros propios. En efecto, la expresión, entre los árabes, se presentaba bajo la una o la otra de esas formas y se mostraba en cada una con un carácter cabalmente distinto. La poesía se componía de trozos (o versos) sujetos a una misma medida, terminados con igual rima y presentando cada uno un sentido completo. En la prosa (y sobre todo la prosa poética), se procuraba establecer un paralelismo entre las frases y darles una semejanza mutua; a veces se las terminaba rimadas, y otras veces se las dejaba fluir sin traba.

En lo que concierne al lenguaje de los árabes, los giros propios de cada una de estas formas son bien conocidos, y los de que aquél pueblo ha hecho uso son los mismos que el autor de una composición ha empleado al formar el texto de su obra. Para conocerlos, es preciso haber grabado en la memoria (bastantes pasajes de) la lengua (hablada por los antiguos árabes) a fin de que uno tenga a su disposición numerosos modelos (o locuciones) particulares e individuales de los cuales pudiera abstraer un modelo general y universal al que se conformará al

producir alguna obra; igual que el obrero en adobe se ajusta a su molde, y el tejedor a su telar. Por tanto el arte de componer es enteramente distinto de los versos a los cuales el gramático, el retórico y el prosodista dirigen su atención. Sin embargo, debemos confesar que una de las condiciones impuestas a un autor es respetar las reglas de éstas ciencias que acabamos de señalar; en su defecto, su obra no sería perfecta. Un discurso (o una producción literaria) que reúna todas estas cualidades se distinguirá por un cierto aire de elegancia que deberá a esos moldes que se designan con el término «estilos»; mas no sería posible imprimir tal carácter a un escrito, en tanto uno no haya henchido su retentiva de lo que las alocuciones de aquellos árabes encierran en poesía y prosa.

Ya expuesta la significación del vocablo «estilo» (oslub), vamos a dar una definición o descripción de la poesía, a efecto de hacer conocer su verdadera índole. Ello es, no obstante, una tarea bien difícil, porque, hasta donde sabemos, nuestros predecesores no han dicho nada preciso acerca del particular. La definición recibida por los prosodistas y que es concebida así: «La poesía es un discurso métrico y rimado», no coincide con la poesía tal como nosotros la entendemos; no es incluso su descripción. (Es verdad que) el arte de la prosodia consiste en el examen de la poesía en lo que se refiere a la armonía que debe existir entre todos los versos de un poema, el número de las letras mudables o quiescentes que allí se presentan sucesivamente, y la concordancia del último pie de cada primer hemistiquio con el último pie del segundo hemistiquio. Como ello es un simple examen que tiene por objeto el metro solamente, a exclusión de las voces y sus significados, la definición dada por los prosodistas es exacta, a su punto de vista; mas, para nosotros que enfocamos la poesía bajo los diversos aspectos de la sintaxis, la expresión, el metro y sus especiales giros, ciertamente dicha definición no podría coincidir con nuestro desig-

nio. Por lo tanto es indispensable una exposición que nos diera a conocer el carácter real de la poesía tal como la concebimos. Pues diremos que la poesía es un discurso eficaz,[4] fundado en la metáfora y las descripciones, y dividido en trozos que se corresponden por la medida (prosódica) y la rima; trozos que, cada uno, independiente del que le precede y del que le sigue, expresan un pensamiento cabal y tienen un objeto determinado (en fin, un discurso) con un procedimiento reglado conforme a los modos (asalib, pl. de oslub) particulares que los árabes han asignado a este género de composición. El término «discurso eficaz» lo empleamos en esta exposición para designar el género, y las voces «fundado en la metáfora y las descripciones» sirven para indicar la diferencia específica por la cual la poesía se distingue de ciertas formas del discurso desprovistas de esta cualidad, y que es preciso excluirlas de la definición porque no pertenecen a la poesía. Con los términos «dividido en trozos que se corresponden por la medida y la rima» denotamos la diferencia que hay entre la poesía y el discurso en prosa, el cual, a juicio general, no es de la poesía. Los vocablos «trozos que expresan cada uno un pensamiento cabal y tienen un objeto determinado» señalan el verdadero carácter de ese género de composición, porque los versos de un poema no podrían ser de otro modo, y que, en la poesía, ninguna diferencia se presenta en este sentido.[5] Cuando decimos «con un procedimiento reglado conforme a los modos particulares que se han asignado a este género de composición», es para indicar la diferencia que existe entre la poesía y las demás composiciones cuyo desenvolvimiento no esté reglado de acuerdo con las formas poéticas consagradas por el uso; porque en tal caso eso ya no es poesía, es únicamente una forma de discurso versificado. En efecto, la poesía tiene sus giros peculiares, ajenos a la prosa, e igualmente la prosa tiene los suyos propios, inadecuados para la poesía. Por eso todo discurso versificado cuyos giros no sean los de la

poesía no merece el nombre de poema, pues partiendo de esta consideración varios de nuestros maestros en esta parte de la literatura no conceptuaban de ningún modo como poesías las composiciones de Al-Motanabbi[6] y de Al-Maarri,[7] porque ambos autores no habían adoptado en sus producciones los giros señalados por los árabes (de antaño). Esa parte de nuestra definición, «con un procedimiento reglado conforme a los modos particulares que los árabes le han asignado», sirve para denotar la diferencia, y señala la distinción entre la poesía de los árabes y las de los otros pueblos. Si se admite que la poesía existe entre los pueblos extranjeros, esta distinción es necesaria; si no se admite, sería inútil y debe ser reemplazada por estas palabras: «con un procedimiento reglado según las formas que se le han asignado».

Ahora, habiendo terminado de exponer el verdadero carácter de la poesía, vamos a tratar de la manera de cómo debe ejecutarse. Para componer versos y dominar el arte respectivo, hace falta llenar varios requisitos: en primer lugar, aprender de memoria (muchos trozos) de esta especie, es decir, de poemas compuestos por los antiguos árabes, hasta que el alma haya adquirido la facultad de tejer en el mismo telar (que había servido a su composición). Los pasajes que han de confiarse a la retentiva deben ser seleccionados de las piezas que provienen de una fuente preclara y pura y que encierran numerosos giros. Al seleccionarlos, lo menos que uno pudiera hacer es limitarse a la producción de un solo poeta, mas ha de ser uno de los egregios poetas de los tiempos islámicos, Ibn Abi Rabiá,[8] por ejemplo, o bien Kothaiyer,[9] o Dzo-r-Romma,[10] o los no menos egregios Djarir,[11] o Abu Nowas,[12] o Habib,[13] o Al-Bohtorí,[14] o Ar-Radí,[15] o Abu Firás.[16] La mayor parte de los trozos reproducidos en *Kitab-el-Agani* son de este tipo, ya que en este compendio se encuentra una selección de versos debidos a la pléyade musulmana así como otra proveniente de poetas preislámi-

cos. El individuo cuya memoria no esté provista suficientemente de buenos modelos de poesía no podría componer más que versos débiles y bastante malos. Sólo la abundancia de estos modelos puede conferir al verso esplendor y dulzura. Aquel cuya retentiva carezca de ese material o posea poca cosa de ello, es incapaz de hacer poesía, y todo lo que podría producir en esta materia no sería más que simple desecho. Cuando no se tiene la retentiva bien henchida de versos prístinos, más vale apartarse de la poesía.

Cuando se ha ornado la memoria con trozos de poesía, y el ingenio ha adquirido suficiente eficacia para formar los versos sobre el modelo (cuya idea ha concebido), entonces se comienza la composición, y, cuanto más se labora en ella, tanto más se afirma su facultad (gradualmente en el alma). Se ha dicho que una de las condiciones por llenar (cuando se quiere adquirir esta facultad) es olvidar todo lo que se ha aprendido de memoria, a fin de que las huellas dejadas en la mente por las letras del texto escrito[17] desaparezcan;[18] para que los (términos en que los pensamientos ya han sido expresados) no se dejaran emplear aún tal como son. Así, dicen, cuando se han olvidado y que la mente se haya apropiado (de sus ideas), los giros (dados a aquéllos trozos) quedarán grabados en ella y formarán una especie de telar en el cual uno se ve conducido necesariamente a tejer los versos análogos, pero empleando en ellos otros vocablos.

Por otra parte, el que (desea hacer versos) debe buscarse un retiro absoluto y procurar un sitio regado por las aguas (corrientes) y poblado de flores, para entregarse allí a sus especulaciones; ha de escuchar asimismo voces que, al mismo tiempo que embelesan al oído, iluminan el espíritu, lo disponen al recogimiento y excitan su actividad por el deleite de los goces que le proporcionan.

A esa condición añaden otra, o sea, dejar al ingenio reposarse a fin de que recobre un nuevo vigor. Esto contribuye mejor que ningún otro recurso a restituirle sus fuerzas y ponerlo en estado de servirse de un telar (ideal) que la reminiscencia (de versos ya aprendidos) le había suministrado. A su parecer, el mejor momento para componer versos es el de la mañana, a la hora de despertarse, en la que el estómago está vacío y el pensamiento en su plena actividad, o bien en el momento de respirar la atmósfera del baño.

Se ha dicho también que el amor y el vino son de los motivos que estimulan la inspiración poética. Tal cita Ibn Rashiq[19] en su *Kitab-el-Omda,* obra consagrada especialmente a este arte y al cual trata de la manera más completa. Nadie había desarrollado el tema tan cabalmente antes que Ibn Rashiq, ni nadie lo ha abordado como él después.

Las personas de quienes hablamos agregan: Si (el aficionado), después de haber satisfecho todas esas condiciones, encuentra todavía serias dificultades (para expresarse en verso), debe aplazar su tentativa para otra ocasión y no imponer a su espíritu un trabajo ingrato. Es preciso, además, que el verso reciba la rima en el momento mismo en que se ocupa en componerlo y formarlo. Adaptarle desde luego una rima y hacer de modo que el poema, desde el principio hasta el fin, esté construido de manera que ofrezca siempre la misma asonancia. Aquel que, al componer versos, descuida la rima, le costará bastante trabajo colocarla en su debido sitio, mientras ella se mostrará intratable y rebelde. Cuando el ingenio brinda un verso que no compagine con el conjunto, hay que conservarlo para el momento oportuno. Puesto que cada verso expresa un pensamiento completo, nada le faltaría entonces, excepto la armonía que debe enlazarlo a los demás (versos del mismo poema), y al poeta le incumbe escoger la concordancia que mejor le parezca. En todo caso, cuando haya terminado su pieza, debe ocuparse en re-

visarla y corregirla; luego, si no ha alcanzado el grado de perfección (al que aspira), no ha de dudar en dejarla a un lado. Empero el poeta —como todo hombre— está infatuado de sus propios versos, porque son los productos de su imaginación, la creación de su ingenio. Debe emplear en sus poemas una fraseología perfectamente correcta y exenta de las (licencias de construcción llamadas) exigencias del lenguaje. Evitar esas expresiones (irregulares), porque rebajan la alocución de la categoría de la elocuencia. Los paladines del arte vedaron al poeta musulmán («mowallad»)[20] el uso de esas licencias, porque fácilmente se podía prescindir de ellas y seguir la vía ideal, que debe observarse en (el ejercicio de) la facultad (poética). Evitar asimismo en cuanto posible el uso de frases embrolladas; sólo deben procurarse aquellas cuyos sentidos compiten con las palabras por ganar la delantera hacia el entendimiento. No es necesario recargar las ideas en un solo verso, pues ello implica confusión para la inteligencia. Las frases de preferencia son aquellas cuyas palabras concuerden con las ideas (que se quieren expresar) y las representen clara y ampliamente. En un verso que encierra demasiados pensamientos éstos resultarían meros ripios, y la mente tendrá el trabajo de profundizar en busca de la significación; entre tanto, el gusto que hace amar la nitidez de la expresión (lit. «el gusto de la elocuencia»), se verá privado de satisfacer su inclinación. La poesía no es fácil sino cuando las ideas se presentan al entendimiento simultáneamente con las palabras. Ese es el motivo de la censura que nuestros profesores hacían a los versos de Ibn Jafadja,[21] poeta de la España oriental; pues encontraban en éstos demasiadas ideas que chocaban entre sí y se aglomeraban en cada verso. Censuraban igualmente a Al-Motanabbi y a (Abul Alá-) el-Maari por no haberse ajustado en la composición de sus poemas a las formas obligatorias de la poesía (clásica) árabe, y consideraban a aquellas producciones como simples discursos ver-

sificados, bien lejos de alcanzar el nivel de la poesía. Mas el árbitro que decide sobre ello, es el gusto. El poeta debe soslayar los términos rústicos[22] y bajos, así como las palabras vulgares y el lenguaje raquítico y ordinario; el uso de términos de esta especie rebaja el discurso del rango que debe mantener como la expresión neta y elegante del pensamiento. El poeta lanzaría incluso las ideas insustanciales, para envilecer al propio discurso y tornarlo tan trivial que devendría insignificante; repetiría, por tanto, que «el fuego es cálido» o «el cielo está encima de nosotros», pues cuanto más se aproxima un discurso a la trivialidad, tanto más se aleja del buen estilo; se trata, en efecto, de los dos extremos opuestos. De ahí que los cánticos que contienen las alabanzas al Señor o al Profeta raramente son bien logrados: este tipo de composición, requiere bardos de talento superior, pero éstos son poco comunes, y el tema muy difícil de tratar, debido a que sus ideas se han hecho comunes y vulgares. Si el poeta, tras haberse conformado a esas prescripciones, hallara que su facultad poética permanece aún en rebeldía, debe ejercitarla frecuentemente y habituarla a actuar, porque el ingenio es como la ubre (de una vaca) cuando se la ordeña rinde abundantemente, y cuando se la abandona, se seca.

Diremos, en conclusión, que todo lo que se refiere a este arte y al modo de aprenderlo se encuentra expuesto en el *Omda* de Ibn Rashiq, tratado del cual hemos procurado dar aquí un resumen. La persona que desee obtener nociones más detalladas acerca del particular puede consultar ese libro, donde hallará su objetivo; mas lo que ofrecemos aquí al lector probablemente podrá bastarle. Y ¡Dios auxilia!

Se han compuesto en verso varios tratados sobre el arte de la poesía y lo que es necesario (a quien desee aprenderlo). Damos a continuación uno de los mejores, cuyo autor, a lo que nos parece, es el mismo Ibn Rashiq:

«¡Maldiga Dios el arte de la poesía! ¡Cuántos necios de toda especie nos hace encontrar! —Prefieren, en la versificación, lo exótico a lo accesible y claro para los oyentes. —Conceptúan lo absurdo como verdadero y las expresiones despreciables cual cosas preciosas. —Desconocen el verdadero carácter de la poesía, y no lo barruntan debido a su ignorancia para ellos inadvertida. —A juicio de los demás, son dignos de reproche, mas, en realidad, a nosotros nos parecen disculpables. —La poesía consiste en partes, manteniendo relación recíproca en su estructura, aunque, en cualidades (diversas), conste de varias especies. —Cada parte presenta una similitud a las otras, y la medida de los versos sirve para afirmar al texto.[23] —La poesía sabe expresar cuanto pensamiento que tú quieras enunciar, ya sea de cosas quiméricas o ya de cosas existentes. —En la expresión (de las ideas) tanto se remonta, que su belleza casi deslumbra a los contemplativos. —Los vocablos, en la poesía, parecen ser las facciones del rostro, y las ideas que van engarzadas (en esos vocablos) representan los ojos. — (La poesía) obedeciendo a tu voluntad y conformándose a tus deseos, proporciona los versos cuya belleza engalana a sus declamadores. —Cuando se trata de elogiar en verso a un horro de noble linaje, has de proseguir la marcha de los anhelosos. —Habla (primeramente) de la bien amada en términos claros, accesibles, y haz del elogio una verdad tan diáfana como evidente. —Evita toda expresión que repugne al oído, aun cuando sus voces integrantes se sujeten cabalmente a la norma métrica. —Cuando quieras zaherir a alguien en una pieza satírica, has de reprobar el uso de las zafiedades. —Lo que tú enunciarás allí abiertamente debe ser (como) el remedio, y lo que insinuarás veladamente (como) el mal oculto. —Si deploras la ausencia (de amigos) que un día se habían ido rumbo a otra parte, reprime tu pena y retén las lágrimas que tus ojos han cuidado. —Si haces reproches, has de mezclar las promesas con las amenazas, y la lenidad con la dureza.—De

tal modo la persona reconvenida quedará suspendida entre el temor y la confianza, entre la dignidad y la vergüenza.[24] —El poema mejor logrado es el que sobresale por su (buena) ordenación, a condición de que ofrezca una clara y evidente acepción. —Por ello, cuando se le declame, todo mundo querrá (memorizarlo), y, cuando se intenta imitarlo, quedarán frustrados los talentos mediocres».

He aquí otro trozo sobre el propio tema cuyo autor es el poeta An-Nashi:[25]

«La poesía[26] es la cosa cuya medida tú regularizas y cuyo texto retocas a efecto de estrecharle sus lazos. —(En ella) verás desarreglarse el ornato cuando tu estilo es prolijo, y en la que aumentarás los encantos por medio de la concisión.[27] —Reúne en la misma los pensamientos simples con los pensamientos profundos, y el agua estancada con la que fluye. —Cuando alabas a un hombre generoso y digno, pagándole así la deuda de tu reconocimiento, emplea lo que la poesía ofrece de lo más esmerado, y dedícale lo que ésta posee de decoroso y excelente. —Tu poema, estando bien constituido por la concatenación (regular) de sus ideas diversas, será más fácil (a la comprensión) por la armonía que reinaría entre sus partes. —Cuando lloras, en tus versos, ante las viviendas abandonadas y el recuerdo de sus moradores, haz derramar las lágrimas de los afligidos. —Cuando buscas una metonimia para expresar una sospecha, distingue entre (los términos de sentido) claro y (aquellos cuya acepción está) oculta. —De tal manera las dudas concebidas por el oyente serán mezcladas con certeza y sus sospechas, acompañadas de convicción».

Capítulo XLVII

EN EL ARTE DE COMPONER (CON ELEGANCIA) EN VERSO O EN PROSA NO SE OCUPA DE LAS IDEAS, SINO DE LAS DICCIONES

El arte de discurrir en verso y en prosa no se aplica a las ideas, sino a las voces; éstas constituyen el objeto principal, en tanto las ideas son accesorias. Por eso el que desee ocuparse de este arte y procura adquirir la facultad de expresarse en verso y en prosa, más bien trata de alcanzarla con la ayuda de las dicciones. Aprende de memoria los modelos de composición que los (antiguos) árabes (nos) han dejado, y espera que, por su frecuente reiteración por medio del órgano de la palabra, podrá establecer sólidamente en su mente la facultad de emplear la lengua de Módar, y desembarazarse de la influencia del lenguaje extraño al que se había habituado desde su infancia en medio de su pueblo. Para conseguirlo, debe considerarse como un niño nacido entre (aquéllos) árabes, y aprender su lengua de la misma manera que ese niño; (continuar así) en ese afán hasta devenirse enteramente como uno de ellos en lo que se refiere al lenguaje. Esto concuerda con lo que ya hemos dicho, esto es, que el lenguaje es una facultad (que se manifiesta) en la emisión de la palabra y que se adquiere ejercitando la lengua en repetir frecuentemente (las mismas expresiones). En efecto, todas las facultades se logran mediante el ejercicio. Ahora bien, lo que los órganos de la palabra pueden proporcionar no es sino las dicciones, puesto que las ideas (a que corresponden) permanecen en la mente. Por lo demás, las ideas se hallan en todo individuo, y se tienen a la disposición del entendimiento para que

haga de ellas lo que le plazca, pues, para (obtener las ideas), el empleo del arte no hace ninguna falta. Solamente cuando se trata de combinar los vocablos, a fin de enunciar esas ideas, el auxilio del arte se hace indispensable, tal como habíamos apuntado. Los vocablos son, por decirlo así, los moldes en los cuales se introducen las ideas; así pues, si uno saca agua del mar con un recipiente de oro, o de plata, o de concha, o de cristal, o de barro, la calidad del agua siempre permanecerá idénticamente la misma, y las diferencias en materia de bondad (que uno querría encontrar allí) no pueden existir en esas porciones de agua, sino en los recipientes, y ello según la diversidad de sus especies. Lo mismo es el caso del lenguaje y de su empleo en la expresión de las ideas; es más o menos bueno según el grado de mérito que poseen las combinaciones de las voces de que uno se sirve, mérito que puede apreciarse cuando se examinan esas combinaciones desde el punto de vista de su concordancia con las ideas a las cuales tratan de representar; en cuanto a las ideas, ellas conservan siempre su carácter invariable. La persona que no sabe combinar las palabras y las frases de una manera que satisfaga las exigencias de la facultad del lenguaje, e intenta expresar sus pensamientos sin poderlo lograr correctamente, es como el paralítico que pretende en vano levantarse, porque carece de fuerzas. «Dios os enseñó, cuando nada sabíais». (Corán, sura II, vers. 239).

Capítulo XLVIII

LA FACULTAD POÉTICA SE ADQUIERE A FUERZA DE MEMORIZAR MUCHOS VERSOS, Y SU BONDAD DEPENDE DE LA DE LOS TROZOS CON QUE SE HA ORNADO LA MEMORIA

Ya hemos dicho que, para conocer bien el árabe, es necesario haber acopiado en la retentiva un considerable acervo proveniente de esta lengua. Ahora la índole más o menos buena de ese acervo, el rango que tiene entre las demás porciones del mismo género y su cuantía más o menos importante, todo ello influye en la bondad de la facultad adquirida por el sujeto que haya hecho el acopio. El hombre que sabe de memoria sea los poemas de autores (árabes del islamismo), Habib,[1] por ejemplo, o Al-Itabí,[2] o Ibn-el-Motazz,[3] o Ibn Hani,[4] o al «sharif» Ar-Radí,[5] sean las epístolas de Ibn-el-Moqaffá,[6] o las de Sahl Ibn Harún,[7] o las de Ibn-az-Zaiyat,[8] o las de Al-Badí,[9] o las de As-Sabií,[10] poseerá una facultad más potente y más elevada, en cuanto a la justa expresión de los pensamientos, que la de quien haya aprendido las composiciones de (los poetas de tiempos posteriores, tales como) Ibn Sahl[11] e Ibn-en-Nabih,[12] o las misivas de Al-Baisaní[13] y las de Imad-ed-Oin Al-Ispahaní,[14] porque estos autores ocupan una categoría inferior a la de aquéllos. Ello es evidente para toda persona perspicaz y avezada que posea el don del gusto. El mérito de los poemas que uno ha escuchado recitar o que ha aprendido de memoria reglará al de las piezas que uno producirá después mediante la facultad así adquirida, e influirá decisivamente sobre el carácter de ésta

facultad. Cuanto más tienden esos poemas aprendidos a la elevada categoría del lenguaje, tanto más será elevada la facultad a la que ellos dieron origen, porque la mente es llevada por su propia naturaleza a imitar los modelos que ya posee, y cuanto más alimentación recibe, más fuerzas cobra. El espíritu humano, aunque específicamente sea único, por su constitución primitiva, ofrece variaciones en la potencia que posee para aprehender las percepciones. Tales diferencias provienen de la índole de esas percepciones, de la de las facultades que el espíritu ha adquirido y de las cualidades que las cosas desde el exterior le han comunicado, pues por las adquisiciones de esta índole el espíritu alcanza su perfección y su forma pasa de la potencia al acto. Las facultades que adquiere le acontecen gradualmente, como ya lo hemos anotado. La de la poesía nace de la acción misma de memorizar versos; la de la composición epistolar se desarrolla a medida que se confíen a la retentiva las asonancias y las fórmulas que se emplean en las cartas; la facultad científica se forma mientras que uno se ocupa de ciencias, de percepciones, de investigaciones y de especulaciones; la de la jurisprudencia proviene del estudio del derecho, de la comparación de las cuestiones, del examen de las ramificaciones a las cuales dichas cuestiones pueden dar origen, y de la investigación de las máximas secundarias que derivan de los principios fundamentales de la ciencia; el sufismo «trascendente»[15] nace de las obras de devoción, de la recitación de letanías y de la mortificación de los sentidos exteriores, lo cual tiene lugar cuando uno se aísla del mundo en cuanto posible. El hombre devoto que haya adquirido de esta manera la facultad de retornarse a los sentidos interiores y penetrar en sí mismo, se convierte en un «trascendente». Las demás prácticas ya indicadas comprenden igualmente sus resultados particulares; cada una de ellas comunica al alma su propio matiz y su cualidad peculiar, y, conforme sea buena o mala, se es asimismo la facultad

que deriva de ella. La de la elocuencia, que ocupa el primer rango entre las otras facultades del mismo género, se logra memorizando lo que el lenguaje ofrece de superior. Por esta razón los jurisconsultos y todos los demás sabios son cortos generalmente en elocuencia; ello es debido a que, desde un principio, han henchido su retentiva de reglas científicas y terminología jurídica, locuciones que, al apartarse completamente de las normas admitidas como obligatorias en la elocuencia, ocupan una categoría inferior en el lenguaje, pues la tecnología empleada en las ciencias y las reglas respectivas, no tiene nada en común con el arte de la elocuencia. Por lo tanto, cuando esa tecnología ha pasado de la retentiva a la reflexión, y se ha presentado allí en crecido número, comunica a la mente su propio tinte y da origen a una facultad demasiado deficiente (para ser aplicada a la elocuencia); las expresiones mismas de que semejante facultad se sirve no corresponden de modo alguno a las formas idiomáticas del lenguaje de los árabes. De ahí que los poemas compuestos por Jos legistas, los gramáticos, los teólogos dogmáticos, los (pensadores) especulativos y otros de similar esfera, se ven llenos de expresiones suministradas por una memoria escasa de aquellas locuciones puras y genuinas de que se servían los (prístinos) árabes. Mi digno amigo Abul Qasim Ibn Reduan,[16] secretario del «alama»[17] en el gobierno merinida, me contó la anécdota siguiente: «Conversando un día con mi colega Abul Abbas Ibn Shoaib,[18] secretario del sultán Abul Hasan y primer filólogo del siglo, recitóle el exordio de un poema compuesto por Ibn-en-Nahauí,[19] sin mencionar el nombre del autor.

El primer verso era éste:

«Al detenerme a contemplar los escombros de aquel campamento, no acertaba yo a distinguir la diferencia entre los vestigios recientes y las ruinas del pasado».

Instantáneamente, al escuchar ese verso, comentó: «Esto es de la poesía de un legista». —¿En qué os basáis? —preguntóle

yo—. «En el vocablo "diferencia" ("farq"), que es un término de jurisprudencia y no forma parte de los que se emplean en el lenguaje de los árabes». —«¡Bendito sea vuestro padre! —exclamé yo—: en efecto, el poema es debido a Ibn-en-Nahauí». Con respecto a los secretarios-redactores y los poetas, el caso es distinto, ya que éstos tenían un esmero especial en seleccionar los trozos que debían aprender de memoria, y además, en las misivas, hacían un gran uso del lenguaje hablado por los (antiguos) árabes y de sus (clásicos) estilos, abarcando así lo mejor de todo ello. En una plática que tuve, una vez, con Abu Abdallah Ibn-el-Jatib, visir de los soberanos españoles (de Granada) y que ocupaba el primer rango como poeta y escritor, le dirigí estas palabras: «Todas las veces que quiero componer en verso, encuentro la tarea muy difícil, a pesar de mis conocimientos en la poesía y del buen acervo que conserva mi retentiva de lo mejor que posee el lenguaje: Yo sé de memoria el Corán, las Tradiciones y discursos de diversos géneros mantenidos por los (antiguos) árabes; ciertamente que de éstos no sé gran cosa. Sin embargo, creo haber descubierto la verdadera causa (de la dificultad de que me quejo): ha de provenir de lo que yo había memorizado de numerosos poemas compuestos sobre materias científicas y muchas reglas sacadas de obras (que tratan de esos temas); yo había aprendido de memoria los dos poemas, el grande y el pequeño, de Ash-Shatibí[20] sobre las lecciones coránicas y la ortografía del texto sagrado; había estudiado las dos obras de Ibn-el-Hadjib[21] sobre el derecho y los fundamentos de la jurisprudencia, el tratado de lógica escrito por Al-Jauandjí[22] y titulado *Aldjomal* (las proposiciones), y, además, había aprendido en los cursos de enseñanza muchas reglas (científicas). De tal suerte mi retentiva fue colmada de aquéllas materias, y ello ha ocasionado menoscabo a la facultad que yo ejercitaba en la memorización del Corán, de las Tradiciones y las alocuciones de los árabes, y ha impedido a mi talento alcanzar el fin que perse-

guía». Al escuchar esas palabras Ibn-el-Jatib me miró con admiración durante algún lapso, luego me dijo: «¡Que Dios os guarde! Solamente un hombre como vos es capaz de hacer análoga observación».

Lo que acabamos de enunciar en el parágrafo precedente suministra también la solución de otro problema, dando a conocer el por qué el lenguaje empleado por los árabes musulmanes, tanto en prosa como en verso, ocupa, en lo que se refiere a la elocuencia y sus gustos, un rango más elevado que el lenguaje de los árabes del preislamismo. Examinad las poesías de Hassan Ibn Thabit,[23] de Omar Ibn Abi Rabiá,[24] de Al-Hotaiya,[25] de Djarir,[26] de Al-Farazdaq,[27] de Nosaib,[28] de Gailan Dzu-r-Romma,[29] de Al-Ahuas[30] y de Bashshar;[31] ved asimismo los discursos provenientes de los árabes que vivieron bajo la dinastía de los Omeya y en el primer periodo de la dinastía de los Abbasida: vos reconoceréis que sus oraciones, sus misivas y sus diálogos con los soberanos tienen una categoría mucho más elevada, en cuanto a elocuencia, que los poemas de An-Nábiga,[32] de Antara,[33] de Ibn Kolthum,[34] de Zohair,[35] de Alqama Ibn Abda[36] y de Tarafa Ibn-el-Abd;[37] superan igualmente en valía a los discursos en prosa y los diálogos que se atribuyen a los árabes del tiempo que precedió al Islam. Para comprobar la exactitud de este hecho, le bastaría al crítico de pericia en la elocuencia un gusto sutil y un espíritu sano.

He aquí la causa de esa superioridad: los árabes que alcanzaron el Islam tuvieron la ocasión de oír lo que había de más elevado en materia de lenguaje, esto es: el Corán y las Tradiciones, dos (compilaciones) tales que el talento humano jamás ha podido producir nada análogo. Mientras que sus corazones se penetraban de aquellas palabras sacras y sus espíritus se desenvolvían bajo la influencia de los giros (que distinguen a ese lenguaje divino), su naturaleza adquirió una gran elevación y su facultad de elocuencia sobrepasó en potencia a la que habían

poseído sus antecesores de los tiempos preislámicos, hombres que nunca oyeron un lenguaje tan bello ni se habían habituado a ello desde su infancia. Por eso el estilo de los árabes musulmanes, tanto en verso como en prosa es de mayor brillantez y más nítida lozanía que el de aquéllos antepasados suyos; los pensamientos más sólidos, y la fraseología más correcta, gracias al conocimiento que han adquirido de un lenguaje que (por su excelencia) ocupa el primerísimo rango. Reflexionad en lo que venimos diciendo, y vuestro (buen) gusto os testimoniará su exactitud, si sois de los que poseen el gusto y la pericia en la elocuencia.

En una ocasión, conversando con el jeque (profesor) y «sharif» (descendiente de Alí) Abul Qasim, que era, a la sazón, cadí de Granada, y enseñaba este arte (la elocuencia o retórica) había estudiado en Ceuta bajo la dirección de los profesores de ésta ciudad, que eran todos discípulos de Shalauiyin,[38] y poseía un conocimiento tan profundo de la lengua árabe, que excedía al máximo límite. Conversando con él le pregunté por qué el lenguaje de los árabes musulmanes era superior al de los preislámicos, hecho que su (buen) gusto no le permitía negar. Al cabo de guardar silencio durante buen rato, respondióme: «¡Por Allah! no os sabría decir». «Entonces voy a exponeros lo que me parece ser la causa de ello» —le dije—; y le referí lo que acabamos de ver. Tal fue su impresión que de inmediato no profirió palabra; mas, finalmente, me dijo: «¡Oh jurisconsulto! eso que vos habéis dicho merece ser escrito con letras de oro». Desde ese momento tuvo una marcada deferencia para mí, y, mientras daba su cátedra, acogía mis observaciones con una gran atención, y me reconocía como a un hombre ya ilustre «por mis conocimientos científicos». «Dios creó al hombre y le enseñó el arte de expresar sus ideas».

Capítulo XLIX

DEL DESDÉN QUE LOS PERSONAJES DE ALTOS CARGOS MUESTRAN POR EL CULTIVO DE LA POESÍA

La poesía era para los (antiguos) árabes un registro en el cual preservaban sus conocimientos científicos, su historia y sus máximas de sabiduría. Los jefes de aquellos árabes la cultivaban con un verdadero espíritu de emulación; concurrían a la feria de Okaz, con el objeto de declamar allí sus versos, y cada uno de ellos sometía a los grandes maestros del arte y los peritos en primores la filigrana que su ingenio había creado, a fin de que apreciaran su cadenciosa textura, pues llevaron tan lejos esa emulación, al grado que llegaron a suspender sus poemas en las columnas de la Sacra Casa, objetivo de su peregrinación, morada de su padre Abraham. Tal hicieron Amro-ul-Qais, Nabigae-dz-Dzobyaní, Zohair Ibn Abi Salma, Antara Ibn Shaddad, Tarafa Ibn-el-Abd, Alqama Ibn Abda, Al-Aasha y otros autores de las nueve *Moal-laqat*.[1] Para alcanzar ese honor, hacía falta que el (poeta) fuera un hombre influyente, ya sea por la potencia de su tribu o de su asabiya, o ya sea por el rango que se tenía entre los descendientes de Módar. Eso es al menos lo que se dice al explicar el por qué se ha dado a aquellos poemas el nombre de *Moal-laqat* (suspendidos).

Más tarde, en los primeros tiempos del Islam, los árabes descuidaron la poesía para ocuparse de la religión, de la profecía y la revelación divina. Se hallaban con el espíritu tan impresionado del estilo y la composición del Corán que quedaron mudos

y guardaron silencio, sin intentar producir nada, sea en prosa, sea en verso. Así continuó aquello hasta que fueron familiarizándose con los principios de la buena dirección suministrados por la religión; y luego, como ninguna revelación había venido para vedar la poesía y proscribirla, y como el Profeta escuchaba de muy buena gana los versos que le venían a recitar y que recompensaba a quien los había compuesto, los árabes retornaron a su hábito de antaño. Omar Ibn Abi Rabiá, quien en aquella época era el más grande (poeta) entre los Qoraishitas, distinguióse en varias ocasiones por su talento poético; gozaba de alta posición (como tal) y a menudo recitaba sus versos a Ibn Abbas, quien lo atendía complacido y lo escuchaba con admiración. Después, cuando los musulmanes hubieron fundado un vasto imperio y una poderosa dinastía, los árabes procuraron por medio de la poesía granjearse el favor de la familia reinante: cantaban los elogios a los califas y recibían de ellos considerables recompensas, pero proporcionadas siempre al mérito de esas composiciones y la categoría que los autores tenían en sus tribus. Aquellos califas recibían con gran solicitud los poemas que se les venían a ofrecer, porque en ellos encontraban las reminiscencias de pretéritos tiempos, la historia de los antepasados, su idioma y noble lenguaje. Por tanto los árabes obligaban a sus hijos a memorizar esos poemas.

Tal estado de cosas se mantuvo durante todo el tiempo de la dinastía omeya y el primer periodo de la dominación abbasida. Ved, a ese respecto, lo que el autor del «Iqd»[2] ha referido, en su capítulo sobre la poesía y los poetas, acerca del diálogo de (Harún) Ar-Rashid con Al-Asmaí;[3] encontraréis allí cuán sólidos eran los conocimientos de ese califa en la poesía, cómo se ocupaba de la versificación, cuán capaz era para distinguir el buen lenguaje del malo, y notaréis el gran acervo que su retentiva encerraba de estas materias poéticas. En cuanto a los soberanos que vinieron a reemplazar a los abbasidas, el árabe era para

ellos un idioma extraño que se les hizo difícil aprenderlo como un arte, debido a que su lengua materna les impedía dominarlo. Entonces los poetas tuvieron que hacer versos en honor de esos emires extranjeros, para quienes esta lengua no tenía ninguna importancia, y sólo con el objeto de obtener la recompensa. Tal procedieron (Abu Tammam) Habib, Al-Bohtorí, Al Motanabbí e Ibn Hani. Los poetas que vinieron después de éstos continuaron su ejemplo, hasta el presente. Por consiguiente la poesía se convirtió casi en un instrumento del embuste y la mendacidad; ha renunciado a su papel estimulativo y alentador, puesto que ya no ofrece ninguno de aquellos frutos que aportaba antaño. De ahí que en las últimas centurias, los hombres de valer y los personajes de prominentes cargos han desdeñado ocuparse de ella; se le ha perdido todo interés: el componer versos es ahora indigno de un hombre que desempeña un alto mando y afrentoso para aquellos que ocupan importantes puestos. «Dios alterna las noches y los días».

Capítulo L

SOBRE LA POESÍA CONTEMPORÁNEA ENTRE LOS ÁRABES (NÓMADAS) Y LOS SEDENTARIOS

La poesía no es un atributo especial de la lengua árabe: existe en todos los idiomas, tanto árabes como extranjeros. Los persas tuvieron sus poetas igualmente los griegos. Aristóteles, en su obra sobre la lógica, menciona al poeta Omirus (Homero)[1] y habla de él elogiosamente. Los himyaritas tuvieron asimismo poetas de primer orden.[2] Cuando la lengua de Módar fue corrompida, y su idioma, cuyas reglas filológicas y gramaticales han sido consignadas en las recopilaciones, fue alterado, los árabes que vinieron luego se sirvieron de dialectos que diferían unos de otros, según la mezcla más o menos fuerte de elementos extranjeros que se habían introducido en ellos. De tal modo aquéllos árabes usaron entonces una lengua distinta de la de sus antepasados, los modaritas, y que se diferenciaba por las desinenciales gramaticales, las acepciones asignadas a un gran número de voces y las formas de los vocablos. Lo mismo ha ocurrido con los árabes que han adoptado la vida sedentaria y se radicaron en las ciudades, pues entre éstos se formó otro dialecto que difiere de la lengua de Módar por la sintaxis de las desinencias, las significaciones de muchas voces y las inflexiones gramaticales. Difiere también del idioma usual entre los árabes (nómadas) de la actualidad. Además, cada uno de estos idiomas ofrece diferencias que provienen de los usos convencionales de cada región. El dialecto hablado en Oriente por los habitantes (del campo) y de las ciudades no es el mismo que se

habla en las comarcas del Occidente; difiere asimismo del que se usa entre los habitantes de España.

Sin embargo, la poesía existe, por la naturaleza misma de las cosas, entre los pueblos de toda lengua, porque el uso de cortar las frases conforme al número de letras mudables y quiescentes,[3] y según la correspondencia (recíproca de los pies en los versos) es innato en todos los pueblos. Así, no hay que creer que el arte poético no puede existir sino en una sola lengua, quiero decir, en la lengua de los modaritas, pueblo que, como todo el mundo sabe, había producido los caballeros más distinguidos y los más brillantes en el campo de la poesía. Muy al contrario, los pueblos que poseen un idioma particular, los árabes «barbarizantes»,[4] por ejemplo, y los habitantes de ciudades, componen también versos, procurando en ello lo mejor posible, y construyen la obra de sus poemas conforme al genio del dialecto del que se sirven. La generación árabe contemporánea nuestra, y cuyo lenguaje bastante separado del de los modaritas, sus antepasados, a consecuencia de su amalgama con elementos extranjeros, produce, no obstante, versos en todos los temas que sus antecesores, los árabes «arabizados», habían tratado. Hacen poemas bien extensos, en los cuales se reconoce el procedimiento y las ideas de las antiguas poesías: incluyen lo erótico, el elogio, la elegía y la sátira. Se ve allí que saben manejar la transición a fin de pasar de un tema a otro, y a veces acometen de buenas a primeras la materia que constituye su objetivo. Cada uno de dichos poemas empieza comúnmente con el nombre del autor; éste pasa en seguida al elogio de su amada. Los árabes del Magreb dan a las casidas de este género el nombre de «asmaiyat», en recuerdo a Al-Asmaí, el gran narrador de las antiguas poesías árabes. Los árabes del Oriente las designan con el término «badawiyat» (beduinas). A veces se las canta, previa adaptación de melodías sencillas, sin llegar a la teoría del arte musical. Designan asimismo a los poemas que se cantan

con el nombre «hauraniyat», voz derivada de Haurán, denominación de una provincia siria situada sobre la frontera con Iraq, y en la cual los árabes nómadas acampan y deambulan hasta la fecha. Existe todavía entre esos árabes otro género de poesía muy usado y que se compone de estrofas comprendiendo cada una cuatro versos, el último de los cuales difiere de los otros tres por la rima. La misma rima se reproduce al final de cada cuarto verso de la casida. Este género de poesía semeja a los «morabbá» y los «mojammas»[5] cuya invención se debe a los poetas musulmanes que vivieron en una época bastante moderna. En la poesía de que hablamos, los actuales árabes desarrollan una elocuencia cabal, y cuentan en sus filas a destacados y modernos vates.

Muchos de los eruditos de nuestro tiempo, que cultivan las ciencias, especialmente las que se conexionan con la lengua, menosprecian el tipo de poesía que estos árabes han adoptado, y, cuando se les recita algún trozo de ello, lo oyen con profundo desdén.[6] Se imaginan que ofende el buen gusto, porque les parece ser de una lengua bastarda carente de desinencias gramaticales. Mas ese sentimiento suyo es debido a su incapacidad de apreciar el mérito de esa lengua; si poseyeran la misma facultad de comprenderla que existe en esta generación, habrían encontrado en su propio gusto y en la disposición natural de su espíritu —siempre y cuando tuvieran el gusto sano y el juicio recto—, un sólido testimonio en favor de la capacidad que dicha lengua posee para expresar las ideas, pues las inflexiones desinenciales no tienen nada que hacer en la expresión exacta de las ideas, ni en la facultad de la elocuencia, que consiste en la correspondencia de la palabra con el pensamiento y con los matices que es necesario expresar. Poco importa que el «rafá»[7] indique el agente (o el sujeto) y que el «nasb»[8] designe el paciente (o el objeto), o «viceversa»; las circunstancias accesorias presentadas por la locución bastan para disipar toda duda al

respecto; la lengua hablada hoy nos lo demuestra. Por lo demás, las indicaciones de esa especie son puramente convencionales y dependen de los usos adoptados por cada pueblo en el empleo de su lengua. Por lo tanto, cuando se ha hecho notorio lo convencional en el ejercicio de una facultad, cuando se ha evidenciado la exactitud de los indicios (ofrecidos por esta facultad), y se ha reconocido que estos indicios responden a las intenciones del que habla y a las exigencias del caso, entonces (se puede decir) que la elocuencia ha cumplido su función aunque las reglas establecidas por la grama tica no hayan sido observadas. Pues bien, los giros aceptados en la poesía y los diversos géneros de versificación, todo eso se halla en las producciones de esos árabes: nada falta en ellas, excepto las vocales que señalan los casos y que debieran encontrarse al final de las palabras. En efecto, la mayor parte de los vocablos terminan en una pausa;[9] mas los indicios suministrados por los accesorios de la frase bastan, entre los susodichos árabes, para hacer discernir el agente del paciente y el sujeto del predicado, sin necesidad de recurrir al uso de vocales desinenciales.

He aquí uno de sus poemas: se supone haber sido pronunciado por «ash-sharif» Ibn Hashim, y expresa el dolor que éste experimentó al verse separado de Al-Djazia, hija de Sirhan.[10]

El poeta habla de la partida de esa mujer para el Magreb con su familia:

«Ash-sharif Ibn Hashim Alí ha dicho a propósito de su corazón que, invadido (por el dolor), gemía de su infortunio.—Ansioso por saber adónde su espíritu ha ido en busca de una joven beduina, que ha atormentado (su corazón) ya demasiado afligido.—(Participa) cuán su alma se halla atribulada (por la desdicha) que la conmoción de las despedidas le ha causado; ¡quiera Dios aniquilar al sabedor de ese secreto!—Siente como si un verdugo la hiriera en lo más íntimo, con una espada hindú, he-

cha de acero burdo.—Mi alma se ha vuelto cual una oveja en manos de un lavador cuya violencia, mientras aprieta las correas que la atan, le produce (los dolores) parecidos a los que causan las espinas de la acacia.—Dobles las ligaduras estrújanle las piernas igualmente la cabeza, colocada entre ambas, y, mientras la restrega, la sujeta con el ronzal.—Mis lágrimas se pusieron a correr en abundancia como si (alguien) las proveyera, girando en sus manos una rueda hidráulica.—El descanso recibido (por mis ojos) prontamente repara su agotamiento, y la humedad acumulada en ellos forma espesas nubes que renuevan (el torrente de lágrimas).—(Otros torrentes) descienden, fluyendo del manantial, a través de la llanura que toca el flanco de As-Safa,[11] y, en medio de esa abundancia de agua (esplende) el fulgor de los relámpagos.—Este canto será (para ti) un consuelo, cuando te hallarás apasionada de amor; Bagdad, hasta sus pobres, ha gemido por mi suerte.—El pregonero ha anunciado la partida, se han liado (los bagajes), y el (camello) disponible se mantenía cerca del que lo había conseguido prestado.— Apareja Diab Ibn Ganim su corcel azabache; se confía a Madi Ibn Moqrib (la dirección del) viaje.—Hasan Ibn Sirhan dice: Marchad hacia el poniente, poned los ganados por delante; soy yo quien os protege.—Y picó en avanzada, entre los (animales), gritando a los carneros y los toros (mas) sin apartarlos de los campos verdes.—Zian el generoso, hijo de Abis,[12] me ha dejado; la proeza y los ricos abastecimientos de Himyar[13] no le bastaban.— Me ha dejado, quien decía ser amigo mío y compañero; y ya no tengo ahora escudo que pudiera yo oponer (a mis enemigos).—“La tierra de Ibn Hashim —retornó diciendo— es la más sedienta; podemos vivir en las cercanías de la miseria, pero, en un país de sed, no sería posible.—La puerta de Bagdad y su territorio nos son vedados; allí yo no entraré, no volveré, y mi montura se alejará de esa tierra.—Mi alma renuncia al país de Ibn Hashim, a causa (del ardor) solar; (si yo permaneciera

allí) el calor del mediodía haría descender (sobre mí) la muerte”. —Durante la noche, los fuegos encendidos por las doncellas (de la tribu) lanzaban centellas, en tanto el cautivo de sus (encantos) excitaba a sus camellos rumbo a Lud y Jordjan».[14]

El poema que sigue fue compuesto por (otro) de esos árabes sobre la muerte de Abu Saada-el-Baqrí, emir zanatí, que les había opuesto una fuerte resistencia en Ifrikiya y el Zab.[15] Este poema elegiaco es concebido en un tono puramente irónico:

«Saada, la bella joven de la tribu, con el corazón abatido encabezaba el cortejo fúnebre, apagando con su llanto el rumor de los lamentosos.— Luego exclamó: oh tú que preguntas dónde queda la tumba del Zanatí Jalifa,[16] he aquí la indicación; no seas lelo.—Desde aquí se ve aguas arriba del río, y más adelante de ella se alza un convento aisauí[17] de construcción elevada.—Se ve allí donde el bajo lecho se aparta del sendero que conduce a las colinas de arena, y aquel carrizal indica (el emplazamiento).—¡Hay!, ¡cómo sufre mi corazón la pérdida del Zanatí Jalifa, digno vástago de la posteridad de hombres generosos!—Ha muerto en un tremendo encuentro con el héroe de múltiples batallas —Diab Ibn Ganim—, y de cuyas heridas brotaba la sangre cual (agua) de la boca de un odre.—¡Oh! tú, vecino nuestro, sepas la nueva infausta: ¡el Zanatí Jalifa ha muerto!—No partas, a menos de obtener el consentimiento de partir; ayer te hicimos salir treinta veces, más diez, más seis al día cuando menos».

He aquí un trozo en el que se hace hablar al Sharif Ibn Hashim para contar la disputa que tuvo lugar entre él y Madi Ibn Moqrib:

«El déspota Madi comenzó diciéndome: ¡Shokr![18] nosotros ya no estamos contentos de ti.—¡Vamos, Shokr! cesa tus reproches y retorna a Nadjd; sólo ha vivido aquel que ha permanecido en su propio país.—Tú te has alejado de nosotros, ¡oh Shokr!

por reprocharte de extraño, y te has hecho amigo de esos árabes que se visten de (atractivas) telas.— (Por nuestra parte) nos resignamos a lo que la Providencia nos ha destinado, igual que el fulminante del eslabón sufre (el efecto de) la fricción.—Si bien que las plantas espinosas prosperan en tu país (tenemos) aquí mujeres árabes de quienes hemos aumentado el número de infantes[19].—Aléjate ¡Shokr! de nosotros, retorna al campo de Salama; a las tierras de Nadjd, pues quien construye su país cumple la verdadera subsistencia.—Si la hija del Señor es en sus ámbitos la nación árabe, jamás desearíamos para ella la menor imprudencia».

Transcribiremos a continuación el poema en que cuentan su partida para el Magreb y apoderamiento de esta región de manos de los Zanata:

«¡Qué excelente amigo he perdido en Ibn Hashim! Mas ¡cuántos hombres antes que yo han perdido sus mejores amigos!—Entre él y el orgullo (produjo una discusión), ofuscáronme sus razonamientos mas cuya exactitud no se me ha escapado.—Quedéme (turbado) como si yo hubiera bebido un vino generoso, licor que deja sin fuerza a quien ha trastornado.—Quedéme cual mujer de cabellera grisácea, la cual, con el corazón paralizado, muere en tierra extraña, repelida de su tribu.—Reducida a la miseria por un tiempo desventurado, se halla entre árabes rústicos que desconocen toda urbanidad a su huésped debida.—Tal era mi situación por la ignominia recibida, deplorando el dolor que mi entraña padecía, y expresando claramente el motivo que la aquejaba.—Entonces di a mi gente la orden de partida, y tempranamente los que habían cargado los camellos reforzaron las ataduras a nuestros bagajes.—Durante siete días nuestros ganados quedaron privados (de agua), y mientras tanto los beduinos no fueron capaces de levantar

una tienda para reposarlos.—Pasaban el tiempo encaramados sobre las cimas de las colinas, en tanto el calor continuaba su acción abrasadora».

El poema que sigue es debido a Soltán Ibn Modhaffar Ibn Yahya, miembro de la tribu de los Duauida,[20] rama de la tribu (árabe) de los Riah. Este jefe lo pronunció mientras estaba detenido en la prisión de Al-Mahdiya, donde el príncipe almohade, Abu Zakariya Ibn Abi Hafs, soberano de Ifrikiya, lo había hecho encerrar:

«(El poeta) dice, con las lamentaciones en medio de las tinieblas, y al cabo de una racha (de lágrimas), ¡el sueño queda vedado a los párpados de mis ojos!—¿Quién vendrá a socorrer a un corazón aliado inseparable al dolor y la congoja?—¿Quién aliviará a una alma delirante de amor y cuyo mal me atormenta desde largo tiempo?— (Estoy enamorado) de una joven hidjazita, beduina, árabe, que muestra enemistad a un amante apasionado, y una remota ilusión.—Ella ama con vehemencia la vida del desierto, y no tolera los poblados; (ningún lugar le complace), excepto la región de las arenas de difícil travesía.—(Allá) donde las tiendas reciben las lluvias cuyos chaparrones continúan toda la temporada hibernal. He ahí lo que le seduce; eso es lo que ella desea (rever).—Allá, las tierras humedecidas por la lluvia deparan a las potentes camellas, que deambulan a sus anchas, la pastura conveniente.—(Aquellas praderas) fascinan la vista cuando han recibido una serie de chubascos descendido de nubes noctivagas.—¿Por qué esas nubes derraman lágrimas de agua? ¿Por qué esas fontanas abundantes donde acumulan un líquido siempre dulce lanzan relámpagos?— (La campiña) está como una novia que luce una vestimenta esplendente, y las flores de la manzanilla le forman el cinturón.—Es un desierto, una planicie, un vasto espacio, un lugar de errabundez, que los

ganados recorren en busca de su pastura.—(las mujeres de la tribu) tienen por bebida la leche pura de las camellas arrebatadas al adversario, y por alimento la carne de los gamos.— Para protegerlas no ha menester de puertas ni de combates, cuyo fragor encanezca los cabellos de los guerreros.—¡Que Dios riegue con sus lluvias aquel valle tan bien arbolado!, ¡que derrame los chubascos uno tras otro, y devuelva la vida a las osamentas desintegradas que ese suelo (recubre)!— Para recompensar a esos lugares (la dicha que me han proporcionado), ofrézcoles mi amor más entrañable.—¡Ojalá! pudiera yo revivir aquellos días que he pasado entre sus colinas de arena, asimismo las noches en que yo llevaba al brazo el arco de la juventud, y donde ninguna saeta erraba el objetivo al ser por mí lanzada.—En mi mocedad, mi corcel siempre se hallaba presto, la silla sobre el lomo; abalanzábase briosamente al frente mientras mi mano sujetaba su brida.—Cuánta beldad cuyos encantos me han quitado el sueño, y que, al sonreír, exhibe una sarta de perlería cuyo esplendor jamás yo había visto en la vida.—¡Cuánta joven de senos erguidos, de talle flexible, de párpados guarnecidos, de brazos ornados de tatuaje!—En mi pasión por ella, golpeaba yo con la mano sobre (mi corazón) abatido, y sus campos humedecidos no han olvidado las lluvias (de lágrimas) con que yo los regaba.—(En tanto) el ardoroso fuego que la leña del amor alimentaba en mi entraña, cuya flama el torrente (de mis lágrimas) no alcanzaba a extinguir.—Oh tú que me has hecho la promesa (de acoger a mi amor), ¿hasta cuándo?, pues mi vida se ha consumido en un rincón (la prisión) cuya lobreguez me ha cegado. —Entretanto he visto al sol eclipsarse por un breve lapso y caer desmayado; mas en seguida las nubes que le cubrían se desvanecieron.—¡Pueda la fortuna aproximar a nosotros, pendones y estandartes desplegados!, ¡puedan las banderas avanzar ondulantes a placer del viento, y sostenidas por la ayuda de Dios!— Me parece ver elevarse ante mis ojos el aspecto de mis guerre-

ros a punto de ponerse en camino.— (Y me veo con ellos) la lanza sobre el hombro, y marchando a la cabeza de la columna. —("Allí) en la llanura de Ghíath-el-Ferc, arriba de Shamis, tierra que, de todas las que Dios ha creado encierra los alcores que más amo.—(Con dirección) hacia el lugar de parada, en-el-Djaafariya, cerca del límite de la región arenosa, lugar donde me detengo con el mayor placer.—Allí encontramos a los nobles jefes de Hilal Ibn Amer, la salutación a los cuales alejará de mí la aflicción y la sed que me martirizan.— Jefes cuya valentía se ha hecho proverbial, tanto en Oriente como en Occidente; todo enemigo objeto de su acometida al punto se ve en fuga.— ¡A todos ellos y a cuanta persona se halle bajo el amparo de su protección un cordial saludo envío!—¡Que este saludo perdure mientras las palomas arrullaren en las cúpulas!—¡Mas dejemos eso! no lamentemos ya el pasado; pues en esta vida nada es perenne para ningún ser creado".

He aquí todavía otro poema compuesto por uno de estos árabes. El autor vivió en estos últimos tiempos y se llamaba Jalid Ibn Hamza Ibn Omar.[21] En estos versos, dirige reproches a Aulad Mohalhal, familia rival de la suya a la que él acaudillaba, y que formaba, bajo el nombre de Aulad Abi-l-Lail, una rama de la gran tribu de los Kaoub. Al mismo tiempo responde a un poema en el cual Shibl Ibn Maskiana,[22] poeta de Aulad Mohalhal, exaltaba a su familia por encima de la de Aulad Abi-l-Lail.[23]

Una de sus máximas proverbiales es concebida en estos términos:

«Pretender lo que te es inasequible es un acto de locura; voltear la espalda a quien se aparta de ti, es actuar con cordura. —Si ves que algunos te cierran sus puertas (móntate) en el lomo de tu cabalgadura y Dios te abrirá una».

A continuación los versos en los que Shibl menciona que los Kaoub descienden de Bordjom o Terdjem:[24]

«Viejos y jóvenes de la familia Bordjom excitan, por su violencia, las quejas de todas las gentes».

En el trozo siguiente, Jalid (Ibn Hamza) censura a sus hermanos por haber abrazado el partido de Abu Mohammad Ibn Tafraguin,[25] gran jeque de los Almohades,[26] que acababa de usurpar el poder en Túnez en detrimento de su pupilo, el sultán Abu Ishaq, hijo del sultán Abu Yahya, hecho que ha ocurrido casi en nuestros días:

«Jalid el "Generoso" va a hablar a sabiendas y dirigir un discurso digno de un orador; él siempre ha hablado apegado a la razón.—Su arenga será magistral y plena de sensatez; en ella él no se embrollará; no se retractará jamás de su contenido: —Yo he concebido un noble pensamiento (y aquí lo expreso) sin que el menester me obligue a ello y sin querer causar disturbios cuya recriminación recaería (sobre mí)(Pensamiento) que mantengo en mi corazón, cual su mejor amigo; un verdadero hallazgo, un tesoro proporcionado por la reflexión, y todo tesoro se halla (tarde que temprano).—Hablo para dilucidar en primer lugar lo que es necesario (decir acerca de la conducta) adoptada por hombres de nuestra tribu, parientes de nuestra familia.—Por los hijos de Kaab,[27] nuestros más cercanos deudos por los vínculos sanguíneos; por nuestros propios primos, tanto jóvenes como ancianos.—Después de la conquista del país, brindamos a varios de ellos nuestra sincera amistad y la plenitud de nuestra hospitalidad.— Hemos apoyado a algunos otros contra sus adversarios, tal como todos saben que mi palabra es sorprendente por su veracidad.—A otros más hemos dado como retribución una parte de nuestras posesiones, y esto ha quedado inscrito en el fondo de (sus) corazones.—Otros aún, hallándose en la penuria, han acudido a nosotros y han obtenido de nuestra magnanimidad abundantes dones.—Algunos habían si-

do insolentes para con nosotros y aun nos hacían mal, empero los hemos tolerado hasta que sus preocupaciones se desvanecieron.—Renunciaban (a veces) a sus viles (tentativas) que nosotros mirábamos como actos de aberración, mas otras veces hacían bien en guardar temor.—Otro se quejaba de los criados de un potentado, que le habían cerrado la puerta de la “saqifa”[28] donde efectuábamos nuestras deliberaciones.—Hicimos que éstos fueran despedidos, y aquél fue necesario introducirlo a pesar del amo de Al-Balaqi[29] y de Diab[30].—Además, siempre hemos intentado encumbrarlos, y nunca hemos embozado nuestra figura a fin de hacerles una alevosía.—Hemos sabido cómo defender el parque reservado al territorio de Tarchich,[31] a costa de una dura lid y el propio gollete.—(Hemos defendido) una llanura de los Estados que habían escapado del dominio de su soberano, el cual tenía (no obstante) colmillos (para hacerse respetar).— (La hemos preservado) por medio de la resistencia ofrecida por algunos caudillos de nuestra tribu, los Beni Kaab, que buena acogida dan al adversario.—Su apoyo nos bastaba cuando había que resistir a las coaliciones de los enemigos, y nuestra ayuda los liberaba de los obstáculos que las vicisitudes del destino les imponían.— (Tal continuaron las cosas) hasta que aquellos que no poseían un solo cordero se hallaron con bastante fortuna y colmados de bienestar.—Entonces tuvieron por monturas los camellos que se designaban (a causa de su excelencia) con el nombre del pueblo al que los habían arrebatado, y usaron diversas vestimentas de seda.—Arrearon, a través de los países, no sólo (un pequeño número) de bestias de carga (reservadas) para la propagación de la especie, sino numerosos rebaños cuya conducción era bien cuidada.—En sus diversas empresas, ganaron de esos vastos tesoros lo que no se deja lograr sino en tiempo oportuno.—Y volviéronse semejantes a los Barmecidas de antaño, los que, en tiempo de Diab (Ibn Ganim), no eran sino nueva luna (que apenas se distinguían).—Fueron

para nosotros verdaderas corazas cada vez que el peligro nos amenazaba, cada vez que relumbraba el tizón empleado por el enemigo para encender el (fuego de la guerra).— (Sin embargo) bajo las tinieblas de la noche han abandonado sus lares, (pero) sin temer los reproches, ni de la casa de los nobles una censura. —Vistieron (a la gente de) su tribu con excelente ropa, a fin de preservarla (contra el rigor de la intemperie), mas —si supieran —, se cubrirían con las peores túnicas.—Entre ellos se encuentra un hombre perezoso y negligente, ajeno a cuanto a su derredor sucede, y, a mi parecer, ha perdido la razón.—Sostiene falsa opinión de nosotros, aunque realmente no la merecemos; deseárnosle encontrar varias maneras de ejercer la liberalidad. —Está en el error, y el que le imita, sosteniendo ideas injuriosas y afirmando como verdades suposiciones denigrantes, comete una ruindad.—¿Cómo hallar mi consuelo (de la muerte) del bizarro Bu Mohammad (Ibn Tafraguin), de aquél que daba por miles sin llevar cuenta?—Las gentes del pueblo están con una verdadera aflicción, y, mientras él vivía, pensaban que su desaparición sería tan funesta cual la de las nubes (que derraman la fertilidad).—Corrían (ha poco) en busca de abrevaderos bajo esas nubes, mas el agua que esperaban encontrar no era sino un mero espejismo.—Cuando hacía sus dones, no sabía determinar saciedad alguna, en cambio, en sus menores obsequios, observaba la justa mesura.—Renunciamos a la esperanza de poder consolarnos (conscientes de ello), desde que ha sido herido por las saetas de la parca.— Cuando entraba en Tarchich, esta (ciudad), pese a su amplitud, no le bastaba (para estribo), y el pavor (de sus enemigos) concluía en congoja.— Pronto había de abandonarla[32] dejando tras sí muchachas de miradas seductoras, de talle flexible, de gestos incitativos, que se traslucían discretamente al abrigo de velos y celosías.—Cuando ellas se daban los aires de altivez, él mostraba orgullo, y se dejaba llevar por el amor cuando cantaban su pasión al son del tímpano y el rabel.

—Le cautivaban al punto que perdía la noción de situación, y a veces se lanzaba a las lides del amor cual un mozalbete.—Cerca de ellas pasaba horas (felices); todo obedecía a sus disposiciones; manjares exquisitos, y bebidas deleitosas.—Mas los amores de antaño están vedados ahora a Ibn Tafraguin, y, en lugar de ellos, sólo recibe las lanzas de la muerte.—Si poseyera un juicio grave y una sutil comprensión, ahondaríase en las reconditeces del Océano cual una nave naufragada.—En los acontecimientos imprevistos, hacen falta hombres de acción y grandes caudillos, a efecto de que los enemigos queden destrozados (sobre el campo de batalla).—Así se aviva un zoco cuyos efectos nos compete proveer, con nuestras lanzas alteradas de sangre y nuestras aljabas tintas de rojo.—Y el joven iluso que pretenda a nuestro dominio venturoso, se arrepentirá (de su tentativa) y no se librará con los dientes en buen estado.—Vosotros que guardáis el pan esperando los condimentos, os habéis equivocado: condimentando con venenos la miga».

He aquí un poema compuesto por Alí Ibn Omar Ibn Ibrahim, uno de los jefes actuales de los Beni Amer,[33] tribu que forma una rama de la de los Zogba.[34] En estos versos, reprocha a sus primos su intención de suplantarlo en el alto mando (y dominar) sobre el resto de la familia.[35]

«(Alí Ibn Omar ha compuesto estos) pocos versos plenos de dulzura y formado un discurso versificado; bellos son cual perlas que un artesano mantiene en la mano mientras las coordina con un hilo de seda».

Damos a continuación un espécimen de versos compuestos por los árabes beduinos que se hallan en aquella parte de Siria llamada «Hauran». Una mujer, cuyo marido acababa de ser asesinado, compuso este trozo y lo envió a los miembros de la tribu de Qais, los cuales habían prometido al interfecto ayuda y protección. En estos versos, ella los incita a la venganza:

«Omm Salama, la joven de la tribu habla de sí misma (y dice): ¡Que Dios llene de pánico a quien no la compadezca!—Pasa las largas noches presa de la tribulación, sin poder conciliar el sueño, como si la desgracia se hubiera hincado en su ámbito.—(Dolorida) por lo que ha sucedido en su hogar y al jefe de su familia; su situación se ha cambiado en un instante por un golpe del aciago sin que causara la definitiva separación.—Vosotros todos los que pertenecéis a la tribu de Qais, habéis perdido a Shihab-ed-Din, ¡y no os soñáis vengarlo! ¿Eso es cumplir vuestras promesas?—Yo he pensado, "si me enviaran una confortante misiva que apagara los destellos del fuego que consume mi corazón".—¡He ahí el momento de peinar las cabelleras y barbas, de acicalar las tersas mejillas en tanto vosotros continuaráis protegiendo su belleza!».

SOBRE LAS ODAS («MOWASH-SHHAT») Y LAS COPLAS (O BALADAS) «ZADJAL», POESÍAS PROPIAS DE ESPAÑA

Los habitantes de España al haber producido numerosos trabajos en verso y metodizado los procedimientos de la poesía, fijando el carácter de sus diversos géneros y llevando al más alto grado el arte de embellecerla, sus posteriores poetas crearon una nueva rama, a la cual dieron el nombre de «mowash shalt» (oda).[36] En la versificación de esta especie, hacían corresponder de una manera regular los «asmat» a los «asmat» y los «agsan» a los «agsan».[37] Mucho han escrito de estos poemas sobre distintos temas. Un número determinado (de versos forma una estrofa y) cuenta, entre ellos, un solo verso. El mismo número de rimas y las mismas medidas que se dan a los «agsan» (de la primera estrofa) se reproducen invariablemente

(en las estrofas siguientes) hasta el fin de la pieza, la cual se compone ordinariamente de siete versos (o estrofas). Cada uno de estos versos encierra varios «agsan», cuyo número es fijado por la fantasía del poeta y el sistema (de versificación que adopte). En los poemas de esta especie, se ensalzan los encantos de la bienamada y las virtudes de los grandes personajes, tal como se estila en las casidas. Estas composiciones, en las que la gracia y la elegancia han alcanzado los últimos límites, hacían las delicias de todo el mundo, y, debido a que eran de una forma fácil de aprender, grandes y chicos se apresuraban a memorizarlas.

El primero que en la Península Hispánica inventó este género de poesía, fue Moqaddam Ibn Moaafir-el-Faririí,[38] uno de los poetas favoritos del emir Abdallah Ibn Mohammad-el-Meruaní.[39] Abdallah Ibn Abd Rabbeh, el autor del «Iqd»,[40] aprendió de Ibn Moaafir a versificar en ese estilo; mas su recuerdo (como compositores de odas) no se ha conservado, y sus «mowash-shahat» han acabado por caer en el olvido. El primero que distinguióse realmente en este campo apareció más tarde; se llamaba Abbada-tel-Qazzaz, y era el poeta titular de Al-Motasim Ibn Somadih, soberano de Almería.[41] El ilustre sabio Al-Batalyusí[42] cuenta que había oído a Abu Bakr Ibn Zohair pronunciar estas palabras: «Todos los compositores de odas no son más que simples mozuelos junto a Abbada-tel-Qazzaz», observación que había hecho al encontrar casualmente un trozo en el cual éste se expresaba así (describiendo la hermosura de su amada):

«Un plenilunio, un sol matinal, un tallo (que brota) en la planicie, grato al olfato cual almizcle: ¡como ella perfecto!, ¡como ella brillante!, ¡como ella floreciente!, ¡como ella fragante! Seguramente quien (la) mire quede prendado, mas en vano ¡es cosa vedada!».

Abbada floreció en los tiempos de las Taifas en que cada provincia de España estaba regida por un soberano independiente.

Se sostiene que ninguno de sus contemporáneos le superó en la composición de odas. Después de él vino en segunda fila (Abu Bakr Mohammad) Ibn Rafí o Arfa Rasu, poeta titular de Al-Mamún Ibn Dzi-n-Nun, soberano de Toledo. Se ha admirado bastante la bella manera en que confecciona la iniciación de su oda («mowash-shaht») que le produjo la reputación. He aquí el pasaje:

«El laúd ha susurrado las más bellas melodías, los arroyos han regado las plantas de los jardines».

Se admira asimismo el final de esta pieza, donde dice (a su amada):

«Andas contoneándote arrogantemente sin saludarnos; ¡se te tomaría por Al-Mamún Yahya Ibn Dzi-n-Nun, el terror de los escuadrones (enemigos)!».

Después, bajo el gobierno de los Almoravides, otra pléyade de poetas entra en la palestra y realiza cosas admirables. Los cabezas de dicha pléyade eran Yahya Ibn Baqi[43] y el Ciego de Toledo (Al-Aama-et-Tolaitalí.[44] Éste ha dicho en una de sus odas áureas:

«¿Cómo consolarme, mientras los vestigios (del campamento abandonado) inspiran tristeza?—La caravana ha de estar (ya) en medio del desierto, llevando las tiernas doncellas que recientemente partieron».

Se ha oído decir a varios jeques (profesores) que en España los aficionados a este género de poesía cuentan la anécdota siguiente: «Un grupo de poetas se hallaba en una reunión en Sevilla. Cada uno de ellos había aportado una oda en cuya composición se había esmerado en cuanto posible. El Ciego de Toledo se avanzó para recitar la suya, que era la célebre oda cuyas primeras palabras son:

«Al reírse, exhibe relucientes perlas; al develarse, muestra refulgentes gemas; Cronos ha sido reducido para contenerla, em-

pero en mi corazón holgadamente mora».

Apenas hubo pronunciado estas líneas cuando Ibn Baqi desgarró su propia oda, y los demás poetas siguieron su ejemplo.

Al-Aalem el-Batalyusi refiere que había oído decir a Ibn Zohair:[45] «Las odas de ningún poeta han excitado jamás mi envidia, excepto una, producida por Ibn Baqi. Cuando la oí por primera vez, sentí vivamente esa pasión. He aquí cómo empieza»:

«¡No ves tú a Ahmad, en la cumbre de su gloria, sin rival! Lo ha dado el Occidente; ¡muéstranos, oh región del Oriente, su parigual!».

En el mismo siglo en que florecieron estos dos poetas, apareció otro llamado Abu Bakr-el-Abiad,[46] cuyas odas se distinguían por un estilo sencillo y natural. Otro de sus contemporáneos fue el filósofo Abu Bakr Ibn Badja o Baddja,[47] autor de muy conocidos aires (talhin). Hay una anécdota bastante difundida que me parece oportuno referirla aquí: Ibn Badja, hallándose en una reunión (en el palacio) de su jefe, Ibn Tiflauit,[48] señor de Zaragoza, entregó a una de las cantantes pertenecientes a ese príncipe una oda que comenzaba así:

«Anda (altivamente) arrastrando tu cauda por doquiera donde (bien se te quiere); y haz una serie de tus agradecimientos unida a tu reconocimiento».

El príncipe manifestó con sus gestos el placer que ese elogio le causaba. La oda concluía en este verso:

«¡Dios conceda al ilustre emir Abu Bakr un pendón siempre victorioso!».

Al herirle el oído este «talhin», exclamó: «¡Oh!, ¡qué gozo!» y rasgó su vestidura (de tan encantado).—«Tú has comenzado tan maravillosamente —díjole al poeta— como has finalizado». Luego juró solemnemente que Ibn Badja no entraría en su casa sino caminando sobre oro. El filósofo, temiendo graves conse-

cuencias, ingenióse para meter dentro de su calzado unas piezas de oro antes de marcharse.

Abul Jattab Ibn Zohr cuenta lo siguiente: «En una reunión que había en casa de Abu Bakr Ibn Zohr,[49] se mencionó a Abu Bakr-el-Abiad, autor de la oda ya glosada. Uno de los presentes habiendo subestimado a éste poeta, Ibn Zohr replicóle en estos términos: "¡Cómo minimizas al autor de estos versos!":

«Jamás me ha placido beber el vino en los prados floridos, a menos que (una beldad), cuyo talle flexible se balanceara cuando se retire al despuntarse el alba».—O que, al atardecer, susurrara melodiosamente: «¿Por qué el atrevido vino ha cacheteado mis mejillas, que cela el viento del norte?—Éste ya ruge enfurecido, y ante él se doblega mi tierno tallo tan bien proporcionado, al cual yo había envuelto en mi manto.—(Ella es) de las criaturas que anonadan los corazones; anda inspirándonos continuas inquietudes. ¡Sus insinuativas miradas pueden arrojar al pecado al más templado!—Dulces labios que cubren sus perlinos dientes, refresquen un tanto a (un amante) que arde de sed, víctima y doliente del amor, mas fiel a sus promesas.—Y que, en todos los casos, no cesará de esperar que un día ella vendrá a encontrarlo, a pesar de su manifiesta indiferencia».

Después de esos poetas, y en los primeros tiempos de la dinastía almohade, destacóse Mohammad Ibn Abi-l-Fadl Ibn Sharaf.—«Yo he reconocido —dice Al-Hasan Ibn Dauida—[50] la obra de Hatim Ibn Saíd[51] en este verso»:

«El convivio jovial y el vino, significan la conjunción de la luna con el sol».

(Citemos también) a Ibn Bashrudos o Herdos,[52] el cual ha dicho:

«¡Oh noche de nuestra reunión y de mi dicha!, ¡vuelve, yo te suplico!».

(Y mencionemos) a Ibn Muahil, a quien debemos este trozo:

«Una fiesta no consiste en lucir un bello vestido con un manto y aspirar aromas; la verdadera fiesta es aquella en que uno se encuentra con la bien amada».

(Nombremos) todavía[53] a Abu Ishaq-ar-Rwiní o Dwiní.[54] Ibn Saíd[55] dice haber oído a Abul Hasan Sahl Ibn Malik[56] contar lo que sigue: «Una vez entré en casa de Ibn Zohr, quien ya era bastante anciano, y yo llevaba ropa del campo, porque entonces yo vivía en el castillo de Estepa.[57] Como (Ibn Zohr) no me conocía, me senté en la última fila de la reunión. En el desarrollo de la conversación fui inducido a recitar una oda de mi composición, en la cual se hallaban estos versos:

«El colirio de las tinieblas fluye del ojo de la aurora, a la mañana.— La muñeca del río está rodeada de puños verdes, formados por sus riberas».

Al oír Ibn Zohr esas palabras, se estremeció y díjome: «¿Es vos que habéis hecho eso?»—Ponedme a prueba —respondí—. —«¿Quién sois vos?».— Un fulano.—«Tomad asiento en el primer sitio, ¡por Allah!, ¡yo no tenía el gusto de conoceros!»—Ibn Saíd agrega: «A la cabeza del grupo que siguió inmediatamente a aquéllos se hallaba Abu Bakr Ibn Zohr, poeta cuyas odas se han difundido tanto en Oriente como en Occidente». Luego añadió: «He oído decir a Abul Hasan Sahl Ibn Malik que había preguntado a Ibn Zohr cuál era la oda de su composición que consideraba como la más original; y le respondió que era ésta:

«¿Por qué ese atolondrado de amor[58] no se recobra de su embriaguez? ¡Oh! ¡Cuán ebrio está!—Aun sin el efecto del vino, ¡no cesa ese anheloso de llorar por los lejanos lares!—¿Retornarán acaso aquellos días y noches (que pasamos) junto al canal? —¿O nos aliviará el céfiro fragante percibiendo (el aroma) del almizcle de Darin?[59]—¡Poco falta para que la belleza de ese alegre lugar nos dé una nueva vida!—Aquello es un río umbroso de bellos árboles cuyas ramas están tupidas de lozano follaje.—

Sus aguas en su recorrido llevan a flote o en su seno la recolección de (pétalos de) arrayanes».

Después de él, el poeta más famoso fue Ibn Haiyun, autor de la copla («zadjal») muy conocida y que empieza así:

«Descollante en todo momento ajusta sus saetas, y tira, a su albedrío, ya con el arco, ya con los ojos».

Continúa todavía con los versos siguientes:

«Me he prendado de una bella y soy conocido como buen arquero: no cesa mi lucha, y jamás desairo a quien me busca en el combate.—Mis ojos revén durante el sueño lo que mis manos ejecutan en plena lid con las saetas».

Además de ellos había otro poeta en Granada que gozó de amplio renombre y se llamaba Al-Mohr lbn-el-Faras («potro, hijo de la yegua»).[60] Ibn Saíd dice: He aquí una muestra de sus versos:

«¡Gran Dios!, ¡qué hermoso día hemos pasado en las praderas, cabe la ribera del río de Hims (Sevilla)!—Luego la vuelta que dimos hacia la desembocadura del canal, donde rompimos el sello de almizcle a fin de extraer el áureo néctar; en tanto la mano de las tinieblas desplegaba el manto nocturnal».

Cuando Ibn Zohr escuchó estos versos, exclamó: «¡Cuán lejos estábamos (de tener idea) de ese manto! Había antes que (Ibn-el-Faras), en la misma ciudad, un poeta llamado Matraf o Motarref. Ibn Saíd refiere (acerca de él) la anécdota que sigue, que había oído a su padre citarla: «Motarref entró un día en casa de Ibn-el-Faras, y éste, de pie, lo recibió con grandes demostraciones de distinción.—"No os molestéis, os ruego" —díjole Motarref—. —¡Cómo no me he de levantar —observó Ibn-el-Faras— para atender a quien ha dicho!:

«Corazones acometidos por miradas que hieren, ¿cómo pueden existir sin padecer?».

Más tarde apareció en Murcia Ibn Djarmún o Hazmún. Ibner-Rasin o Raís ha referido que Yahya-el-Jazradjí, hallándose en una reunión en la que se encontraba Ibn Hazmún, le recitó una oda de su composición, y que éste le dijo: «Una oda para que lo sea en un sentido estricto ha de estar exenta de toda afectación». Yahya le pidió un ejemplo, e Ibn Hazmún le recitó estos versos, de su propia producción:

«¡Oh tú que me rehuyes!, ¿no habrá un medio por el cual pudiera uno tener comunicación contigo?—¿Piensas acaso que el corazón de un amante afligido pudiera resignarse a olvidar aquel amor que había sentido por ti?».

Señalemos todavía a Abul Hasan Sahl Ibn Malik, oriundo de Granada, respecto al cual Ibn Saíd cuenta lo siguiente: «Mi padre admiraba la manera de que Sahl se había expresado en este trozo:

«El día aparece en Oriente cual un torrente y se desparrama como un mar sobre todo el horizonte.—Por ello las llorosas entre las (tórtolas) rojizas se llamaron las unas a las otras.—¿Acaso temieron ser ahogadas y pasaron la mañana derramando sus lágrimas en lo alto del follaje?».

Hacia la misma época (el poeta) Abul Hasan Ibn Fadl cobra fama en Sevilla. Ibn Saíd refiere que había oído a su padre decir: «Estaba yo presente cuando Sahl Ibn Malik dirigió estas palabras a Ibn Fadl: Ciertamente, vos habéis obtenido la preeminencia sobre los demás compositores de odas debido a esta pieza:

«¡Oh!, ¡cuánto lamento los tiempos pasados! (ahora que) en la noche (de la vida) ¡el amor ha partido y finalizado!—Me he quedado solo, a pesar mío y sin quererlo; paso mis noches (como si yo estuviera) sobre vivas ascuas.—Ciño amorosamente, en el pensamiento, los vestigios de aquella morada; beso, en la imaginación, las huellas (dejadas por sus moradores)».

El propio narrador refiere lo siguiente: «Más de una vez he oído a Abu Bakr-es-Sabuní recitar al maestro ("ostadz") Abul Hasan-az-Zaddjadj[61] las odas que él había compuesto, sin que éste emitiera jamás un elogio, excepto cuando escuchó los versos que van a continuación:

«Juro por el amor de aquella cuyo contacto me es vedado, que las noches del hombre apasionado no tienen jamás un amanecer.—La serenidad de la aurora no suele ser una secuencia, de ahí yo pienso, todas las noches, que jamás llegará el día.—¡Oh noche que yo soporto! ciertamente eres eternal; o quizá, se han recortado las remeras del águila y así las estrellas del cielo suprimieron su carrera».[62]

He aquí una de las odas de Ibn-es-Sabuní:

«¿Cuál puede ser el estado de un cautivo del amor, entregado al dolor y la tristeza? ¡Desdichado!, ¡la que debía sanarlo es causa de su padecimiento!—La bienamada lo ha tratado con desdén, luego el sueño se alejó de él siguiendo el ejemplo de esa idolatrada.—El sueño ha huido de mis párpados, mas lo que lamento, es el haberme impedido ver aquella silueta en el ensueño.—La cita que ella me había dado por capricho, ¡ay!, ¡qué triste y engañosa cita!—Empero no podría yo reprochar a la que se niega a mostrárseme, sea en realidad, sea en sueño».

Ibn Jalaf-el-Djazairí (originario de Argelia) se ha hecho famoso en Mauritania por la oda (que empieza así):

«La mano del alba ha sacado del eslabón los rayos de luces sobre el conjunto de las flores».

Ibn Hazr-el-Badjaí (nativo de Bujía) se ha distinguido a su vez con la oda (cuyo inicio es el siguiente):

«La fortuna se muestra favorable: su boca te saluda con una sonrisa».

Una de las mejores odas que se han compuesto en los tiempos posteriores es debida a. Ibn Sahl, poeta que habitaba en Se-

villa y luego fue a radicarse en Ceuta. Comienza así:

«La gacela del redil bien guardado ¿sabía que al adueñarse del corazón de su amante lo había abrasado?—Ese (pobre) se halla en medio del fuego y la agitación, tal como la brasa con que juega el soplo del céfiro».

Nuestro amigo el visir Abu Abdallah Ibn-el-Jatib, que fuera, en su época, el más grande bardo de España y el Magreb, adoptando el mismo modelo de la oda precedente compuso una suya que ofrecemos aquí:

«¡Que las nubes al derramar sus aguas, te reaviven con abundantes chubascos, oh feliz tiempo de reunión, en Andalucía!—Mas aquel contacto (con la amada) no era sino una simple fantasía, durante el sueño, o bien se efectuaba por ciertas mañas, a hurtadlas.—Pues el tiempo (nos) trae una diversidad de anhelos que avanzan unos sobre los rastros de otros.— (Se presentan) aisladamente o de dos en dos (y forman) grupos semejantes a los que convoca la festividad (de la Meca).—La copiosa lluvia ha revestido al prado de doble esplendor, y ha hecho sonreír allí el conjunto de las flores.—La anémona ("noman") anuncia (el bien) que ha recibido del agua célica, igual que Malik anunciara (las comunicaciones) que había recibido de Anás.[63]—Y la belleza confirióle un ropaje rayado, una indumentaria suntuosa, que luce justamente orgullosa.—(Tal sucedió) en ciertas noches, en tanto yo ocultaba el secreto del amor bajo el velo de las tinieblas (que así hubiera permanecido) si no irrumpieran beldades que brillaban cual soles.—Entonces nuestra copa, ese astro (rutilante), inclinóse (hacia nuestras manos) e hizo descender sobre nosotros directamente, sus favorables influencias. (Debía entonces satisfacer un deseo imperioso cuya única tacha consistía en que pasaba en un abrir y cerrar los ojos en el momento mismo en que nuestra intimidad tenía un poco de dulzura, la mañana sobrevenía de improviso, como celoso guardián que hacía la ronda. ¿Son los astros cuya luz viene a sorprendernos?

¿O bien son los ojos (flores) del narciso de los cuales resentimos los efectos? ¡Cuán (dichoso es) el hombre libre (de preocupaciones) sobre el cual la pradera produce sus efectos (con todos sus encantos, mientras que) las flores aprovechan su distracción (para abrirse), y que, seguras contra sus artificios, ya no le temen! El arroyo conversa con el guijo (de su lecho) y cada amante se aparta con su amiga. Se ve a la rosa, enojada y celosa (de la belleza de mi bien amada) revestirse, en su cólera, de ese (color rojo) que gusta llevar; allí se ve al mirto acercarse con prudencia y circunspección, para escuchar sin ser visto, con sus orejas de caballo.[64] ¡Gente de la tribu acampada en el (borde del) río de El-Ghada! ¡Vosotros, que no obstante, os había alojado en mi corazón! La llanura por extensa que sea, es muy pequeña para contener el amor que yo os profeso; mirándola desde su orilla oriental hasta su borde occidental, nada me parece. Reestablezcamos el pacto de amistad que existía (entre nosotros). ¡Librad a vuestro cautivo de sus penas! temed a Dios y devolved la vida a un apasionado amante cuya alma exhala suspiro tras suspiro. Impulsado por una noble intención, os ha consagrado su corazón; ¿consentiréis en dejar esta prenda languidecer? Hay entre vosotros una persona que afecta a mi corazón y le inspira deseos, aunque esté lejos de mí. Esta luna (llena de belleza) ha salido en el occidente, y, aunque su aspecto sea benigno, hace desgraciado a aquel que la ama. El hombre virtuoso y el criminal escuchan con igual indiferencia las promesas (de Dios) y sus amenazas, tan luego como han sentido amor por esta mujer, de encantadora mirada, de labios de miel, que (con sus encantos, penetra y) recorre nuestra alma, de la misma manera que la respiración recorre (el cuerpo). Ella apuntó con su flecha, nombró (el blanco en el que quería acertar) y tiró con su arco. Desde entonces mi corazón se convirtió en la presa de una pasión que lo devoró. Aunque sea tiránica y que burle las esperanzas del amante, al grado que el corazón de éste es consumido por el ar-

dor de la pasión, ella es el objeto que el alma más aprecia: amar a su dueña no es un pecado. Sus órdenes actúan sobre todos los corazones, sobre todos los pechos que ha hecho (desgraciados) y en ellos encuentra una rápida obediencia. Sus miradas dominan el alma con un poderío absoluto. Jamás mientras sus amantes daban el último suspiro, jamás pensó en ese Ser que venga a los oprimidos castigando a los opresores y que otorga a las almas virtuosas y a las almas criminales la retribución que les corresponde. ¿Qué tiene pues mi corazón? Cada vez que el zéfiro hace sentir su aliento, una nueva pasión viene a instalarse en él. La tableta en que se inscribe el destino del amante encierra estas palabras de Dios:[65] *Ciertamente el tormento que infligiré será severo*. (Es la hermosa mujer) ha atraído sobre mí las inquietudes y los males, de suerte que, agobiado de penas, he experimentado atroces sufrimientos. (La persona que ha llevado el desconcierto a mi corazón y que lo ha encendido, así como el fuego consume un montón de leña seca, no me ha dejado nada de vida, a excepción de un último suspiro que todavía persiste, del mismo modo que los últimos destellos del día permanecen después de la invasión de las tinieblas. Resígnate, alma mía, a los decretos del destino ¡utiliza el momento presente en realizar mi conversión y en volver mi corazón hacia Dios No pienses más en los días que he pasado en reprochar a las mujeres su crueldad) o en gozar de sus favores que hoy han acabado para mí. Dirige la mirada al príncipe favorecido por Dios, a aquél que ha recibido por inspiración esa gracia que está anunciada en el Santo Libro al hombre generoso que ha llegado a la cumbre (de la gloria) y que ha sido enaltecido con los honores, al león del castillo, al sol de la asamblea, a aquél sobre el cual la gracia divina ha descendido, así como descendieron las revelaciones que el Espíritu de la Santidad llevó (a nuestro Profeta)![66]

Se observa en las odas de los orientales que este género de composición les exigía un gran esfuerzo de ingenio. Una de las

mejores que hayan sido producidas es aquella que tiene por autor a Ibn Sena'-Molk[67] y que es también conocida en occidente como en oriente. Comienza así:

> Amada mía, habiendo quitado el velo de luz que cubría tu rostro, déjate ver el almizcle (es decir las cejas *negras*) sobre el alcanfor (es decir una piel *blanca*), en medio de una flor de granada (es decir el color rojo de las mejillas). ¡Nubes! Colmad de joyas (es decir flores) a las coronas (es decir a las florestas) que hay en las colinas, y dad por brazaletes los recodos del dio.

Cuando el arte de componer odas se propagó entre los españoles, todo el mundo se dedicó a él a causa de la facilidad del género, de la elegancia de su forma y de la correspondencia que reinaba entre los versos, y los habitantes de las ciudades se pusieron a crear sobre este modelo y a ordenar versos de acuerdo con este sistema. Utilizaron su dialecto ordinario, el que se habla en las ciudades y no se sujetaron a la observación de las reglas de la sintaxis desinencial. Desarrollaron así una nueva rama de la poesía a la cual dieron el nombre de jedjel (balada) y cuya versificación conserva hasta hoy la forma que habían adoptado (en un principio). En este género de poesía han producido piezas admirables, y la expresión de las ideas es tan perfecta como su corrompido lenguaje lo permite. El primero que se distinguió en este arte fue Abu-Bekr Ibn Gozmán. Es verdad que antes que él, ya se habían recitado baladas en España, pero la exquisitez del estilo, la manera elegante en la cual se expresaba el pensamiento y la belleza de la cual este género de composición era susceptible, no fueron apreciadas sino hasta la poca de este poeta. Vivía bajo los almoravides y tenía, indiscutiblemente, el primer lugar entre los compositores de baladas. «Por lo que respecta a sus jedjeles —dice Ibn Said— los he oído recitar con más frecuencia en Bagdad que en las ciudades de occidente». En otro lugar dice: «He oído declarar a Abu'l-Hacen Ibn Djahder de Sevilla, el primer trovador de nuestra época, que ninguno entre los más capaces poetas, en este género, ha tenido una inspiración comparable a la que conoció Ibn Goz-

mán, el gran maestro del arte. Un día habiendo salido con algunos amigos a dar un paseo de recreo, se sentó a la sombra de un cenador, enfrente del cual se contemplaba la figura de un león de mármol, del hocico del cual escapaba un chorro de agua que iba a caer sobre una serie de baldosas de piedra que formaban una escalera. Compuso sobre este tema el trozo siguiente:

> Un cenador situado en lo alto de un estrado y sirviéndole de pórtico ¡y un león que ha devorado a una serpiente tan grande como una pierna y que abre la boca como un hombre que va a exhalar el último suspiro! (El reptil) habiéndose escapado de allá fue a correr sobre las baldosas dando grandes gritos.

Aunque Ibn Gozmán residía habitualmente en Córdoba, se dirigía con bastante frecuencia a Sevilla para volver a ver el río. Cierto viernes, varios poetas de gran reputación como autores de jedjeles se habían reunido para dar un paseo sobre el agua, y con ellos se encontraba un joven de encantadora figura y perteneciente a una de las familias más ricas y más respetables de la ciudad. Habiendo partido en barco para ir a pescar, se pusieron a improvisar versos cuyo tema era la excursión, y Eiça'l'-Belid comenzó con estas líneas:

> Mi corazón desea sustraerse (de la tiranía de la persona que ama). Aunque ya haya escapado, el amor lo ha vuelto a traer a los límites (del peligro). Ved a este infortunado, agobiado por el peso de su miseria; tiene el espíritu trastornado por causa de la gran desgracia que acaba de alcanzarlo. Ciertamente, se entristecía en la ausencia de esos bellos ojos negros que lo han enflaquecido.

Abu Omar Ibn ez-Zaed, oriundo de Sevilla, recitó en seguida este trozo:

> Él ha sido atrapado, del mismo modo en que se deja atrapar aquél que se abandona al océano de sus pasiones, tú ves lo que lo ha arrojado en males y tormentos: tuvo el capricho de juguetear con el amor, es un juego que ha hecho perecer a mucha gente.

Abu'l-Hacen el-Moeri originario de Denia, pronunció en seguida estos versos:

> ¡Qué bello día! todos los rasgos que lo distinguían me llenan todavía de admiración. Él vino y las mujeres circulaban, alrededor de mí, mientras mis amigos dormían la siesta a la sombra de los álamos. Pero lo que más me convenía era pescar mujoles y (contemplar) después sus bellos ojos.

Abu Béker Ibn Martín tomó luego la palabra y dijo:

> ¿Es pues verdad que quieres embarcarte en ese encantador río, a fin de pasar un rato agradable con la persona que te odia y que te tiraniza? ¿Y (que tú también quieres coger) mujoles y (divertirte) con la pesca? No son peces los que ella pesca; sino corazones de hombres. ¡Hélos allí en sus redes!

Abu Béker Ibn Gozmán habló entonces y dijo:

> Cuando (ese joven mozo) alza sus mangas para arrojar sus redes se ve a los mujoles precipitarse de aquel lado. No se lanzan con el propósito de caer allí; sino con el deseo de besar sus encantadoras pequeñas manos.

Hacia la misma época, se encontraba en Andalucía oriental, un poeta llamado Makhlef el-Asued, que compuso bonitas canciones. Una de sus piezas comienza así:

> He sido atrapado, yo que temí siempre dejarme atrapar y el amor me ha reducido a un deplorable estado.

En este poema dice:

> Hasta que veas sobre esta bella y noble mejilla el rubor llevado al último extremo, ¡Oh tú que buscas en sus ojos la piedra filosofal! (Sabe que) si ella los dirige hacia la plata, la convierte en oro.

Después de ellos apareció un grupo de poetas cuyo jefe, que se llamaba Medeghlis,[68] poseyó una inspiración admirable. Es así como ha dicho en una canción que se ha vuelto célebre:

> Cuando una lluvia fina cae y que los rayos del sol hieren con fuerza, verás a aquélla cambiar en plata y a éstos en oro. Los arbustos beben y se embriagan ¡las ramas se agitan y estremecen (de placer), quieren acercarse a nosotros, después se doblegan a la vergüenza y se retiran!

Entre las mejores canciones se encuentra ésta:

> El día ha aparecido y las estrellas están consternadas. Levántate con nosotros y sacúdete la pereza. Bebamos de un frasco que encierra una mezcla más dulce, en mi opinión, que la miel. ¡Oh tú que me condenas por llevar un collar! [69] ¡Pueda Dios concederte un collar en recompensa de lo que has dicho! Dices que un pecado origina otro, en gran detrimento de la inteligencia. ¡Ve al país de los Hidjas! te convendría más, ¿para qué me quieres con esos vanos discursos? Parte en peregrinación y visita (el recinto sagrado) y permite que me entregue libremente (al placer) de beber. Cuando no se tiene la fuerza ni el poder para actuar, las (buenas) intenciones valen más que los actos.

Después de ellos apareció en Sevilla el poeta Ibn-Djahder. Por común acuerdo se reconoce que él mereció ser galardonado por todos los otros compositores de canciones por una pie-

za en la que celebra la conquista de Mayorca[70] y que comienza así:

> ¡Maldito sea aquel que blande la espada para combatir el dogma de la unidad (de Dios)! ¡No quiero tener ninguna relación con el hombre que ataca la Verdad!

«Encontré a Ibn-Djahder —dice Ibn Said— así como a su discípulo El-Yaba,[71] autor de la conocidísima balada que comienza así:

> ¡Oh cuánto deseo ver a mi amada y deleitar sus oídos dándole un mensaje!: ¿Por qué has tomado prestado el cuello de la gacela y robado al perdigón su (minúscula) boca?».

Después de ellos, vino Abul' Hacen Sehl Ibn Malek, gran maestro en todos los géneros literarios. En seguida, en nuestros días, apareció mi amigo el visir Abu-Abd-Alla ibn al-Khatib, el primer poeta y el mejor prosista del pueblo musulmán. Indiscutiblemente, una de sus mejores piezas que compuso en este género (comienza así):

> Mezclad el vino en las copas, escanciadlo para mí y comenzad otra vez más. El dinero no ha sido creado más que para ser gastado.

Citemos otro pasaje en el cual adoptó el lenguaje de los Sufíes y el estilo de Es-Choch teri.[72]

> Desde la aurora hasta el ocaso, todo ha sido una mezcla de cantos en honor del objeto amado. Aquel que no ha existido partió y aquél que no ha dejado (de ser) permanece.[73]

Otro fragmento, escrito por él en el mismo estilo, es éste:

> Hallarme lejos de ti, hijo mío, es la más aguda de las aflicciones; cuando estás cerca de mí, deja ir mi barca a la deriva.

Había en España en el tiempo de Ibn al-Khatib, un nativo de Guadix llamado Mahommed Ibn Abd el-Adhum, que se distinguió en este mismo género poético, habiendo tomado por modelo la balada (Zedjel, de Medeghlis que comienza así: *El día ha aparecido y las estrellas están consternadas,* compuso el siguiente trozo:

> ¡Amigos de la disipación! El tiempo de la locura llegó, ahora que el sol ha entrado en Aries (y que el año comienza) renovad, diariamente, vuestros alegres retozos, no pongáis intervalos a nuestros placeres. Librémonos al placer

cerca del genil[74] sobre ese verdoso césped. No hablemos más ni de Bagdad ni del Nilo, los lugares en los que nos encontramos me parecen más encantadores. Se ve desde aquí una llanura de más de cuarenta millas de extensión, por donde el viento pasa libremente, yendo y viniendo. Jamás encontraréis aquí algún rastro de polvo ni siquiera (una pizca) de Antimonio con la cual pintan los párpados. ¡Cómo no sería así, si no hay un sólo lugar (grueso como) una hoja de papel, donde no enviar a libar nuestras abejas!

El género poético más cultivado en nuestros días por los habitantes de Andalucía es la balada (zéjel) a todo lo que se compone en verso se le da forma de la balada, y en estas piezas utilizan quince metros acostumbrados, pero el lenguaje del cual se sirven, es su dialecto vulgar. Es la que llaman poesía zejeliana. He aquí un ejemplo, compuesto por uno de sus poetas:

transcurrirán años y siglos enteros y seguiré amando la hermosura de tus ojos; pero tú no tienes misericordia y tu corazón no se enternece. Querría hacerte ver a lo que mi corazón se ha reducido por causa tuya: Es como una reja del arado en medio de herreros. Las lágrimas corren, el fuego arde y los martillos (golpean) de derecha a izquierda. Dios creó a los cristianos para (que sufrieran nuestros) arrasadores invasiones, pero tú, tú haces incursiones[75] en el corazón de tus amantes.

A principios del actual siglo, uno de los mejores compositores fue el literato Abu Abd Alla el-Luchi.[76] Una recitación, en la cual celebró las alabanzas del sultán Ibn-el-Ahmer, es de esta especie. Héla aquí:

El día ha aparecido,[77] levántate, amigo mío, y bebamos; riamos en seguida, después de habernos alegrado. La aurora, parecida a un metal fundido, extiende un rojo fulgor viniendo al encuentro[78] de la noche, levántate, y sirve (algo de beber). He allí un (vino) de excelente calidad, blanco y puro, es plata, el crepúsculo es oro. Es una moneda muy empleada por los mortales; es a él al que arrebatan sus destellos los ojos (de las mujeres hermosas). El día fue hecho para que uno pudiera ganarse la vida, pero, ¡por Alá! La vida de los ricos transcurre en la felicidad. La noche fue hecha para las caricias y los abrazos, cuando uno se agita en el tálamo del amor. La fortuna antes avara, se ha vuelto liberal: En la medida en que, en el pasado (el pobre) probó la amargura (de la vida), en esa misma, ahora es dichoso. «Bebiendo el "bonein"[79] y comiendo suculentos manjares». Un hombre que espiaba (mis pasos me) dijo: «¡Qué maravilla! ¿Por qué te veo tan delgado, tú que estás siempre dispuesto a saborear el amor y el vino?». Mis censores se extrañaron con esta noticia, yo les repliqué: «todos vosotros a quienes esto parece extraordinario, (sabed que) no puedo amar más que a una mujer de delicado espíritu. ¿Será necesario que lo declare invocando el nombre de Dios?, ¿o necesitaré escribirlo? Sólo un poeta de refinado espíritu

puede tener éxito con las mujeres hermosas. Subyuga a las doncellas y triunfa de las esposas». La copa (de vino) es algo prohibido, sí, está prohibido para quien no sabe beber. Los hombres inteligentes, los sabios y hasta los libertinos obtendrán la remisión de sus pecados, en el caso de que los hayan cometido. Ved a aquella mujer cuya belleza me ha cautivado y que no la puedo (vencer) atraer hacia mí, ni siquiera con las palabras más halagadoras. Es un craso cervatillo que apagaría las brasas (sobre las cuales se le hiciera asar), mientras mi corazón arde (con un fuego como) las brasas del *ghada*.[80] (Es) una hermosa gacela cuya mirada conmueve los corazones de los leones cuando ellos la miran. Sonriendo, ella les devuelve la vida, ríen y gozan, después de haberse lamentado. Ella tiene una boquita como un anillo y dentadura perfecta; el predicador que exhorta al pueblo le pediría permiso para besarla. (Son) perlas rodeadas de coral ¡qué hilera, amigo mío! El creador las puso en orden sin perforarlas. ¡Ved también esas cejas negras cuyo poder es irresistible! Aquellos que les encuentran parecido con el almizcle merecen perder el juicio. Su cabellera pende en bucles (más negros) que el ala del cuervo y comparables con las oscuras noches que paso lejos de ella. Descienden sobre un cuerpo blanco, del color de la leche ¡jamás pastor alguno ha sacado de sus ovejas (leche tan blanca)! Después dos pequeños collados jamás había conocido un mármol parecido—. ¡Ved cuán duros son! Debajo de sus senos tiene una cintura tan fina, que queriendo ceñirla, temeríais (quebrarla), una cintura más fina todavía que mis sentimientos religiosos, como vos decís; lo acepto, vuestro reproche es justo y no lo desmiento. ¿Cómo podría conservar mi religión estando cerca de ella? ¿Cómo no perder la razón? Los que buscan sus favores pierden lo uno o lo otro. Tiene las caderas tan pesadas que un espía (es gravoso) para un amante que mira y espera (la llegada de su dueña).[81] Las virtudes son (tan numerosas como) las de nuestro príncipe, o que los granos de arena. ¿Quién podría pues enumerarlas? (Este príncipe es) el apoyo de las ciudades, el orador de los Árabes; la elegancia de su expresión bastaría para hacernos (tan elocuentes como los antiguos) árabes. Se distingue por un vasto caudal de sabiduría y por sus obras. ¡Su talento poético es admirable! ¡Y qué soberbia escritura! ¡Cuán hábil es para atravesar con su lanza los pechos (de sus enemigos)! ¡Con qué fuerza golpea con su sable el cuello (de sus adversarios)! Sus cualidades, ¿quién podría contarlas?, dímelo. ¿Quién podría enumerarlas? (posee) cuatro que excitan la envidia celeste: el brillo del sol, la serenidad de la luna, los beneficios de la lluvia y la dignidad de las estrellas. Tiene por montura al corcel de la liberalidad, da rienda suelta a la firmeza y a la resolución cuando cabalga sobre ellas. Diariamente reviste con un manto de honor a aquéllos que celebran sus grandes hazañas (y esos mantos) les comunican un dulce perfume. Se ve sobre todos aquellos que a él se acercan la huella de su bondad, ¡aquéllos que vienen o los que se retiran jamás son engañados en su espera! Ha manifestado (y hace triunfar) la verdad que se había recogido detrás de un velo ¡la falsedad es impotente desde que la repudió! Erigió la estragada columna de la Piedad que el tiempo había derribado. En la medida en que cuentes con sus beneficios, en esa misma medida sientes pavor en su presencia. Aunque su rostro expresé bondad, ¡cuánto respeto inspira! Cuando la guerra frunce el ceño, la aborda sonriente, y, por doquiera

vencedor ¡nadie en el mundo puede derrotarlo! Cuando él blande su espada en medio de los reprobos no necesita repetir el golpe cuando a alguien ha herido. Lleva el mismo nombre que el Elegido (Mahoma) y Dios lo ha preferido y elegido para ocupar el Sultanato. Lo ves (siempre actuar) como Califa encargado de los asuntos de los musulmanes, ya sea que se encuentre a la cabeza de sus ejércitos o ya cuando se rodea de un brillante séquito. Cuando da una orden, todas las cabezas se humillan ante él. ¡Sí, seguramente, y todos desean besarle la mano! Sus hijos, ¡los Beni Nasr,[82] son los ornamentos del siglo! se elevan hacia la cúspide de la gloria para no descender jamás. En (la carrera) de hazañas y de acciones nobles llegan muy lejos, pero se aproximan (a Dios) con su humanidad y su modestia. ¡Que Dios los conserve tanto cuánto la esfera gire!, ¡Tanto cuánto el sol ilumine el mundo! y ¡tanto como las estrellas brillen (en el cielo)! Cada vez que esta *cacida* sea contada en las asambleas, disimula tu vergüenza, ¡Oh Sol! ¡Ella es un astro que no conoce el ocaso!

Los habitantes de las ciudades en el Magreb, comenzaron en seguida a utilizar un nuevo género de poema compuesto con hemistiquios acoplados a semejanza de la oda. El dialecto del que se servían fue también aquél que es característico de las ciudades. Se designaba a estas piezas con el término de orud el-beled (rimas de ciudad). El que introdujo este género entre ellos fue un poeta oriundo de España que se llamaba Ibn Omair. Habiéndose establecido en Fez, compuso un poema con la estructura que siguen las odas, pero apartándose muy rara vez de la sintaxis árabe.[83] Esta pieza principia así:

Hacia el amanecer, mientras estaba en las orillas del río, los lamentos de una paloma, posada sobre un árbol del jardín, me hicieron derramar lágrimas.[84] La mano de la aurora venía a borrar la negrura de las tinieblas, y el rocío goteaba de las sonrientes bocas de las flores. Muy de mañana había ido a visitar la pradera, las gotas de humedad se veían derramadas como perlas desprendidas del collar que adorna el cuello de una joven doncella. El agua vertida por las norias,[85] corría abundantemente, serpenteando por doquier, a semejanza de dragones, rodeando con un círculo cada árbol frutal y cercando como un anillo el pie de cada arbusto coronado de ramajes. Todo esto formaba un brazalete alrededor del jardín. El rocío desgarraba con sus manos los velos[86] con los cuales se cubrían los botones de las flores y el zéfiro se llevaba su perfume. El tinte negruzco de las nubes[87] formaba manchas sobre el marfil del día, ¡el zéfiro arrastraba su manto (sobre las flores) derramando una dulce fragancia! Vi entonces, sobre una rama, en medio del follaje, una tórtola cuyas plumas habían sido humedecidas por gotas de rocío, y se lamentaba como un amante loco de amor y lejos de su patria. Se había envuelto con su plumaje como si fuera una mantilla. Pero tenía el pico y las patas teñidos de rojo. Llevaba alre-

dedor de su cuello un collar de piedras preciosas y estaba posada en medio del ramaje (triste) como un afligido amante, teniendo por almohada una de sus alas y como abrigo a la otra. Se quejaba del ardor en que se consumía su corazón, y, en su (dolor), apretaba el pico contra su pecho y daba gritos. Yo le dije: «Paloma, impides a mis ojos probar el sueño, dime, ¿No dejarás de lamentarte y de verter lágrimas? Ella respondió: "He llorado al grado de agotar mis lágrimas, ya no me quedan más que derramar. Mientras viva lamentaré haber perdido a uno de mis hijos que alzó el vuelo para no volver más. Esto me ha acostumbrado a las penas y a las lágrimas desde el tiempo de Noé. He aquí —dije—, como se cumple el deber, he aquí la fidelidad". (Ella respondió): Ved mis pupilas que se han puesto rojas como heridas. Pero entre vosotros los hombres, aquel que se encuentra afligido exclama al término de un año: Me fastidia llorar y lamentarme. Le dije: "Paloma, si estuvieras sumida en el océano del sufrimiento, llorarías sobre mí, derramando torrentes de lágrimas, y, si hubiera en tu corazón ese (fuego ardiente) que hay en el mío, las ramas en las que estás, quedarían reducidas a cenizas. ¡Desde hace cuánto tiempo he sufrido las penas (de la ausencia! ellas me han adelgazado a tal punto) que los ojos de los demás son absolutamente incapaces de verme. (La pesadumbre) ha vestido mi cuerpo de delgadez y de enfermedad y esta delgadez me libra de las miradas de los observadores. Si la muerte quisiera venir a mí, moriría (gustosamente) en el mismo instante. Aquel que está muerto, bien lo sabe ya que goza al fin del reposo". Ella respondió:[88] «Mis lágrimas, influyendo en la blancura (de mis plumas), han puesto sobre mi cuello el collar de la fidelidad. (Y allí permanecerá) hasta el día de la resurrección. En cuanto al extremo de mi pico, la historia de su (accidente) se ha por doquier extendido. Es como un trozo de brasa (que está todavía ardiendo) después que el cuerpo ha sido reducido a cenizas. Las palomas de todas las razas me compadecen y lloran sobre mí; el que está abrumado por el desdeño y por la aversión (de parte de su bienamada) manifiesta abiertamente (las penas que sufre). Adiós al mundo y a su resplandor, puesto que no encuentro en él ni tranquilidad ni reposo.

Los habitantes de Fez apreciaron mucho este poema y lo acogieron con interés. Éstos compusieron otras odas con el mismo modelo, pero descuidando las reglas de la sintaxis desinencial, ciencia por la que no se preocuparon. Este género de composición se extendió entre ellos y muchos de sus poetas mostraron gran talento. En él se distinguen varias especies, tales como la mozau wedj (acoplada), el kají, la melaba y el gazel (madrigal). Sus nombres difieren según la manera en que los versos se acoplan [rima]; según los metros empleados y según la intención que el autor tenía en mente al componerla. Efe aquí

una mozau wedj compuesta por Ibn Chod-jâo, que era uno de sus grandes poetas, originario de Taza:[89]

El dinero constituye el ornamento (de la vida), de este mundo y el orgullo de las almas; alegra los rostros que no eran aficionados a la alegría. El hombre que posee mucho dinero es un gran hombre, aunque carezca de méritos, y el individuo más digno de una tribu es un humilde personaje si se convierte en pobre. He aquí lo que me oprime el corazón: He aquí lo que me llena de turbación, he aquí lo que bastaría para quebrantarlo si no me hubiera resignado a los decretos de la Providencia. Cuando un grande, aquél que es el jefe de su pueblo, es obligado a buscar asilo con un hombre de baja condición y sin consideración, tal trastorno debe necesariamente acongojarnos. En la contrariedad que experimento me cubro la cabeza con mi ropa. Son entonces las colas las que se ponen delante de las cabezas. ¡Es el río que pide al riachuelo un poco de agua! ¿Es la causa de esto la debilidad de los hombres?, ¿o bien la malicia de la fortuna? Existen muchos reproches qué hacer, pero se ignora a quién dirigirlos. Ahora se concede el título de *padre de tal* (Bufolan) al que (ayer) se llamaba (simplemente) *un tal* (folan);[90] ¡y si vieras cómo se pavonea antes de responder a lo que se le pregunta! Hemos vivido, gracias a Dios, mucho tiempo para ver con nuestros propios ojos las almas de los sultanes (encerradas) en cuerpos de perros. Hombres de una sorprendente grandeza de alma están casi sin apoyo; se encuentra de un lado y el honor que merecen de otro. El pueblo ve que los (ricos) son asnos,[91] y sin embargo los mira como los notables de la ciudad y los firmes apoyos (del estado).[92]

He aquí una mozau wedj del género más aceptado entre ellos; tiene por autor a su compatriota Ibn Chodjaa:

Se fatiga (inútilmente) aquel cuyo corazón se encadena a las mujeres de nuestros días. ¡Ten cuidado amigo! (no sufras) que la belleza te toma por su juguete. Ninguna mujer ha hecho una promesa sin haberla roto; hay muy pocas en las que puedas confiar y que tengan confianza en ti. Tratan sus amantes con desdén, resisten (a sus súplicas) y buscan, deliberadamente, quebrantar el corazón de los hombres. Si hacen una amistad la rompen en el acto; si hacen una promesa la romperán con cualquier excusa. Había una mujer que yo amaba y por la cual mi corazón estaba loco; hubiera dado la piel de mis mejillas para hacerle con ella unas sandalias. ¡Había dispuesto en el centro de mi corazón un lugar para recibirla, y le decía: «¡Oh corazón mío!, ¡trata con honor a la que viene a establecerse dentro de ti! Y trató como una bagatela todas las humillaciones que te impuso y te hizo sufrir lo más formidable que existe en el amor». Le había otorgado un poder absoluto sobre mí ¡consentí en reconocerla por dueña (de mi corazón)! ¡Oh! Si hubieses visto el estado en que me ponía cuando la veía. En el instante mismo, sabía en qué se ocupaba su pensamiento y adivinaba sus deseos antes de que los expresara. Empleaba toda mi habilidad para satisfacer sus deseos. Aun si se le hubiese ocurrido hacer aceite en la primavera o limpiar (trigo) durante la noche. La iría a ver aun si estuviera en Is-

pahan. Nada me importan tus reprimendas necesito decirle: «(tu amante) viene a visitarte».

(Continúa en el mismo tono) hasta el fin de la pieza: Otro de estos poetas vivía en Hemcen y se llamaba Alí ibn el-Muedden. Hace poco había en Zerhun, cerca de Milcneca (Mequinez), uno llamado *El-Kefif* que se había distinguido por el talento verdaderamente original, que desplegó en todas las ramas de este género de composición. Aprendí con avidez algunas de sus piezas, y, entre las que conservo en la memoria, hay una que tiene como tema la marcha de Merinides hacia la Ifrikiya, bajo el mando del sultán Abu'l Hacen. El poeta, luego de haber censurado esta expedición, habla de su derrota en Cairuan y los consuela de este fracaso citándoles las desventuras que se han cernido sobre otros pueblos. Su poema es una especie de melaba, y ofrece, en el principio, un buen ejemplo de la figura retórica llamada beraat-el-istihlal (bondad de la exposición), que consiste en hacer sentir el tono de una pieza desde el comienzo mismo. He aquí el principio:

Gloria a aquel que, en todos los tiempos, dirige con su voluntad las intenciones de los reyes. Si le demostramos nuestra obediencia, nos concede una eficaz ayuda; si transgredimos sus órdenes, nos inflige todo género de humillaciones.

El poeta sigue en el mismo estilo hasta que entra en materia (entonces pregunta), en estos términos, lo que le había acontecido a la armada del Magreb:

Es mejor que formes parte del rebaño, por pequeño que éste fuese, a que seas su pastor; el pastor debe responder de su rebaño. Invoquemos en el exordio la bendición de Dios sobre aquel que llamó a los hombres al islamismo, sobre el abogado de Dios, sobre el exaltado y perfecto Profeta, después sobre los Califas, después sobre los sucesores (de los compañeros), en seguida habla de lo que quieras y di: ¡Oh peregrinos que habéis penetrado en el Sahara y que sabéis describir los países y sus habitantes! La armada de Fez tan brillante ¿adónde pasó bajo la firme voluntad del sultán? Peregrinos, os lo pregunto en nombre del Profeta del cual habéis visitado la tumba y por la razón que se impelió a cruzar las colinas del desierto, ¿en qué se convirtió la armada del Magreb que desapareció en la negra Ifrikiya? ¿Qué fue de aquél que os había dado abundantes provisiones y que (por sus dones) había extendido el bienestar hasta el país de los Hidjes?[93]

El poeta se ocupa entonces en describir la marcha seguida por las tropas y termina con relatar la última expedición del sultán, la que emprendió contra los árabes nómadas de Ifrikiya (y que resultó para él tan desastrosa). Este poema contiene pensamientos y giros muy originales.

Los turrecinos también habían inventado un género de *melaba*, en la que utilizaban su vulgar[94] dialecto, pero las más de las piezas son tan malas que ya no recuerdo una sola.

Había en Bagdad, entre la gente del pueblo, un género de poema que llamaban *mewalia*[95] y que encerraba muchas especies designadas con los términos *haufi, kan-ua-kan, du-bei tein,* [96] etc. La diversidad de estas denominaciones provenía de la multitud de los metros que acostumbraban utilizar. También cada especie tiene su nombre particular. La que es más empleada es el moz dauwedja (acoplado), pieza compuesta de cuatro g hosu (o versos).

Los habitantes de Misr y del Cairo han seguido el ejemplo de los de Bagdad. Se observan muchos rasgos originales en las piezas de su composición, uno de éstos fue el uso de giros de la lengua vulgar para expresar sus ideas. Estas producciones son, también, excelentes.

[He encontrado[97] también en el *Diwan* de Es-Safi el-Hilli,[98] un pasaje que reproduzco aquí con las palabras del autor: «la mewalia está en un metro llamado hesit compuesto de cuatro ghons que tienen rima (idéntica).[99] Se le llama también saut (voz, sonido) y beo tein (cuarteta).[100] Fueron los habitantes de Vacet los que primero imaginaron este género de poema. El kan-na-kan está compuesto de cuatro chatr (líneas, hemistiquios) que tienen todos la misma rima, pero tienen diferentes medidas; el primer *chatr* de cada verso es más largo que el segundo. La letra que constituye la rima debe estar precedida de una de las letras débiles. Fueron los habitantes de Bagdad los

que inventaron la *mewalia*. Se nos ha recitado una pieza de este género que comienza así:

> *En una seña hecha con las cejas: hay un discurso que expone (el pensamiento) y lo hace escuchar a Omm el-Akhras.*

Esta pieza está en el dialecto de [«Khoraçan»] *fin del resumen*. He aquí de lo más notable que me acuerdo de los trozos de esta especie:

> «Ve mi herida que aún sangra, (sabe) querido hermano que el asesino se divierte en el campo. Me han dicho: "Podrás vengarte" he respondido: "Será peor, la persona que me ha herido me curará, así será mejor"».

Otro poeta ha dicho:

> «toqué en la puerta del pabellón, y una mujer dijo: "¿Quién toca?" respondí: "No un ladrón, ni un bandolero, un desventurado". Ella sonrió, y el destello de sus dientes brilló ante mis ojos. Me retiré embelesado y ahogado en el océano de mis lágrimas».

Otro ha dicho:

> Recuerdo aquel tiempo en que ella temía nuestra separación y decía, cuando el amor me arrancaba lamentaciones: «(tranquilízate) daría mis ojos para salvar tu vida». Ella se enamoró de un joven mancebo; le recordé su poema y me respondió: «Soy tu deudora».[101]

Otro ha descrito el hachís[102] en estos términos:

> Una (droga) con la que me embriago a escondidas, mientras siento los efectos que ella me hubo producido. Con ella podemos abstenernos del vino, del tabernero y del escanciador. Es perversa y su perversidad contribuye a mantener el fuego que me abrasa: La escondí en mi estómago, pero apareció en mis ojos.

Otro dijo:

> ¡Oh tú! cuyo encuentro hace exclamar a los amantes,[103] ¡bravo!, ¿hasta cuándo atormentarás este corazón con tu desdén? ¡Ay!, ¡Ay! me has destrozado el corazón al decirme ¡márchate! ¡Paciencia, quiera el cielo (que yo tuviese)! El mundo a mis ojos el algo despreciable, por lo que a tu persona respecta: ¡callo!

Por otro:

> Decía a esa mujer, cuando la calvicie había invadido enteramente mi cabeza: «¡Madrecita! concédeme un beso en pago de mi amor». Ella respondió después de haber dejado en mi corazón un agudo dolor: «¿Qué quiere decir el algodón sobre la boca de un hombre vivo?».[104]

El fragmento siguiente es de otro poeta:

«Ella me miró sonriendo, y la tormenta de mis lágrimas cayó antes que su relámpago (es decir el brillo de sus dientes) hubiera aparecido. Se quitó su velo y creí ver a la luna a su salida. Extendió (sobre su espalda) las tinieblas de sus cabellos, y mi corazón se extravió en ese laberinto. Por fin me guió ella con un hilo blanco formado por la raya de cabellera».

He aquí un trozo de otro poeta:

«¡Camellero! echa nuestras monturas adelante y detengámonos, antes de la aurora, cerca de la morada que habitan nuestras bienamadas. Grita entonces en (el campamento) de la tribu: "Aquel que quiera una recompensa, que venga a rezar sobre un cadáver que el desdén ha matado"».

Otro dijo:

Estos ojos con los cuales te he mirado han pasado la noche contemplando las estrellas y alimentándose con el insomnio. Las flechas de la separación no han dejado de alcanzarme; la tranquilidad de mi espíritu ha muerto. Qué Dios te conceda una abundante recompensa.

Por otro:

¡Hermosas doncellas que sois tan tiránicas!,[105] Amaba en vuestro pueblo a un cervatillo que atormentaba a los crueles leones produciéndoles inquietudes; un retoño que, pavoneándose (con gracia) cautivaba los corazones de las jóvenes vírgenes, y que, descubriendo su talle, quitaba a la luna el derecho de serle comparada.

He aquí una de las piezas que llaman dubeitein:

«Aquella a la que amo juró por el Creador que, cada noche, enviaría su imagen a visitarme mientras durmiera. ¡Oh llama del deseo que siento por ella! ¡Arder vivamente durante la noche!, quizás tu resplandor sirva para guiarla».

Ahora, se necesita saber que para adquirir el gusto conveniente para apreciar el valor de las expresiones usadas, en cualquiera de estos dialectos, para manifestarse, es necesario haberse familiarizado con este dialecto, haberlo utilizado con frecuencia y haber conversado mucho con el pueblo que lo habla. Es así que se adquiere la facultad de dominar cualquier lengua, como lo hemos dicho, refiriéndonos al árabe. Los españoles no comprenden la fuerza expresiva de los términos que emplea la poesía magrebina: los habitantes del Magreb no captan el valor de las expresiones que utiliza la poesía oriental o la española; los orientales, a su vez, no comprenden las expresiones de las que se sirve la poesía española o la del Magreb. En efecto, el

idioma hablado en cada país difiere por la fraseología empleada en las diferentes regiones. Los habitantes de las diversas ciudades entienden la fuerza de las expresiones usadas en el dialecto de su ciudad y así se encuentran en posibilidad de comprender la poesía de sus compatriotas. *En la creación de los cielos y de la tierra, así como en la diversidad de nuestros colores, hay signos (instructivos) para todas las criaturas.* (Corán, sura XXX, U. 21).

Estábamos en el punto de alejarnos de nuestro tema, cuando nos decidimos a poner fin al discurso que tuvimos en la primera parte de nuestra obra,[106] discurso que tuvo por objeto la naturaleza de la civilización y los accidentes que se le presentan. He tratado de una manera que me parece escrupulosa los diversos problemas que se refieren a este tema. Quizás venga después de mí alguien que habiendo recibido de Dios un juicio sano y una sólida ciencia, emprenderá el examen de otras cuestiones mucho más numerosas que aquellas de las que hemos hablado, pues a aquél que ha establecido por primera vez una rama de la ciencia, no le es dado tratar todos los problemas referentes; no tiene otra obligación que dar a conocer el objeto de esta ciencia, los principios según los cuales se la divide en diversas partes y las observaciones a las cuales ha dado lugar. Aquellos que vengan detrás de él añadirán gradualmente otros problemas a dicha ciencia, hasta que adquiera toda su perfección. *Dios sabe y vosotros nada sabéis*.

[Al final del ejemplar del cual éste es una copia, se lee lo siguiente]:

El autor de esta obra dice: «He terminado la composición de esta primera parte, que contiene los Prolegómenos, en el espacio de cinco meses, de los cuales el último fue ese que marca la mitad del año 779 (octubre de 1377 de J. C.). Lo he ordenado y corregido; lo he completado con la historia de todos los pueblos, como me propuse en el prefacio. La ciencia no proviene más que de Dios, el omnipotente, el omnisapiente:

FIN DE *AL-MUQADDIMAH* DE
IBN JALDÚN

APÉNDICE II

SUMARIO ANALÍTICO DE *AL-MUQADDIMAH*

La Historia es una rama de la filosofía que debe contarse entre sus ciencias.—Los historiadores y los diversos planes que han seguido.—Plan adoptado por el autor—División y títulos de la obra.

INTRODUCCIÓN

De la excelencia de la ciencia histórica; institución de los principios, que deben servir de norma; los errores y equívocos a que se han expuesto los historiadores; indicaciones de algunas de las causas que producen tales errores.

Importancia de la ciencia histórica.—Errores comunes a los historiadores.—Sus exageraciones en materia de números y cantidades.—Relatos inverosímiles.—La ciudad de Iram.—La causa de la desgracia de los Barmecidas.—Djafar y la Abbasa.—Harún Al-Rashid.—Al Mamún y Buran.—Origen de los Fatimitas.—Almahdi de los Almohades.—Cualidades requeridas en un historiador.—Las mutaciones que sobrevienen en las costumbres de los pueblos.—Los juicios fundados en las analogías, son a menudo falsos.—Al Haddjadj, maestro de escuela.—Los cadíes que mandaban los ejércitos.— Morudj-edz-Dzahab, de Al Masudi.—Sistema adoptado por el autor, a fin de distinguir

ciertos sonidos que carecen de representación en el alfabeto árabe.

LIBRO PRIMERO

De la sociedad humana y los fenómenos que acontecen en su desenvolvimiento, tales como la vida nómada, la rural y la urbana; el dominio y la adquisición, los medios de ganar la subsistencia, las ciencias y las artes.—Indicación de las causas que conducen a esos resultados.

Cómo se introducen los errores y las mentiras en los relatos históricos.—Anécdotas absurdas.—Alejandro Magno y el cofre de cristal.—La ciudad de cobre.—Nueva ciencia creada por Ibn Jaldún, que lleva por objeto el discernimiento de lo verdadero de lo falso.—La fábula del búho.—El tratado de la *Política*, atribuido a Aristóteles.—Ibn Al Moqaffaa.—At-Tortushi.—Los atributos del hombre.—Los seis capítulos que comprende el primer libro de los Prolegómenos.

SOBRE LA SOCIEDAD HUMANA EN GENERAL

Primer discurso preliminar

La reunión de los hombres en sociedad, es una cosa necesaria, porque su subsistencia sin el auxilio mutuo no sería posible. —La necesidad de una autoridad que pueda mantener a los

hombres dentro del orden, e impedir que se agredan los unos a los otros.—Opinión de los filósofos a este respecto.

Segundo discurso preliminar

Que trata de la parte habitada de la Tierra, de los principales mares, grandes ríos y los diversos climas.—Forma de la Tierra. —El océano.—El zodíaco.—La línea equinoccial.—Las regiones.—El mar Romano (el Mediterráneo).—El mar de Venecia (el Adriático).—El mar de China, llamado también Índico y mar de Abisinia.—El mar de Suez (el mar Rojo).—El canal Verde o mar de Fares (el Golfo Pérsico).—El mar de Djordján o Tabarestán (el Caspio).—El río Nilo— El Éufrates.—El Tigris.— El río Djaihun (Oxos).

Suplemento del segundo discurso preliminar

¿Por qué el cuarto Septentrión de la Tierra tiene una población más numerosa que el cuarto Meridional?—Nociones preliminares.—El Ecuador.—Movimiento del Sol en la eclíptica.—La latitud de una localidad.—Según Averroes, la región ecuatorial está habitada, así como las comarcas de más allá.

Descripción del planisferio terrestre

¿Cuál es la porción habitada de la Tierra?—Los siete climas y sus dimensiones.—Cada clima se divide en diez fracciones iguales.—Descripción de los climas.

Tercer discurso preliminar

Que trata de los climas sometidos a temperatura moderada; de los que se apartan de los límites donde esta temperatura predomina, y de la influencia ejercida por la atmósfera sobre (el color) de los hombres y su estado en general.—Carácter particular de cada clima.—Los habitantes de los países del Norte y los del Sur.—Los esclavos.—Los negros.—Los Zindj.—Sobre el color de la raza negra.

Cuarto discurso preliminar

Que versa sobre la influencia climatológica en la naturaleza de los hombres. Los negros.—Los pobladores de los países marítimos.—Opinión de Al Masudi acerca del carácter ligero y atolondrado de los negros.

Quinto discurso preliminar

Que trata de las influencias diversas que la abundancia y la escasez ejercen sobre la sociedad humana, y de los relativos efectos que producen en lo físico y lo moral del hombre.—Los habitantes de los países cálidos y estériles, son de ínfima constitución, física y moralmente.—Explicación de este hecho.—Indicación de los efectos producidos por una alimentación demasiado copiosa.—Puede habituarse a vivir con pequeñas raciones de alimentos.—El hambre.—La abstinencia completa de todo alimento.—Anécdotas sobre el particular.—Influencia de la carne de los animales en el cuerpo y el espíritu de quienes hacen de ella su principal dieta.

Concerniente a los hombres que, por una disposición innata o por el ejercicio de prácticas religiosas, poseen la facultad de percibir las cosas del mundo invisible.— De la naturaleza de las revelaciones y de los sueños.—Hay ciertos hombres a quienes Dios comunica las revelaciones.—Cómo se les reconoce.—Palabras del Profeta respecto a la revelación.—Signos que caracterizan a los personajes inspirados.—Los milagros.—Cómo se producen.—El anuncio previo del milagro.—Naturaleza de los prodigios operados por un hombre que es favorecido por Dios, sin ser profeta.—El Corán y el milagro más grande.—De la adivinación.—Una ordenación perfecta reina entre todos los seres del mundo sensible.—El alma y la facultad perceptiva.—Las almas que son capaces de exaltarse hasta la percepción de las cosas del mundo ignoto.—Las hay de diversas clases.—La revelación.—Cómo ocurre.—Los efectos que produce en el que la recibe.—Las distintas categorías de los adivinos.—Opinión de ciertos filósofos relativa a la facultad de adivinación.—Los sueños y sus diferentes especies.—Éstos hacen una parte de la profecía.—Cómo el alma se desembaraza del velo de los sentidos por medio de los sueños.—Hechizos empleados para procurar los sueños.—Los arúspices.—Los augures.—Cómo el alma adquiere la disposición de recoger las percepciones del mundo inmaterial.—Los diversos géneros de la adivinación.—Los insensatos.—Las palabras que se le escapan al hombre recién dormido, o muerto.—Los ejercicios mágicos.—Los sufis.—Los tradicionistas.—Anécdota de Omar y Abu Bakr.—Los ingenuos.—Los astrólogos.—Lo$ geománticos y sus maneras de operar.—El cálculo llamado hisab-en-nim.—Problemas aritméticos bastante curiosos.

La sociedad entre los nómadas, los pueblos semisalvajes y los organizados en tribus.—Fenómenos que acontecen en estos medios.—Principios generales.—Aclaraciones.—La vida nómada y la vida sedentaria, son dos estados igualmente conformes a la Naturaleza.—La existencia de la nación árabe en el mundo es un hecho conforme a la Naturaleza.—Los agricultores, los pastores, los nómadas.—La vida del campo ha precedido a la de la ciudad.—Ella ha sido la cuna de la sociedad y de la civilización. —Las ciudades le deben su existencia y su población.—Las gentes del campo, son menos corrompidas que las citadinas.—Anécdota de Al Haddjadj, quien reprocha a Salama de ser arabizado.—Alusión al testimonio de Jozama y al cabrito de Abu Burda.—La gente del campo, es más valiente que la de las ciudades. —La sumisión a las autoridades constituidas, perjudica la bizarría de los citadinos y les anula la idea de protegerse por sí mismos.—El califa Omar prohíbe a Saad herir el amor propio de Sihr.—El control de una autoridad superior, menoscaba la energía de los pueblos.—La educación escolar, daña el vigor del alma.—La aptitud de vivir en el desierto, sólo es dable a las tribus animadas por un espíritu de asabiya (vínculos de agnación). —El espíritu de asabiya sólo se manifiesta entre la gente que se vincula con fuertes lazos sanguíneos, u otras ligas análogas.—La pureza de raza no se encuentra sino entre los árabes nómadas y los demás pueblos semisalvajes, que habitan los desiertos. —Cómo los nombres patronímicos de las tribus pierden su exactitud.—Anécdota de Aarfadja.—El derecho de mandar no desaparece jamás de la tribu; permanece en la familia que se apoya en numerosos partidarios.—Entre los pueblos alentados por la solidaridad de la asabiya, la nobleza y el lustre tienen una existencia real y bien fundada; entre los demás, sólo presenta la apariencia y una simulación de la realidad.—Cómo las familias

alcanzan el lustre.—Error de Averroes respecto al tema «Nobleza de las familias».—Si los clientes y los protegidos de una familia participan de su nobleza y consideración, tal ventaja se debe, no a su origen, sino a la reputación de su patrón.—La nobleza de una familia alcanza su punto culminante a la cuarta generación.—Las tribus semisalvajes son más capaces de realizar las conquistas que los demás pueblos.—El espíritu de asabiya concluye en el logro de la soberanía.—Una tribu que se entrega al goce de los lujos se crea los obstáculos que le impiden fundar un reino.—Dios retuvo a los israelitas en el desierto cuarenta años, a efecto de que sus hijos se habituaran a la vida independiente y se tornaran capaces de conquistar la tierra prometida.—Una tribu envilecida se resigna a pagar tributos y contribuciones.—Sentencia del Profeta con motivo de una reja (de arado).—Dicho de Shehereberaz, rey de Albab.—El que procura distinguirse por las nobles cualidades, muestra que es idóneo de reinar.—Sin virtudes, no se encumbra jamás al poder.—Cualidades desplegadas por un jefe de partido, que es destinado a fundar un reino.

Los pueblos menos civilizados hacen las conquistas más extensas.—Arenga del califa Omar, en la que excitaba a los musulmanes para efectuar la conquista de Iraq.—Por lo regular, las veces que la autoridad suprema se escapa de las manos de un pueblo, pasa a otro pueblo de la misma raza, siempre y cuando éste haya conservado su asabiya.—El pueblo vencido siempre se esfuerza por imitar al vencedor, en sus arreglos, costumbres, actitudes, maneras de vestir, opiniones, usos, etc.—Un pueblo vencido y sumiso, languidece rápidamente.—Los árabes no pueden establecer su dominio, más que en territorios llanos.—Todo país conquistado por los árabes (nómadas) bien pronto es arruinado.—Anécdota de Al Haddjadj.

En principio general, los árabes, son incapaces de fundar un imperio, a menos que reciban de un profeta o un santo un ma-

tiz religioso, más o menos fuerte.—De todos los pueblos, los árabes son los menos aptos de gobernar un imperio.—Las poblaciones y las tribus (agrícolas), que habitan los campos, soportan la autoridad de los citadinos.

LIBRO TERCERO

Sobre las dinastías, la realeza, el califato y el orden jerárquico del sultanato (gobierno temporal). Indicación de todo lo que allí se presenta de notable. Principios fundamentales y desarrollo.

No es posible establecer un dominio o fundar una dinastía, sin el apoyo del pueblo y del espíritu de asabiya que le anima.—Una dinastía que logra instituirse de una manera sólida, cesa de apoyarse en la asabiya que la había llevado al poder.—Los personajes pertenecientes a una familia real, llegan en ocasiones a fundar un reino, sin haber tenido el respaldo de su propio pueblo.—La religión impartida por un profeta, o un predicador de la verdad, es la sola base sobre la cual pueda fundarse un grande y potente imperio.—Una dinastía que comienza su carrera apoyándose en la religión, duplica las fuerzas de la asabiya que coopera a su institución.—Una empresa que lleva por finalidad el triunfo de un principio religioso, no puede tener éxito, si no cuenta con un poderoso partido que la sostenga.—Una dinastía no puede extender su autoridad más allá de un limitado número de reinos y comarcas.—La magnitud de un imperio, su extensión y duración, están en relación directa con el número de sus componentes.—Un imperio difícilmente se establece en un país formado por numerosas tribus o parcialidades.—En todo Estado el soberano es, naturalmente, inclinado a reservarse to-

da la autoridad, si los súbditos se abandonan al lujo, la indolencia y la molicie.

En el momento en que un Estado ha adquirido esa forma natural de acapararse la autoridad y de introducir el lujo, inicia su decadencia.—Los imperios, como los individuos, tienen su propia vida, su edad limitada.—En los imperios o Estados, los hábitos de la vida sedentaria remplazan gradualmente a los de la vida nómada.—El casamiento de Al Mamún con Burán.

El bienestar del pueblo se añade desde luego a la fuerza del Estado.—Indicación de las fases por las cuales todo Estado debe pasar, y los cambios que ellas producen en las costumbres contraídas por el pueblo, desde su vida rural—La magnitud de los monumentos legados por una dinastía está en relación directa con la potencialidad de que había dispuesto la propia dinastía, desde su creación.

La talla de los antiguos pueblos no pasaba de la de los modernos.—Qudj, hijo de Anaq.—Las rentas de las provincias del imperio.—Tributos suministrados por las provincias.—Tesoros amasados por algunos príncipes.—Viaje de Ibn Batuta.—El soberano que se compromete en una disputa con su tribu, o con los miembros de su familia, se hace respaldar por sus libertos y sus clientes.—De las condiciones de los libertos y de los clientes, bajo el Imperio.

De lo que acontece a un imperio cuando el sultán es enajenado de su autoridad.—El ministro que tiene a su soberano en tutela, se cuida de adjudicarse los títulos y atributos de la realeza. —La realeza: su verdadera naturaleza y sus diversas especies.—La excesiva severidad de un soberano, perjudica, comúnmente, al reino.— Sobre la jerarquía del califato y del imamato.—De las diferentes opiniones que existen acerca del califato y de las cualidades que un califa debe poseer—La designación de un imam es una cosa de obligación.—¿Puede haber dos imames a

la vez?—Calidad requerida en un imam.—¿Debe pertenecer el imam a la tribu de Qoraish?—Las opiniones de los Shiitas respecto al imam.—Los Imamitas.—Los Zaiditas.—Los Rafiditas.—Los Gulat.—Los Waqifiya.—Los Duodecimitas.—Los Qaisitas.—Los Zaiditas.—Los Imamitas.—Los Ismailitas.

Cómo el califato (gobierno espiritual y temporal) se convierte en realeza (gobierno temporal).—La realeza y la asabiya no son absolutamente condenadas por la ley.—Riquezas adquiridas por algunos de los Compañeros.—La guerra de Alí contra Mohawia.—Palabras de Al Mansur acerca de los Omeya.—Anécdota de Abdallah Ibn Meruán.

Sobre el juramento de fe y homenaje.—Sobre el derecho de sucesión en el imamato.—Los imames designan sus sucesores.—Mohawia y Yazid.—Error de los Imamitas.—Primera guerra civil en el seno del Islam.—Muerte de Othomán.—Guerra entre Yazid y Al Hosain.—Revuelta de Abdallah Ibn Az-Zobair.—Justificación de la conducta de los Compañeros durante esos acontecimientos.—Sobre las funciones y cargos religiosos que dependen del califa.—El imamato de la oración.—El cargo del Mufti.— La función del cadí.—Rectificación de agravios.—La shorta (cuerpo policíaco).—Los legistas merecedores de consideraciones, pero no se les debe permitir ejercer ninguna influencia política.—La justicia.—La hisba y la sikka (policía municipal).

Sobre el título de Emir-el-Muminin (príncipe de los creyentes).—Sustitución del vocablo molk o daula por el de din, en los sobrenombres honoríficos.—El título de Emir-el-Muslimin, dado a Yusof Ibn Tashifin.—Al Mahdi de los Almohades.—Sobre la significación del vocablo Baba (Papa) y Batrik (Patriarca), términos empleados entre los cristianos; y el de Cohen, denominación usada entre los judíos.—El Mesías.—Lista de los libros que forman el Antiguo y el Nuevo Testamento.—Sobre las jerarquías y títulos usuales especialmente entre los gobiernos

monárquicos o sultanatos.—Los deberes de un sultán y de un visir.—El secretario.—El Hadjib o chambelán.—El Náib o lugarteniente del sultán.—El visirato de ejecución.—El visirato de delegación.—Los emires.—El Dawadar.—La función del Hadjib (alhidjaba).—El jeque de los Almohades.—Sahib-el-ashgal.—El Qahramán.—El Preboste de los Djandár.—El Wakil.—El visir bajo la dinastía de los Mamelucos.—Oficina de la Hacienda y contribuciones.—El Diuán (el diván).—Nazir-el-djaish.—Ostadz-ed-dar.—Oficina de la correspondencia y secretaría.—El secretario de Estado.—Sahib-el-inshá.—Epístola de Abdel Hamid respecto a los deberes de los escritores, empleados en las dependencias del gobierno.—Sahib-esh-shorta.—Sahib-el-madina.—El Wali.—El mando de la flota.—Emir-el-Bahr.—Boceto de la historia marítima de los muslimes, en África y España.—Diferencia notable entre los cargos de la espada y de la pluma.—Acerca de los emblemas de las monarquías y los signos distintivos de la soberanía.—Las banderas y la música.—El Tazuaguét.—Las banderas blanco, negro y verde.—El Djalish y el Djitr.—El trono.—La sikka o moneda.—Los dirhemes y los dinares.—El sello.—El jatim.—La alama del cadí.—Manera de cerrar las cartas y los despachos.—El Tiraz u orla.—El fostat o tienda de campaña.—Anécdota de Al Haddjad.—El siadj y el afraq.—De la maqsura y de la oración que se hace desde el púlpito.—Sobre la guerra y los usos militares de distintos pueblos.—Las diversas maneras de combatir.—Las grandes divisiones del ejército.—Explicaciones de los términos taabia, maisara, qalb, etc. Usanza militar de los Rum (Romanos) y los Godos.—La Madjbuda.—El Kerdus.—Tropas cristianas al servicio de los sultanes.—Su solidez.—Alocución del califa Alí a sus tropas.—Poema sobre el arte de la guerra.—La victoria depende de la reunión de varios factores, de los cuales unos son visibles o materiales, otros, invisibles o morales.—Error de Tortushí a ese respecto.

Sobre la causa que hace aumentar o disminuir las rentas de Estado.—Los derechos de entrada y salida se establecen cuando el reino se aproxima a su fin.—El soberano que comercia por su cuenta perjudica los intereses de sus súbditos y arruina las rentas del Estado.—El sultán y sus funcionarios no viven en la opulencia sino hasta la época en que la dinastía se halla en el período intermedio de su existencia.—El sultán impide a los ex funcionarios del Estado emigrar a otros países.— Cuando un exfuncionario se traslada a otro país con su fortuna, se expone a verla arrebatada por el soberano de dicho país.—Ejemplos.

La reducción de los salarios conduce a la disminución de las rentas del Estado.— Un gobierno opresivo ocasiona la ruina de la prosperidad pública.—Anécdota del rey Bahrám, de Mubazán y del búho.—Los distintos géneros de opresiones, exacciones y vejaciones.—Cómo se instituye la función del chambelán. —Éste adquiere una gran importancia cuando el reino se halla en decadencia.—Datos referentes a la función del hadjib.—Cómo un reino se divide en dos Estados.—Cuando la decadencia de un reino ya es iniciada, nada la detiene.—Cómo la desorganización se introduce en un régimen.—En la primera etapa de un imperio sus fronteras tienen toda la extensión de que son capaces de alcanzar, luego se van contrayendo gradualmente hasta que dicho imperio se vea reducido a la nada y aniquilado. —Cómo se forman los imperios.—Sólo a la larga un imperio que empieza hará la conquista de otro imperio, ya establecido; no lograría éxito (por de pronto) mediante la fuerza de las armas.— Cuando un imperio está en la última etapa de su existencia, en la población, si es numerosa, el hambre, así como la mortalidad, son frecuentes.—La sociedad humana no podría existir sin gobierno que la administre y que imponga el orden en su seno.—La siasa (política).—La ciudad perfecta.—Misiva en la que Taher, general del califa abbasida, Al Mamún, prescribe a su hijo Abdallah, las reglas de la buena conducta.

Sobre el Fatimí esperado (que debe aparecer hacia el fin del mundo).—Diversas opiniones que se profesan a ese respecto.—La verdad acerca de ese punto, que se supone hoy día.—Tradiciones relativas al Fatimí esperado o Mahdi, cuyo reinado «será el de la justicia».—La autenticidad de dichas tradiciones examinada conforme a los principios y normas adoptadas por los doctores musulmanes.—Tradiciones relativas al fin del mundo.—La tradición de las banderas.—Conceptos de los sufis acerca de la venida del Fatimí.—El sello de los santos.—El ladrillo de plata.—El ladrillo de oro.—Cálculos cabalísticos y astrológicos.—La falsedad de todas esas opiniones.—Impostores que han aseverado ser el Fatimí esperado.—Sobre las predicciones que conciernen a las dinastías, y las naciones. (En ese capítulo el autor habla de malahim: compilaciones de predicciones, y da a conocer lo que se entiende por el vocablo djafr).—Explicación de las voces monadj-djim, hasib, darb-el-mandil, hidthan, etc.—Los inspirados.—Opinión de Sohail.—Tradiciones referentes a las caídas de las dinastías.—El djafr.—Las predicciones de los astrólogos on fundada en la conjunciones de los planetas.—Exposición de sus operaciones.—El djafr del Hindí.— Libros del Imperio.—Falsificación de uno de esos libros para no atormentar al califa abbasida Al Mahdí.—Fragmentos de poemas que contienen las predicciones.— Trazos engañosos en un libro.—Historia del sufi Al Badjarki.

LIBRO CUARTO

Sobre los poblados, las provincias, las ciudades y otras localidades donde se encuentran las poblaciones sedentarias.—De las circunstancias que allí ocurren.—Observaciones preliminares y

suplementarias.—La fundación de reinos precede a la fundación de poblados y ciudades.—La realeza establecióse primero, después la ciudad.— El pueblo que alcanza un reino es llevado a instalarse en la ciudad.—Las grandes ciudades y los elevados monumentos sólo han podido ser realizados por poderosos monarcas.—Los monumentos de dimensiones colosales, su completa realización no puede deberse a un solo soberano.—De las cosas que deben tenerse en cuenta al emprender la fundación de una ciudad, así como las consecuencias que puede producir la falta de la previsión pertinente.

Cuáles son las mezquitas y los templos más ilustres del mundo.—Descripción e historia de Bait-el-Maqdis (Templo de Jerusalén), del templo de la Meca y del de Medina (el Masdjid-el-Haram).—El Hadjar.—Cambios hechos a la mezquita de la Meca por Abdallah Ibn Az-Zobair.—Significado del vocablo Becca.—La Sajra del templo de Jerusalén.—La Qiama (la Iglesia de la Resurrección).—La mezquita de Adam, en Ceilán.

¿Por qué los poblados y las ciudades son poco numerosos en Ifrikiya y en el Magreb?—Los edificios y las grandes construcciones erigidos por los musulmanes distan de estar en relación con la grandeza de este pueblo, y quedan muy por debajo de las edificaciones legadas por naciones precedentes.—La mayor parte de los edifi cios construidos por los árabes, caen pronto en ruina.—Cómo ocurre la destrucción de las ciudades.—Si ciertas ciudades y metrópolis sobrepasan a otras, en actividades comerciales y en el bienestar de que gozan, tal fenómeno conduce necesariamente a su superioridad demográfica.—Acerca de los precios (de artículos diversos y diferentes mercancías) en las ciudades.—Las gentes de las llanuras y de la campiña no son bastante ricas, como las residentes en las ciudades.—Las diferencias que existen entre un país y otro, en lo que se refiere a pobreza o abundancia, provienen de las mismas causas que producen diferencias semejantes entre las ciudades.

Cómo un considerable número de casas y fincas rústicas se encuentran en posesión de algunos citadinos.—Las ventajas que éstos pueden sacarles.—En las grandes ciudades los hombres ricos tienen la necesidad de protección, o deben ocupar una posición que les rodea de respeto.—Las importantes ciudades débense a las dinastías que en ellas han reinado, deparándoles su suerte de progreso, que se desenvuelve en su vivir sedentario.—Cuanta mayor duración y poder hayan tenido esas dinastías, mayor es el arraigo de dicho progreso y su persistencia.—La civilización de la vida sedentaria marca el más alto grado del progreso al que un pueblo puede alcanzar; es, a la vez, el punto culminante de la existencia de ese pueblo, y el signo que anuncia su decadencia.—Toda sede de un reino padece simultáneamente la declinación de éste.—Algunas ciudades se distinguen por el cultivo de ciertas artes.—La asabiya puede existir en la ciudad; algunos de los habitantes dominan, en todo caso, a los demás—Sobre los dialectos (árabes) hablados entre los sedentarios.

LIBRO QUINTO

Sobre los medios de procurar la subsistencia, el lucro, la adquisición, los oficios, las artes y de todo lo que a esto se relaciona.—Examen de las cuestiones a que este tema da lugar.—Del verdadero sentido de los términos: beneficio (nafee, provecho), lucro (kasb).—Se prueba que esto es el precio, o valor del trabajo del hombre.—Vías y medios diversos de ganar la vida (maash).—Trabajar al servicio de un amo es un medio de ganar la vida, pero no conforme a la naturaleza del hombre.—La búsqueda de tesoros y depósitos enterrados, no es un medio natu-

ral de ganar la subsistencia y de enriquecerse.—La alta consideración es un manantial de riqueza.—Éstas son, regularmente, las personas que saben allanar el camino de la vida, granjearse los éxito del mundo y conquistar así la fortuna.—El servilismo y la adulación deben contarse entre los medios de ascender.

Las personas encargadas de funciones que se relacionan a la religión: los cadíes, los muftíes, los preceptores, imames, predicadores y moecines raramente llegan a enriquecerse.—Los hombres de poca consideración y los aldeanos menesterosos son los que adoptan la agricultura como medio de procurar la subsistencia.—Sobre el comercio, su significación, sus procedimientos y diversas clases.—De la exportación de productos y mercancías.—Del acaparamiento.—La excesiva baja del precio de una mercancía perjudica los intereses de quienes, por profesión, se ocupan de negociar en ella.—Cuáles son los hombres que pueden dedicarse al comercio con éxito, y cuáles los que deben abstenerse de ello.—El carácter moral de los negociantes es inferior al de los personajes que ejercen los altos mandos, o direcciones, y dista de lo que distingue al hombre de valor.

Para aprender un arte cualquiera, se precisa tener maestro.—Las artes se perfeccionan en una ciudad a medida del progreso de su civilización y del desarrollo demográfico.—La estabilidad y duración de las artes, en una ciudad, dependen de la estabilidad e inveteración de la civilización en la misma ciudad.—El mejoramiento de las artes y su extensión dependen de la demanda que sus productos tengan.—La decadencia de una ciudad arrastra consigo las artes que allí se cultivaban.—Los árabes son el pueblo que ha tenido la menor disposición para las artes, en el mundo.— Quien posee la facultad de ejercer algún arte, raramente llegaría a dominar perfectamente algún otro.

Indicación de las artes de primer orden: La agricultura.—La construcción.—Las distintas clases de la construcción y los materiales empleados en ella.—Las cuestiones de la medianería y

su solución.—Del arte de la ingeniería.—Del arte de la carpintería.—Del arte del tejedor y del sastre.—Del arte de la partera. —Sobre el instinto y la perpetuidad de las especies.—El arte de la medicina.—Es más necesario este arte a la población sedentaria y citadina, que a los pueblos nómadas.—El arte de escribir es una de las aptitudes que pertenecen a la especie humana.—Nociones sobre la historia de la escritura.—De la ortografía incorrecta, empleada en el primer ejemplar del Corán.—Las diferentes clases de escritura.—Poema de Ibn Al Bawab acerca del arte de la escritura.—Las siglas, las cifras y el arte de descifrar. —De la librería.— El pergamino, el papel, etc.—Las Tradiciones puestas por escrito.—Verificación y corrección de los textos.—El arte del canto.—Del canto y de los instrumentos músicos.—Por qué la música es una fuente de placer.—El uso de salmodiar el Corán.— Introducción de la música entre los árabes.—Los cantantes persas y griegos.—Ziriab.—Las artes, y sobre todo el de la escritura y del cálculo, añaden lucidez a la inteligencia de aquél que las ejerce.—Origen del término diván.

LIBRO SEXTO

De las ciencias y sus distintas especies; de la enseñanza, sus métodos y procedimientos; y de todo lo que a ellas se relaciona.

De la reflexión.—El intelecto no puede abarcar todas las categorías de las cosas, sin el concurso de la reflexión.

De la inteligencia experimental y de la manera en que ella se produce.—De la naturaleza de los conocimientos humanos y de los propios de los ángeles.—Sobre los conocimientos adquiridos por los profetas.—El hombre es ignorante por su propia índole: lo que él sabe consiste en conocimientos adquiridos.—La

enseñanza forma parte de las artes.—Historia de los métodos de enseñanza entre los muslimes.—Las buenas tradiciones allí se pierden.—Los conocimientos (o ciencias) sólo se multiplican en las ciudades, donde la civilización y las costumbres de la vida urbana han hecho grandes progresos.

Sobre las diferentes ciencias que, en nuestros días, existen en la civilización musulmana.—Las ciencias naturales o positivas, y las ciencias Tradicionales, o fundadas en la fe.—Las ciencias islámicas.—De las ciencias coránicas: la interpretación Tradicional y la exégesis teológica.—Al Kash-shaf, de Az-Zmajshari; carácter de este libro.— Las Tradiciones y la terminología técnica de las mismas.—Las compilaciones de Tradiciones.—Exégesis del texto coránico.—De las ciencias que tienen por objeto las Tradiciones.

Nota acerca de los términos técnicos empleados en la ciencia de las Tradiciones.—De la jurisprudencia y de la ciencia de partición, que constituye su complemento.—Origen de esta ciencia.—Los Dhahiritas.—Los miembros de la casa.—Los Jaridjitas.—Los Shiitas.—La gente de la opinión (ahl-er-raí, o los Calificados).—1.ª gente del Hidjaz.—La costumbre de Medina.—Las cuatro escuelas.—Al Idjtihad.— Los Hanbalitas.—Los Shafiitas.—Los Malikitas.—Las tres ramas de la escuela de Malik.—De la ciencia que tiene por objeto la partición (ilm-el-faraid).—Fin y carácter de esta ciencia.—De las bases de la jurisprudencia y de lo que a ella se relaciona, es decir, la ciencia de las materias controvertidas y la dialéctica.—Importancia de esta ciencia.—Sus fundamentos.—El Corán.—El consenso unánime de los primeros doctores.—La deducción analógica (qias).—Verificación del texto de la Sunna.—Reglas a seguir en el examen de los textos sacros.

Origen de la jurisprudencia.—Doctores distinguidos en la materia.—Las materias controvertidas.—Obras compuestas sobre el particular.—La dialéctica (djadal).—Los dos métodos de

la dialéctica.—La teología escolástica (ilm-el-Kalam).—Pruebas racionales de la unicidad divina.—Dios es la causa de las causas. —Ninguna inteligencia puede comprender la sucesión de las causas.—La investigación de las causas ha sido vedada por el Legislador.—El dogma de la unicidad.—Las diversas etapas que se alcanzan por el conocimiento de la unicidad divina.—La fe es una facultad adquirida.—Los diferentes grados de fe.—Lo que el Legislador nos ha prescrito creer.— La verdad de los dogmas de fe.—Ciertos textos de la ley divina han conducido al antropomorfismo, porque han sido mal entendidos.—La excepción.—La asimilación de los atributos.—Los atributos esenciales.—De ahí nace una doctrina muy perniciosa que hacía necesaria la creación del Corán.

La doctrina de Al Ashaari.—La ciencia de la palabra.—La doctrina de Abu Bakr Al Baqilaní.—Introducción del arte de la lógica entre los musulmanes— Los escolásticos no enfocan el objetivo bajo el mismo punto de vista de los filósofos.—El conocimiento de la escolástica ya no es necesario.—Esclarecimiento de los puntos de confusión que se hallan en el Corán y la Sunna; indicación de la influencia que ambos han tenido en los creyentes de diversas sectas, tanto sunnitas como heterodoxos.—Cómo los sabios entre los primeros muslimes entendían los versículos «motashabeh».—La manera de explicar estos versículos es desconocida para los mortales.— Opinión de los Motazilitas respecto a los atributos divinos.—Fueron los que inventaron el sistema doctrinal llamado ciencia de la palabra.—La opinión de Ahmad Ibn Hanbal y la doctrina de sus discípulos respecto a los atributos divinos.—Los corporalistas.—Los asimiladores.—Distintas fases de la naturaleza humana, y las percepciones que ella alcanza en cada una de estas fases.—Opinión de Avicena acerca de la profecía.—Resumen.

Del sufismo.—El sufismo es una ciencia islámica.—Derivación de la voz sufí.—La regla de los sufis.—Progreso del aspi-

rante en la vía espiritual.—Principio que sirve de base al sistema de práctica adoptado por los sufis.—Primeros tratados del sufismo.—El combate espiritual y el desprendimiento del alma. —¿Está separado Dios de sus criaturas?—Examen de estas cuestiones y de los significados que el término separación puede tomar.—La doctrina de la unificación o panteísmo.—La teoría de las apariencias.—La doctrina de la identidad absoluta.—Opinión de ciertos sufis sobre el desprendimiento.—Su doctrina acerca del qotb y de los naqibes.—La doctrina de lo externo y de lo interno fue proporcionada a los Ismailitas por los sufis. — Justificación de Al Harauí, quien anunciara una opinión sobre la unicidad divina.—Examen de cuatro puntos que atraían especialmente la atención de los sufis.— Justificación de los sufis.—La ciencia de la interpretación de los sueños.—La naturaleza y la causa de los sueños.—Los sueños confusos y los sueños verídicos.—Principios de la ciencia de interpretación de los sueños.—Autores que han tratado el tema.

De las ciencias intelectuales (o filosóficas) y de sus distintas clases.—Las cuatro ciencias filosóficas.—Las ciencias que sirven de fundamento a la filosofía.—Indicación de los pueblos que, antes del Islam, cultivaban las ciencias.—Omar ordena la destrucción de los libros y compilaciones científicas, que su general, Ibn Abi Waqqas, había encontrado en Persia.—Los filósofos griegos, pilares de la sabiduría.—El califa Al Mansur hace traducir los *Elementos* de Euclides y otros tratados.—Los filósofos musulmanes.—La filosofía en España, Magreb y Persia.—Los escritos de Taftazani.— Las ciencias relativas a los números.—La aritmética.—Los números ordenados, siguiendo una progresión aritmética o geométrica.—Avicena ha tratado el tema, habiéndolo observado como parte integrante de la ciencia matemática.—La obra de Ibn Al Banná.

El arte del cálculo (aritmética práctica).—La composición y la descomposición de los números.—Las fracciones.—Los nú-

meros irracionales.—Es un arte útil y relativamente moderno. —En las grandes ciudades, está bien difundido.—Obras de aritmética de las que se sirve en el Magreb.—Los teoremas del cálculo pueden designarse mediante los signos.—La álgebra.—Las ecuaciones de primero y segundo grados.—Al Juarezme fue el primero que escribió sobre esta rama de la ciencia.—(El autor dice que recientemente había sabido que uno de los principales matemáticos de Oriente acababa de dar una gran extensión a la solución de las ecuaciones).—Las transacciones (comerciales y de otra índole).—Autores españoles (musulmanes) que han escrito sobre el particular.

La partición de las sucesiones (fraid).—Autores que han escrito sobre esta rama de la ciencia.—Las ciencias geométricas. —Objeto de la geometría.—Los *Elementos* de Euclides.—De qué se compone esta obra.—El estudio de la geometría produce el hábito de pensar con exactitud.—La geometría especial de las figuras esféricas y de las figuras cónicas.—Los tratados de Teodosio y de Menelaus.—La teoría de las secciones cónicas.—La obra de Ibn Musa.—La geometría práctica (masaha).—La óptica.— La astronomía.—La finalidad de esta ciencia.—Esfera armilar.—El *Almagesto*.—Las tablas astronómicas.—La lógica— Cómo se ha llegado a conocer el universo.—Los conocimientos consisten en conceptos y en afirmaciones.

Aristóteles fue quien regularizó los procedimientos de la lógica, formándole un cuerpo de doctrina.—Por qué se llama Ja ciencia primera.—Kitab Alfas.—El tratado de Aristóteles comprende ocho libros.—Títulos de estos libros.—Los cinco universos y el tratado de Porfirio.—El tratado sobre las definiciones y las descripciones.—Modificaciones que los sabios de una época moderna experimentan al *Órganon*.—Más tarde, los doctores trataban a la lógica como una ciencia *sui generis*.—El estudio de la lógica, condenado por los antiguos musulmanes.—Al Gazali y Ar-Razi fueron los primeros que se desligaron de

aquel rigor.—Sistema de raciocinio empleado en un principio por los teólogos muslimes con objeto de defender los dogmas de la religión.—Principios que ellos adoptaron.—Lo que los Ashaaritas entendían por estados.—Tales doctrinas derribaban todas las columnas de la lógica.—Al Gazali desiste de todo aquello, encauzándose por una nueva doctrina, que persiste hasta el presente.

La Física.—La finalidad de esta ciencia.—Obras que se han escrito sobre la materia.—La medicina.—Objeto y finalidad de la medicina.—Tratado sobre la ciencia.— La medicina entre los pueblos nómadas.—Las prescripciones médicas atribuidas al Profeta no integran, de modo alguno, parte de la revelación divina.—La agricultura.—La agricultura entre los antiguos.—Su práctica entre los nabateos.—Muchos libros se han escrito sobre el tema.

La metafísica (Ilm-el-Ilahiya):—Las personas que cultivan esta ciencia dicen que ella proporciona el conocimiento del ser tal cual es, y que en ello consiste la felicidad suprema.—Derivación del término metafísica.—Los teólogos de los últimos siglos han cometido el error de mezclar juntamente la escolástica y la metafísica.—No debe intentarse mostrar mediante el raciocinio los dogmas de la ley revelada.—No hay que confundir en una misma ciencia la teología y la metafísica.

La magia y la ciencia de los talismanes.—Los asirios, caldeos y coptos poseían sobre el particular bastantes conocimientos.—Las obras de Tomtom. Djaber y Maslama.—La verdadera naturaleza de la magia.—Cómo las almas pueden desembarazarse de la influencia sensitiva a fin de adquirir las nociones del mundo espiritual.—Hay tres especies de magia, de las cuales dos existen realmente.—Practicar la magia es un acto de infidelidad.—La realidad de la magia, es probada por mandato de Dios, según el Corán.—Los sortilegios.—Singulares efectos de la magia.—El arte de los talismanes ha hecho conocer virtudes

maravillosas de ciertos números.—El sello del león.—El amuleto séxtuplo.—La obra de Maslama sobre la magia.—Las gentes que hacen reventar las bestias.—Cómo los filósofos (librepensadores) distinguen entre la magia y el arte de los talismanes.—Cómo puede distinguirse un mago de un profeta.—Prodigios operados por los sufis.—El amuleto céntuplo, formado de números.—La ley condena la magia y el arte de los talismanes.—Según los teólogos escolásticos es por el tahaddi como puede distinguirse el acto de un profeta del de un mago.—Los efectos del mal de ojo.

Las propiedades ocultas de las letras del alfabeto.—Obras sobre el tema.—Según ciertos sufis hay cuatro elementos.—Según otros, es a su valor numérico que las letras deben su influjo.—Influencia de las letras y de los vocablos.—En qué la virtud secreta de los talismanes difiere de la de los vocablos.—A la influencia de los hombres se mezcla a veces la de los astros.—Las invocaciones.—Es realmente una rama de la magia.—Milagros operados en favor de Abu Yazid Al Bastamí.—Manera de obtener, mediante la combinación de las letras, la respuesta a una pregunta.

La alquimia.—Teoría de este arte.—El elixir.—La ciencia de Djaber.—Retbat-el-Hakim, tratado de alquimia escrito por Maslama.—Tratado de alquimia atribuido a Jalid Ibn Yazid.—Texto de una epístola escrita sobre la alquimia por Ibn Bashrún.— Teoría de la obra o piedra filosofal—Conversación de Ibn Bashrún con Maslama acerca del huevo.—Pretendiendo la demostración de esta cuestión mediante la geometría.—Explicación de algunos términos.—La alquimia debe ser vista como una especie de magia.

La filosofía es una ciencia vana en sí misma y nociva en su aplicación.—La doctrina de los filósofos.—Éstos pretenden demostrar los dogmas de la fe por medio de la razón.—Los primeros conocimientos inteligibles.—Los segundos conocimien-

tos.— Según los filósofos, la percepción del ser constituye la dicha suprema.—Aristóteles, el Primer preceptor, reduce a sistemas las reglas de la lógica.—Toda la doctrina de los filósofos es falsa.—Demostración de esta aseveración.—Advertencia a las personas que estudian filosofía.

La vanidad de la astrología es demostrada.—Este arte está fundado en principios cuya inconsistencia es evidente.—Las consecuencias de ello son peligrosas.—Demostración detallada de estas verdades.—Pieza de versos dirigida contra los astrólogos.

La mutación de los metales es imposible.—La piedra filosofal no podría existir.— El estudio de la alquimia es pernicioso.—Motivos que impulsan a algunos hombres a estudiar la alquimia. Sus opiniones respecto a la piedra filosofal.—Sus operaciones.—Algunos de ellos se ocupan únicamente en defraudar al público.—Teoría de Avicena y de Tograí sobre la alquimia.—Refutación a dichas teorías.—Indicación de los temas que conviene tratar en esas obras señaladas y de los que deben pasarse por alto.—Explicación de los términos y exposición del primer grado; exposición del segundo grado.—Las diferentes clases de escritura.—Los temas que pueden tratarse en una obra, no pasan de ocho.

El plagio.—Demasiadas obras sobre un mismo tema, son cosa nociva.—Para estudiar a fondo la doctrina de una sola escuela de jurisprudencia se precisa pasar en ello toda una vida.—Almodawana.—Alkitab, de Sibawaih.—Almogni, de Ibn Hisham.—El excesivo número de obras científicas perjudica el progreso de la instrucción.—La dirección que debe imprimirse a la enseñanza, a efecto de rendir el verdadero provecho.—Método de enseñanza recomendado por el autor.—Sistema defectuoso que los mentores de su tiempo seguían.—Consejo a los estudiantes.—Utilidad de la lógica.

En tratándose de las ciencias que sirven únicamente para la adquisición de otras ciencias, no es necesario llevar tan lejos sus especulaciones, ni seguir las cuestiones de aquellas ciencias auxiliares hasta sus últimas ramificaciones.

Sobre la instrucción primaria y las diferencias que existen entre los sistemas de enseñanza, adoptados en los diversos países islámicos.—La enseñanza en el Magreb, en España, Ifrikiya y el Oriente.—Plan de enseñanza propuesto por el cadí Abu Bakr Ibn-el-Arabí.—La demasiada severidad en la enseñanza, daña a los educandos.—Los escolares tratados con excesivo rigor pierden la elasticidad de su espíritu, se ven impulsados a mentir y son llevados a la disimulación.—Número de golpes que se puede infligir a un niño con el fin de corregirle.—Recomendación hecha por Harún Ar-Rashid al preceptor de su hijo Al Mamún.

Los viajes emprendidos a efecto de acrecentar los conocimientos o de mejorarlos, bajo la dirección de profesores de otros países, son muy útiles, y sirven para completar la educación de un estudiante.

Entre todas las clases de los hombres, los sabios son los que menos entienden de la administración política y de sus procedimientos.—La mayoría de los sabios, entre los musulmanes, han sido de origen extranjero.—Exposición de este hecho e indicación de las causas que lo han producido.

Si un individuo ha contraído el hábito del habla de una lengua no arábiga, la adquisición de las ciencias de ésta le sería más difícil que la de su lengua nativa.—La ventaja de la enseñanza que se imparte en voz alta.—La enseñanza era gratuita entre los primeros muslimes.—Las ciencias trasladadas a la leirgua árabe.—La gramática (nahu).—Signos particulares de la lengua árabe.—Origen y desarrollo de la ciencia gramatical.—

Su decadencia parecía inevitable cuando Ibn Hisham vino a detenerla, con la publicación de su Mogni-el-Labib.—Lexicología.

Kitab-el-Ain, de Al Jalil Ibn Almad.—Los abreviados de esta obra.—El Sihali, de Al Djauharí.—El Mohkam, de Ibn Sida.—El Djamhara, de Ibn diraid.—Asas-el-Balaga, de Az-Zamajsharí.—El Mohkam, de Ibn Sida.—El Djamhara, de Ibn Diraid.— Asas-el-Balaga, de Az-Zamajsharí.—El Alfadh, de Ibn As-Sikki.

¿El empleo de la inducción en las cuestiones filosóficas, es permitido?—La ciencia de la exposición o retórica.—Indicaciones de ciertas agudezas de la lengua árabe.— Utilidad de la ciencia de exposición.—La ciencia de la realización (arte del bien hablar).—La ciencia de los ornamentos.—Autores que han tratado estos temas.—Los orientales son más competentes que los de Occidente.—La causa de este hecho.—Estas ciencias son muy útiles, porque nos capacitan para apreciar la elegancia inimitable del estilo coránico.—El comentario de Az-Zamajshari, en su citada obra, es muy bello, pero el estudiante debe desconfiar de él, a causa de las doctrinas poco ortodoxas que la obra encierra.

Literatura (adab).—Cómo se forma el estilo.—Las cuatro compilaciones que sirven de base a la literatura.—El canto fue cultivado en los albores del Islam.—Elogio de Kitab-el-Agani.—El lenguaje es una facultad que se adquiere como todas las artes.—Cómo la lengua árabe se ha alterado.—La lengua actual de los árabes (beduinos) es un idioma especial, diferente del de los descendientes de Módar y de Himyar.—Indicación de ciertas delicadezas de la lengua árabe.—La supresión de las desinencias gramaticales no perjudica en modo alguno la claridad de esta lengua.— El idioma de Módar.—El árabe actual se presta a la expresión de las ideas tan bien como el árabe antiguo.—Seña particular con que se distingue el árabe moderno.— La pronunciación del qaf.

La lengua de los árabes domiciliados y de los habitantes de las ciudades es peculiar y *sui generis,* diferente de la lengua de Módar.—En Mauritania, el árabe se ha berberizado; en España, está ya alterado por el contacto de los musulmanes con los autóctonos de Galicia y con los francos.—Cómo puede aprenderse la lengua de Módar.—La facultad de hablar la lengua de Módar no debe confundirse con (el conocimiento) de la gramática. —Puede adquirirse sin el auxilio de este arte.

Diferencia entre la teoría y la práctica.—La gran utilidad del Kitab de Sibawaih.—Los estudios gramaticales en España.—Sobre la significación que el vocablo gusto lleva en el lenguaje de los retóricos.—La facultad designada por este vocablo no se conoce casi jamás entre los arabizados.—Dicha facultad no existe hoy día entre los residentes de las ciudades.—Los citadinos, en general, no pueden adquirir sino defectuosamente esta facultad (del bien hablar), que reside en el órgano de la lengua, como cosa habitual y fruto del estudio.

Extraño ejemplo del árabe corrompido, empleado en Mauritania.—En España Ibn Hayan, el historiador, ocupa un alto rango como buen escritor.—Declinan los estudios en este último país.—En África, la lengua árabe está inmersa bajo las olas del idioma berberisco.—En Oriente, la facultad del bien hablar árabe se había conservado a través de las dos dinastías (la Omeya y la Abbasida); pero luego se alteró, corrompiéndose bajo la dinastía de los Dailam y la de los Selyúcida.

La expresión puede presentarse bajo dos formas: en prosa o en verso.—Observaciones acerca del estilo coránico.—El uso de la prosa rimada en los escritos procedentes del soberano es generalizado entre los orientales (mas el autor no lo aprueba).—La razón que presenta al particular.—Es raro dominar a la vez los dos géneros: la poética y la prosa.—Sobre el arte de la poesía y la manera de poseerlo.—Modo de componer un poema.—Los giros o ideas apropiados a la poesía.— Ejemplos.—Descripción

y definición de la poesía.—Por qué algunos críticos han excluido al Motanabbi y a Abul Alá-el-Maarri del número de los poetas.—Indicación de los poetas cuyas producciones deben estudiarse, si se quiere adquirir la facultad respectiva.—Por qpé los cánticos que contienen las alabanzas al Señor o al Profeta, son raramente bien logrados.—Texto de un poema didáctico sobre el arte poético.

En el arte de composición (con elegancia), tanto en verso como en prosa, más se ocupa de la forma que del fondo.—La aptitud poética se adquiere a fuerza de memorizar numerosos versos, cuya bondad depende de la selección de las fuentes, cuyos trozos ornamentan la memoria.—Medios de formar un buen estilo poético.— Modelos a seguir.—Por qué los teólogos, los gramáticos, los legistas y los filósofos raramente son buenos poetas.—Una conversación sobre el particular entre el autor y el visir Ibn Al Jatib.—Los poetas muslimes sobrepasan, en estilo y exposición, a los poetas del preislamismo.—En el Corán y la Sunna se funda esta superioridad.

Sobre la expresión (o estilo) natural (sencilla) y la artificial (ornada).—Indicación de lo que confiere mérito a la expresión artificial, así como de los casos en que resulta inadecuada.—Teoría de la retórica.—Manera de exornar los discursos.— El estilo ornamentado empezó a prevalecer entre los poetas subsiguientes al Islam.— Ejemplo de la poesía sencilla, o natural.—Ataque de un sabio doctor contra los autores que presumen escribir en estilo exornado.—Debe hacerse escaso uso del ornamento.—La poesía de antes y después del Islam.

Acerca del desdén que los personajes de alta posición muestran por el cultivo de la poesía.—De la poesía contemporánea entre los árabes (nómadas) y los sedentarios.—Los persas y los griegos tuvieron también sus poetas.—Aristóteles ha elogiado al poeta Omiros (Homero).—Los Himyaritas tuvieron asimismo grandes poetas.—El dialecto árabe de Oriente difiere del de

Occidente y, sobre todo, del hablado en España.—La poesía existe en todos los pueblos.—Caracteres de la poesía entre los árabes modernos.—Los sabios desdeñan marcadamente los poemas en árabe vulgar.—Numerosos modelos de poesía popular, especialmente de la del Magreb.—De las odas (muash-shahat), y las coplas (baladas, zadjal), propias de España (musulmana).—Origen de las muash-shahat.—Poetas que se han distinguido en este género de composición.

Odas compuestas en lenguaje popular, por el visir Ibn Al Jatib.—Muash-shahat, compuestas por poetas orientales.—Origen e historia del género llamado zadjal.—Un largo poema de este género.—Lo que en el Magreb se denomina orud-el-bálad. —Pieza de versos cuyas ideas son evidentemente inspiradas en la poesía persa.—Serie de muash-shahat.—Los mawalías.—Los Kananwa kan.—Los haufi.—Los dzul-baitain.—Ejemplos de la mawalía.—Para bien apreciar estos poemas se hace necesario entender los dialectos en que están compuestos.—Observaciones del autor, y fin de la obra.

APÉNDICE III

BIBLIOGRAFÍA

’Abadi, ’Abdul-Hamid, «If Ibn Khaldun would live in this age», *Hilal,* Cairo, 1939.

’Abbas, Ahmad, «Vie et oeuvre d’Ibn Haldun», *Falasifat al-lslam fi l-garb al-’arabi,* Tetuán, 1961.

’Abbott, Nabia, *Studies in Arabic lilerary Papyri I. Historical Texts, Oriental Institute Publications,* Chicago, 1957.

’Abdal-Wahhab, H. H., *Khulasat Ta’rikh Tunis,* Túnez, 1953.

———, *Al-Muntahabat at-Tunusiya li’N-nasi’a al-madrisiya,* Cairo, 1944.

’Abd el-Jalil, J. M., *Breve histoire de la littérature arabe,* París, 1947.

Adams, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt,* Londres, 1933.

Adivar, Abdulhak Adnan, «Ibn Haldún», *Islam Ansiklopedisi,* Estambul, 1943.

Afshar, Iraj. *Index Iranicus (Fehrest Maqalat-e Farsi) Repertoire Méthodique des articles persans (1910-1958),* Teherán, 1961.

Ahmad Baba b. Ahmad At-Tinbukti, *Nayl al-ibtihaj bi tatriz achdibaj,* Fez, 1903.

Ahmad, Z. A., *Politik dan hukum negara,* en indonesio, Djakarta, 1951.

Alam, Manzoor, «Ibn Khaldun's Concept of the origin, growth and decay of cities», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1960.

Alatas, Husain, «Objectivity and the writing of history (the conceptions of history by Al-Ghazali, Ibn Khaldun…)», *The Islamic Review*, Woking, 1954.

Ali Pasha Mubarak, *Al-Khitat al-jadidah at-tawfikiyah*, Bulaq, 1887-1888.

Allahabad, Ahmad Jusain y Abdur Rahman, *Shams Al-Ulema*, trads. de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún, Lahore, 1924-1932.

Altamira y Crevea, Rafael, *Proceso Histórico de la Historiografía Humana*, El Colegio de México, México, 1948.

———, «Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldun», *Homenaje a Don Francisco Codera*, Zaragoza, 1904.

A'mal Mahrajan Ibn Khaldun (Proceedings of the Symposium on Ibn Kualdun), Cairo, 1962.

Amari, Michele, *Bibliotheca Arabo-Sicula*, Lipsia, 1857; Turín-Roma, 1880-1881.

———, «Altri Frammenti Arabi Relativi alia Storia D'Italia (Di Ibn Halcun)», *Atti Delta R. Accademia dei Lincei*, Roma, 1889.

Amin, A., «Timur-Lank wa'L'ulama'», *Revue ath-Thaqafa*, Cairo, 1939.

Ammar, Abbas, *Ibn Khaldun's Prolegomena to history*, presentado como tesis en la Universidad de Cambridge, 1941.

Anawati, Georges C., «Abd al-Rahman Ibn Kualdoun. Un Montesquieu Arabe», *La Revue du Caire*, Cairo, 1959.

———, «Ibn Haldun et sa philosophie de l'histoire», *Analecta de l'Institut d'Et. Or de la Bibl. Patr. d'Alexandrie*, XI, pp. 163-186.

Anesi, ’Ali Nureddin al., «Il pensiero económico di ibn Haldun», *Rivista della Colonie ilaliane*, Roma, 1932.

Arendonk, C. Van «Ibn Khaldun», *Encyclopedia of Islam*, Leiden-Londres, 1938.

Arnold, Thomas W., *The Caliphate*, Oxford, 1924.

Arnold, Thomas W. and A. Guillóme, Editors, *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931.

Arri, G. Di Asti. *Ibn Khaldoun da Tunisi: Storia Generale degli Arabi e di alcuni celebri popoli lora contemporanei. Delta loro origine fino al Kalifato di Moavia*, París, 1840.

’Ashur, Muhammad al-Fadil, «Ibn Khaldun», *Al-Fikr, Revue Culturelle Mensuelle*, Túnez, 1958.

Astre, G. A., «Un Précurseur de la sciologie au XIVe siécle: Ibn Khaldun l’slslam et l’Occident», en *Les Cahiers du Sud*, París, 1947.

Awa, Adel, *L’esprit critique des «fréres de la pureté»*, Beirut, 1947. Ayache, G., «Ibn Kualdoun et les arabes», Mahrajan, Rabat, 1962.

’Ayad, Kamil M., «Die Anfaenge der islamischen geschichtesforschung», *Geist und Gesellschaft, Kurt Breysig zu seinem 6.º Geburtstag. Vom Denken über Geschichte*, Breslau, 1928.

———, Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Halduns, Stuttgart-Berlin, 1930.

———, «Ibni Haldun’s kadar Islam da Tarili», en *Is Meemuasi*, Istambul, 1938.

Ayalon, David. «The Circassians in the Mamluk Kingdom», *Journal of the American Oriental Society*, Londres, 1949.

———, «The system of Payment in Mamluk Military Society», *Journal of the Economic and Sofial History of the*

Orient, Leiden, 1957.

———, «Studies on the Transfer of the ’Abbasid Caliphate from Baghdad to Cairo», *Arabica*, Leiden, 1960.

———, «Ibn Kualdus’s View of the Mamelukes» (en hebreo), *L. A. Alayer’s Memorial Volume*, Jerusalén, 1964.

Babinger, F., *Die Geschichtesschreiber Der Osmanen und Ihre Werke*, Leipzig, 197.

Bacher, W., «Bibel und Biblische Geschichte in der Muhammedanischen Literatur», *Jeschurun*, ed. Kobak, Bamberg, 1872.

Badawi, ’Abd ar-Rahman, *Mu’allafat Ibn Khaldun*, Cairo, 1962.

Bammate, Haidar, *Visages de l’Islam*, Lausana, 1946.

Bargés, J. J., «Lettre sur un ouvrage inédit attribué a Ibn Khaldoun», *Journal Asiatique*, París, 1841.

Barnes, H. E., «Sociology before Comte», *American Journal of Sociology*, Chicago, 1917-1918.

———, *A history of Historical Writing*, Norman, 1937.

Barnes, H. E. y H. Becker, *Social Thought from Lore to Science*, 2.ª ed., Washington, 1952.

Barthold, V. V., *Mussulman Culture*, Calcutta, 1934.

———, «Ulug Beg und seine zeit», *Abhandl für die Kunde des Morgenlandes*, Leipzig, 1935.

———, *Turkestan Down to the Mongol Invasión*, E. J. W. Gibb Memorial Series, 2.ª ed., Londres, 1958.

———, «II Vorlesungen über die Geschicht der Türken Mittelasiens», *Die Welt des Islams*, Berlín, 1935.

———, *La découverte de l’Asie*, París, 1947.

Batsieva, S. M., *Los fundamentos sociales de la doctrina histórico-filosófica de Ibn Jaldún* (en ruso), Pamiati Akade-

mika, Ignatiia Ilianovich Krachkovskogo 6.ª, Leningrado, 1958.

———, *La doctrina hislórico-filosófica de Ibn Jaldún* (en ruso con índice en inglés), Akademiia Nauk SSSR Sovetskoe Vostokovedenie, Moscú, 1958.

———, *Un tratado histórico-sociológico de Ibn Jaldún, «Muqaddima»* (en ruso), Moscú, 1965.

Baumstark, A., «Der Bibelkanon bei Ibn Chaldun», *Oriens Christianus*, Roma, 1904. Becker, C. H., «Aeltester Geschichtlicher Beleg für die Africanische Schlafkrankheit», *Der Islam*, Estrasburgo, 1910.

Bel, A., «Ibn Khaldun», *Encyclopedia of Islam*, Leiden-Londres, 1927.

———, *Catalogue de la Mosquée D'El Qarouiyine a Fez*, Fez, 1918.

Belyaev, V. I., «Istoriko-sociologicheskaia istorija Ibn Chalduna», *Istorik Marksist*, Moscú, 1940.

Ben Cheneb, Mohammed, «Etude sur les Personnages Mentionnés dans l'Idjaza du Cheikh Abd El Qadir El Fasy», *Actes du XIVe Congrés International Des Orientalistes*, Argel, París, 1908.

Bercher, L., *Initiation a la tunisie*, París, 1950.

Bergh, Simón, van Den, *Umriss Der Muhammedanischen Wissenschaften nach Ibn Haldun*, Leiden, 1912.

Bielawski, Józef, «Ibn Jaldún historiador árabe, filósofo y sociólogo del siglo XIV», 1959.

———, *Pryzglad Orientalistyczny*, Varsovia, 1958.

———, «Twórca socjologii w swiecie Islamu…», *Kultura i Spolecz'enstwo*, Varsovia, 1959.

Björkman, W., *Beitrlige zur Geschichte Des Staatskanlei im islamichen aegypten*, Hamburg, 1928.

Blachère, Régis, «Ibn Khadoun», *Les ecrivains célebres,* París-Ginebra, 1955.

Boer, T. J. De, *The History of Philosophy in Islam,* Londres, 1903 (traducción árabe, Cairo, 1938).

Bombaci, Alessio, «La dottrina storiográfica di Ibn Haldun», *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa,* 1946.

———, «Postille alia Traduzione de Slane Della "Muqaddimah" Di Ibn Haldun», en *Annali dell'Instituto Universitario Orientale di Napoli,* Roma, 1949.

Bosch, Kheirallah, G., «Ibn Khaldun on Evolution», *Islamic Review,* Woking, 1950.

Bousquet, Georges-Henri, *Le droit Musulmán par les textes,* Argel, 1947.

———, *L'Islam Maghrebin,* 4.ª ed., Algiers, 1954.

———, *Les textes économiques de la «Mouqaddima» (1375-1379),* París, 1961.

———, «La Caqaliba chez Ibn Khaldoun», en *Revista degli Studi Orientali,* Roma, 1965.

Bouthoul, Gastón, *Ibn Khaldoun: Sa philosophie sociale,* París, 1930.

———, «L'esprit de corps selon Ibn Khaldoun», *Revue Internationale de Sociologie,* París, 1932.

———, «Prefacio a "Les Prelégomenes D'Ibn Khaldoun"», *Notices et extraits,* París, 1934-1938.

———, *Traite de sociologie: Les Guerres,* París, 1951.

Bouvat, L., *L'Empire Mongol,* París, 1927.

Brockelmann, Karl, *Geschichte der arabischen literatur,* Berlín, 1902, 2.ª ed., Leiden, 1949.

———, *History of the Islamic Peoples,* Nueva York, 1947.

Browne, Edward Granville, *A literary history of Persia,* Londres y Cambridge, 1902-1924.

Brunschvig, Robert, *La Berbérie oriéntale sous les Hafsides des origins a la fin du XVe siècle.* París, 1947.

Brunschvig, Robert, y G. E. Van Grunebaum, editores, *Simposio sobre «Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam»,* París, 1957.

Bukhsh, S. Khuda, «Ibn Khaldun and his history of Islamic Civilizaron», *Islamic Culture,* Hyderabad, 1927.

———, *Contributions to the history of Islamic Civilization,* Calcuta, 1929-1930.

Buret, L., «Notes marginales sur les "Prolégoménes": Un Pédagogue arabe du XIVe siècle: Ibn Khaldoun», *Revue Tunisienne,* Tunes, 1934.

Bustani, Butrus Al, *Da'irat Al-Ma 'Arif,* Beirut, 1876.

Bustani, Fu'ad Ifram Al, «Ibn Khaldun: Extracts from the Prolegomena», *Ar-Rawa'i,* Beirut, 1927.

Cahen, Claude, *La Syrie du mord a l'époque des croisades,* París, 1940.

Cahun, León, *L'introduction à l'histoire de l'Asie: Turcs et Mongols,* París, 1896.

Cairns, Grace E., *Philosophies of History. Meeting of East and West in Cycle-Pattern. Theories of history,* Nueva York, 1962.

Canard, M., «Les relations entre les Merinides et les mamelouks au XVIe siècle», en *Annales de l'Institut D'Etudes Orientales,* Argel, 1939-1941.

Caro Baroja, Julio, «El Poder Real, según Abén Jaldún», en *África,* Madrid, 1955.

———, «Abén Jaldún y la ciudad Musulmana», en *África,* XII.

———, «Abén Jaldún: Antropólogo social», en *Estudios Mogrebies,* Madrid, 1957.

Carra de Vaux. B. Barón, *Les penseurs de L'Islam*, París, 1921.

Casanova, P., «La Malhamat dans l'Islam primitif», en *Revue de l'histoire des religions*, París, 1910.

———, *Mohammed et la fin du monde*, París, 1911.

Chaix-Ruy, J., «Sociología y psicología de la vida social en la obra de Ibn Jaldún», en *Revista Mexicana de Sociología*, México, 1954.

Chambliss, Rolin, *Social Thought from Hammurabi to Comte*, Nueva York, 1954.

Chwolson, David, *Die Ssabier und der Ssabismus*, St. Petersburg-Leipzig, 1856.

Cohen, Gerson D., «Ibn Khaldun. Rediscovered arab philosopher», en *Midstream*. Nueva York, 1959.

Colosia, Stefano, «Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoun», en *Revue du Monde Musulmán*, París, 1914.

The Columbia Encyclopedia, S. V. Ibn Khaldun, 3.ª Ed. Nueva York, 1963.

Cook, St. A. «The semites: The writing of history», en *The Cambridge Ancient History*. Nueva York, 1923.

Coquebert De Montbret Fils, E., «Extraits des "Prolégoménes historiques d'Ibn Khaldoun"», en *Journal Asiatique*, París, 1824, 1825, 1827.

Coreos, David. «The Jews of Morocco under the Marinides», en *Jewish Quarterly Review*, Filadelfia, 1964.

Crozat Charles, Editor, *Amme Hukuku Dersleuri*, Estambul, 1944-1946.

Cruz Hernández, Miguel, *La Filosofía Árabe*, Madrid, Revista de Occidente, 1963.

Da'irat al ma'arif al-Islamiyah (traducción árabe de la *Encyclopedia of Islam*), Cairo, 1934.

Daghir, Yusuf A., *Masadir ad-dirasah al-adabiyah,* Saida, 1950-1956.

Darbishire, Robert S., «The philosophical Rapprochement of Christendom and Islam in accordance with Ibn Khadun's scientific criticism», en *Muslim World,* Hartford, 1940.

Demerseeman, A., «Ce qu' Ibn Khaldoun pense d'al-Ghazzali», en *Institut des belles lettres arabes,* Túnez, 1958.

Delvaille, Jules, *Essai sur l'histoire de l'Idée de progrés,* París, 1910.

Dermenghem, E., *Les plus Beaux textes arabes,* París, 1951.

Dodge, B., *Muslim education in Medieval Times,* Washington, 1962.

Donaldson, Dwight, «The Shia Doctrine of the Imamate», en *Muslim World,* Hartford, 1931.

Doutté, Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du nord,* Argel, 1909.

Dover, Cedric, «The racial philosophy of Ibn Khaldun», en *Phylon,* The Atlanta University, Atlanta, 1952.

Dozy, R., *Scriptorum arabum loci de Abbadidis,* Leiden, 1846-1863.

———, «Compte-Rendue critique des "prolégoménes D'Ibn khaldoun", texte arabe par E. Quatremére, traduit par de Slane», en *Journal Asiatique,* París, 1869.

———, *Recherches sur l'historie et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen age,* 3.ª Ed. Leiden, 1881.

Dubler. C. E., «Fuentes árabes y Bizantinas en la "*Primera crónica general*", Intercambios cristiano-islámicos», en *Vox Romanica,* Berna, 1951.

Dyck, Edward A., van., *Iktifa' Al-qanu' bima Huma matbu',* Cairo, 1896-1897.

'Enan, Muhammad, 'Abudullah, *Falsafat Ibn Khaldun Al-ijtima 'iya,* Trad. Árabe por Taha Husain. Cairo, 1925.

———, *Ibn Khaldun: Hayatuhu wa-turathuhu al-fikri,* Cairo, 1933.

———, *Ibn Khaldun,* Cairo, 1939.

———, *Ibn Khaldun*; His life and work, 2.ª ed., Lahore, 1946.

Encyclopaedia of Islam. (Ver arendonk, Bel and MacDonald).

Encyclopaedia Americana, S. V., «Ibn Khaldun», Nueva York-Chicago, 1950.

———, *Encyclopaedia Britannica,* S. V., «Ibn Khaldun», Chicago, 1950.

Enciclopedia Italiana, S. V., «Ibn Khaldun», Milán, 1933.

Entsiklopediia Bolshaia Sovetskaia, S. V., «Ibn Khaldun», Moscú, 1950.

'Ezzat, Abdu'l 'Aztz., *Ibn Khadoun et sa science sociale,* Cairo, 1947.

———, *The Philosophie of history and sociology,* Cairo, 1960.

Fahmi, Mustafa, *Kitab 'llm al-ijtima',* Cairo, 1938.

Farrukh, 'Umar, *Ibn Khaldun wa-muqaddimatihi,* Beirut, 1943, 2.ª ed., 1951.

———, «Dirasat 'an Muqaddimat Ibn Khaldun», en *Revue de l'Académie arabe,* Damasco, 1954.

———, *The Arab genius in Science and philosophy,* The American Council of learned Societies, Washington, 1954.

———, *Falsafat Ibn Khaldun,* Beirut, 1942.

Faruki, Kamal A., *Islamic Jurisprudence*, Karachi, 1962.

Fasi, Muhammad al., «Ibn Haldun et la politique», en *Falasifat al'Islam fi l-Garb Al-arabi*, Tetuán, 1961.

Faure, Adolphe, «Grandeur et solitude d'Ibn Khaldoun», en *Mahrajan*, Rabat, 1962.

Fehrest Maqalat — e *Farsi (Index Iranicus)* Répertoire méthodique des articles persans concernant les études ranologiques, publiés dans les périodiques et publicationes collectives, vol. I, 1910-1958, Ed. Iraj. Afschar, Teherán, 1961.

Ferrand, Gabriel, *Relations de voyages et textes géographiques relatifs a l'extreme orient*, París, 1914.

Ferrero, G., «Un sociologo arabo del secolo XIV; Ibn Kaldoun», en *La riforma sociale*, Turín, 1896.

Fikr, Al., *Revue culturelle mensuelle, Special Ibn Khaldun Issue*, Túnez, 1961.

Findikogvu, Ziyaeddin Fahri, «Ibní Haldun ve Felsefesi», en *Is Meçmuasi*, Estambul, 1934.

———, «Ibn Haldun un hayati ve fikirleri», en *Is Meçmuasi*, Estambul, 1938-1940.

———, «Les théories de la connaissance et de l'histoire chez Ibn Haldun», en *Proceedings of the 10th international congress of Philosophy*, Amsterdam, 1948.

———, «La conception de l'histoire et la théorie méthodologique chez Ibn Khaldoun» en *Uc Basimeve, Gençlik Kitabevi nesriyati. Içtimai eserler serisi, nrq*, Estambul, 1951.

———, «Türkiyede, Ibn haldunizm», en *Fuad Kórrüblü armagani*, Estambul, 1953.

———, «Istanbul kütüphanelerindeki yazma Ibn Haldun nushalarmdan biri Hakkinda», en *Zeki Velidi togan a Armagan*, 1950-1955.

———, «L'école Ibn-kuldunnienne en Turquie», *Proceedings of the 22nd International Congress of Orientalists in Istanbul*, Leiden, 1957.

Fischel Walter, J., «Ibn Khaldun and Timur», en *Actes du XXI*e *Congrès International des Orientalistes*. París, 1949, también en *Bulletin des études arabes*. Argel, 1950.

———, «Ibn Khaldun's activities in Mamluk Egypt (1382-1406)», *Semitic and oriental studies*, presented to William Popper, Berkeley-Los Ángeles, 1951.

———, *Ibn Khaldun and Tamerlane: Their historie meeting in Damascus, 1401. A. D. 803 A. H.: A study based on arabic Manuscripts of Ibn Khaldun's «Aulobiography» with Translation into english and a commentary*. Berkeley-Los Ángeles, 1952.

———, Traducción árabe de Muhammad Taufiq, ed. Mustafa Jawad, Beirut-Bagdad, 1963.

———, Traducción persa por Sa' Id Nafisi, Teherán, 1967.

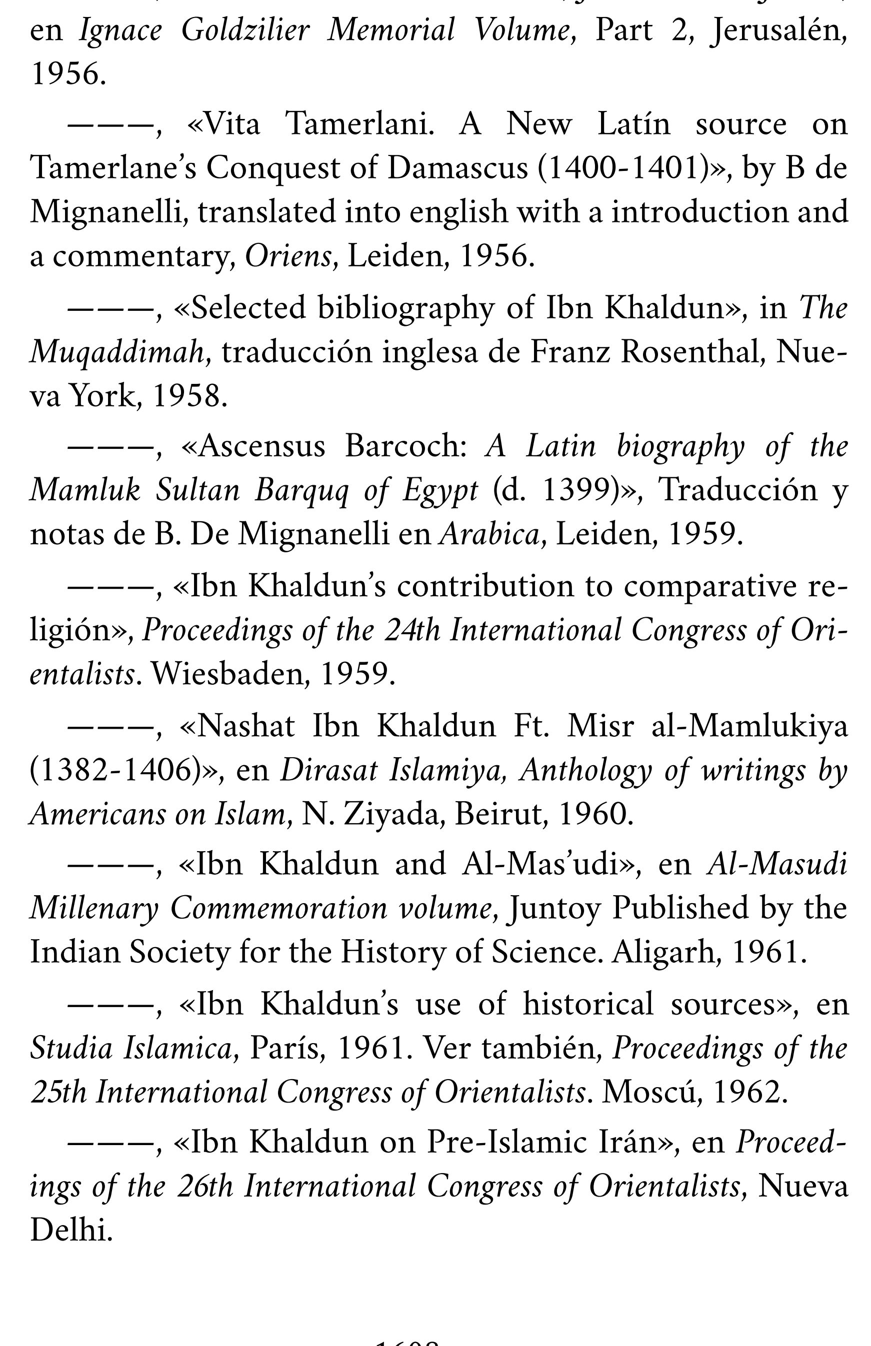
———, Traducción al urdú, Academy of Sind. Lahore, 1967.

———, «The biography of Ibn Khaldun», *Yearbook, The American Philosophical society*, Philadelpfhia, 1954.

———, «Ibn Khaldun's use of Jewish and christian sources», In *Proceeding of the 23ed. International Congress of Orientalists*, Cambridge, 1954.

———, «Ibn Khaldun and Josippon», en *Homenaje a Millás-Valticrosa*, Barcelona, 1954.

———, «Ibn Khaldun's "Autobiography" in the light of External Arabic Sources», en *Studi Orientalistici in onore di G. Levi Delta Vida*, Roma, 1956.


———, «Ibn Khaldun's Sources for the History of Jenghiz Khan and the Tartars», *Journal of the American Oriental Society*, 1956.

———, «Ibn Khaldun: On the Bible, Judaism and Jews», en *Ignace Goldzilier Memorial Volume*, Part 2, Jerusalén, 1956.

———, «Vita Tamerlani. A New Latín source on Tamerlane's Conquest of Damascus (1400-1401)», by B de Mignanelli, translated into english with a introduction and a commentary, *Oriens*, Leiden, 1956.

———, «Selected bibliography of Ibn Khaldun», in *The Muqaddimah*, traducción inglesa de Franz Rosenthal, Nueva York, 1958.

———, «Ascensus Barcoch: *A Latin biography of the Mamluk Sultan Barquq of Egypt* (d. 1399)», Traducción y notas de B. De Mignanelli en *Arabica*, Leiden, 1959.

———, «Ibn Khaldun's contribution to comparative religión», *Proceedings of the 24th International Congress of Orientalists*. Wiesbaden, 1959.

———, «Nashat Ibn Khaldun Ft. Misr al-Mamlukiya (1382-1406)», en *Dirasat Islamiya, Anthology of writings by Americans on Islam*, N. Ziyada, Beirut, 1960.

———, «Ibn Khaldun and Al-Mas'udi», en *Al-Masudi Millenary Commemoration volume*, Juntoy Published by the Indian Society for the History of Science. Aligarh, 1961.

———, «Ibn Khaldun's use of historical sources», en *Studia Islamica*, París, 1961. Ver también, *Proceedings of the 25th International Congress of Orientalists*. Moscú, 1962.

———, «Ibn Khaldun on Pre-Islamic Irán», en *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists*, Nueva Delhi.

———, *Ibn Khaldun in Egypt, His Public functions and his historical research (1382-1406). A study in Islamic historiography*. Berkeley-Los Ángeles, 1967.

Flint, R., *History of the philosophy of history in France, Belgium, and Switzerland*, Edimburgo, 1893.

Fluegel, G., «Ibn Chaldun», en *Allegmaine Encyclopadie der Wissenschaften und Künste*, ed. Ersch und Gruber, Leipzig, 1838.

Frank, H., *Beitrag zur Erkenntiss des Sufismus nach Ibn Haldun*, Leipzig, 1884.

Freytag, G. IV. F., *Chrestomathia Arabica. Grammatica Historica*, Bonn, 1834.

Gabrieli, Francesco, «Il conceto della asabiyya nel pensiero», en *Atti Della Reale Accademia Delle Scienze di Torino*, Turín, 1930.

———, Storia della letteratura Araba, Milán, 1951.

Gabrielli, Giuseppe, «Saggio di bibliografia e concordanza della storia di Ibn Haldun», en *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, 1924.

Garcin De Tassy, J., «Supplément à la notice de M. de Hammer sur l'Introduction à la connaissance de l'histoire, célebre ouvrage d'Ibn Khaledoun», en *Journal asiatique*, París, 1824.

Gardet, L., *La cité Musulmane: Vie sociale et Politique*, París, 1954.

Gardet, L. et M. M. Anawati, «La place du Kalam d'après Ibn Khaldun», en *L'Introduction a la théologie Musulmane*, París, 1948.

Gaudefroy-Demombynes, M., «Ibn Khaldoun, histoire des Benoul-Ahmar, rois de Grenade», en *Journal Asiatique*, París, 1898.

———, «Notes sur l'histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam», en *Revue des études Islamiques,* París, 1939.

Gautier, E. F., «Un Passage d'Ibn Khaldoun et du Bayan», en *Hespéris,* París, 1924.

———, *L'Islamisation de l'afrique du. Nord. Les siècles obscurs du Maghreb,* París, 1927; 2.ª ed., 1937.

———, *Moeurs et coutumes des Musulmanes,* París, 1931.

Gautier, E. F., *Le Passé de l'Afrique du Nord. (Les siècles Obscurs du Magreb),* Payot, París, 1952.

Gautier-Dalché, J., «Ibn Khaldoun et son temps», en *Mahrajam,* Rabat, 1962.

Gibb, Hamilton, A. R., *Arabic literature,* Oxford, 1926.

———, *Modern trends in Islam,* Chicago, 1947.

———, «The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political theory», en *Bulletin of the School of Oriental and African. Studies,* Londres, 1933-1935. Republicado en *Studies in the civilization of Islam,* Ed. by Stanford J. Shaw and William R. Polk. Boston, 1962.

Giesecke, H. H., *Das Werk des 'Azizb 'Ardasir Astarabadi,* Leipzig, 1940.

Goitein, S. D., *Extracts from Ibn Khaldun's Muqaddimah: on the method of history* (en hebreo), Jerusalén, 1943.

———, «An Arab on Arabs: Ibn Khaldun's views on the Arab Nation» (en hebreo), en *The New East, Quarterly of the Israel Oriental Society*. Jerusalén, 1950.

Goldziher, I., «Linguistisches aus der literatur der Muhammedanischen Mystik», en *Zeitschrift der deutschen Moregenlandischen Gesellschaft,* Leipzig, 1872.

———, «Ueber Muhammedanische polemik gegen Ahí al-Kitab», en *Zeitzchrift der deutschen Morgenländischen Ge-*

sellschaft, Leipzig, 1878.

———, «Materialen zur kenntnis der Almoandenbewegung in Nord-Afrika», en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, 1887.

———, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-1890.

———, *A short history of arabic literature*, traducido del croata al hebreo por P. Shinar, Jerusalén, 1952.

———, «Ueber Bibelzitate im muhammedanischen Schriftum», en *Zeitschrift für die Alttestamentl Wissenschaft*, Giesen, 1893.

González Palencia, A., *Historia de la literatura arábigo-española*, 2.ª ed., Barcelona, 1945.

Gottheil, Richard, «References to Zoroaster in Siriac and Arabic literatura», en *Classical studies in honor of Henry Drisler*, Nueva York, 1894.

Gräberg, af Hemsö, J., *Notizia intorno alia famosa opera istorica di Ibnu Khaldoun, Filosofo affricano del secolo* XIV, Florencia, 1834.

———, «An account of the great historical work of the african philosopher Ibn Khaldoun», en *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Londres, 1835.

Grande encyclopedia portuguesa e Brasileira, S. V. Caldune. Lisboa-Rio de Janeiro, V. 488.

Grande Encyclopédie, S. V. Ibn Khaldoun. París, XX. 515-516.

Greef, Guillaume de, *Le transformisme sociale; essai sur le progrés et le regres des sociétés*, París, 1901.

Grunebaum, G. E. von, «As-sakkaki: on Milieu and trought», en *Journal of the american oriental society*, Baltimore, 1945.

———, «Islam: essays in the natura and growth of a cultural tradition», en *American Antropologist,* Chicago, 1955.

———, Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago, 1955.

———, *Medieval Islam, a study in cultural Orientation,* 3.ª Ed. Chicago, 1956.

———, *Modern Islam; Search for cultural Identity,* Berkeley-Los Ángeles, 1962.

Guernier, E., *La Berbérie, l'Islam et la France; le destín de l'Afrique du Nord,* París, 1950.

Guidi, Michelangelo, «Ibn Khaldun», en *Enciclopedia Italiana,* Roma y Milán, 1930-1950.

Guillaume, A., *The traditions of Islam,* Oxford, 1924.

———, «Arabian Views on Prophecy (Ibn Khaldun), prophecy and divination among the hebrews and other semites», en *The Bampton Lectures,* Nueva York, 1938.

Gumplowicz, Ludwig, «Ibn Chaldun, ein arabicher sociologe des 14 Jahrhunderts», en *Sociologische essays,* Innsbruck, 1899.

———, «Un sociologue arabe du XIVe siècle», en *Apercus sociologiques,* Lyon-París, 1900.

Hadith, Majallat al-, *Special Issue on the occasion of Ibn Khaldun's six hundredth anniversary* (1332-1932), Aleppo, septiembre, 1932.

Hajji Khalifah, Mustafa B., 'Abdallah. *Kashf az-zunun: lexicon bibliographicum et encyclopaedicum,* edited by G. Flügel, Leipzig-Londres, 1835-1858.

Hammer-Purgstall, J. von, *Ueber den Verfall des Islam nach den ersten drei Jahrhunderten der Hidschra,* Viena, 1812.

———, «Extraits D'Ibn Khaledoun», en *Fundgruben des orients,* Wien, 1816.

———, «Notice sur l'introduction à la connaissance de l'histoire, célebre ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun», en *Journal Asiatique,* París, 1822.

———, *Geschichte des Osmanischen Reiches,* Prest, 1825.

———, *Ueber die laenderverwaltung under dem chalifate,* Berlín, 1835.

Harakat, Ibrahim, «Ibn Khaldun's 'Kitab al-'Ibar' as a historical source», en *Afaq, Revue des écrivains du Maghreb Arab,* Rabat, 1963.

Hartmann, R., «Zur Vorgeschichte des Abbasidischen, Scheinchalifates von Cairo», en *Abhandlugen der Deutschen Akademie d. Wissenschaften zu Berlín,* Berlín, 1950.

Hawfi, A. M. al-, *Ma' Ibn Khaldun,* Cairo, 1952.

Herbelot, Barthélemy D., *Bibliothéque Orientale,* S. V. «Khaldoun», París, 1967.

Heyworth-Dunne, Gamal-Eddine, *A basic bibliography on Islam,* The Muslim World series, Cairo, 1955.

Himsi, Ma'im al-, «Al-Balagha bayn al-lafz wa-l-ma'na», en *Revue de l'Académie Arabe,* Damasco, 1950.

Hirschberg, H. Z. «The Berber Heroine known as the "Kahena"» (en hebreo), en *Tarbitz,* Jerusalén, 1957.

———, «History of the Jews in North Africa from Antiquity to our Times» (en hebreo), en *Masad Bialik*. Jerusalén, 1965.

Hitti, Ph. H., *History of the Arabs,* Londres-Nueva York, 1951.

Hoogvliet, Marinus, *Specimen e litteris orientalibus exhibens diversorum scriptorum locos de regia Aphtasidarum Familia,* Leiden, 1839.

Hookham, Hilda, *Tamburlaine the Conqueror,* Londres, 1962.

Horten, Max, *Die Philosophie des Islam*, München, 1924.

Hostelet, G. «Ibn Khaldoun, un précurseur arabe de la sociologie au XIVe siècle», en *Revue de l'Institut de sociologie*, Bruselas, 1926.

Hourani, Albert H., *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*, Londres-Nueva York, 1962.

Huart, Cl., *Littérature Arabe*, París, 1923.

Husain, Taha, *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, París, 1917.

———, Trad. Árabe por M. 'Enan, Cairo, 1925.

Husari, Sati 'Al., *Dirasat 'an Muqaddimat Ibn Khaldun*, Beirut, 1943-1944; Cairo-Bagdad, 1961.

———, «Al-'Arab fi Muqaddimmat Ibn Khaldun», en *Al-Amali*, Beirut, 1939.

———, «La sociologie D'Ibn Khaldoun», en *Actes du XVe Congrès International de sociologie*, Istanbul, 1952.

Husry, Sati'al, *Dirasat'an Muqaddimat Ibn Khaldun*, Cairo, 1953.

Hussein, Taha, *La philosophie sociale d'Ibn Khaldun*, París, 1918.

Ibn Al-Furat, Nasir Ad-Din Muhammad, *At-Tariich*, Beirut, 1936-1938.

Ibn Al-'Imad, *Shadharat Adh-Dha Hab fi Akhabar Nan Dhahab*, Cairo, 1931-1932.

———, *Al-Ihatah fi Akhbar Gharnatah*, Cairo, 1901.

Ibn 'Arabshah, Ahmad B. Muhammad, *The Life of Timur*.

———, Traducción latina por Jacob Golius, Lugduni (Batavorum), 1638; Oxford, 1703-1704.

———, Traducción al francés por Pierre Vattier. París, 1658.

———, Traducción al latín por S. H. Manger. Leeuwarden, 1767-1772.

———, Traducción al inglés por J. H. Sanders, Londres, 1936.

Ibn As-Siddiq, A., *Ibraz al-wahm al-maknun min kalarn Ibn Khaldun*, Damasco, 1929.

Ibn Iyas, Muhammad B. Ahmad, *Bada'i' Az-zuhur fi waqa'i' and-duhur*, Bulaq, 1893-1895.

Ibn Juljul, Al-Andalusi, Abu Dawud Sulayman B. Hassan, *Les generations des medicins et des sages*, Ed. Fu'ad Sayyid, Cairo, 1955.

Ibn as-Siddiq, A., *Ibraz Al-wahm al-Maknun Min kalam Ibn Khaldun*, Damasco, 1929.

Ibn Khaldun. Colloque organisé par la faculté des lettres et des sciences humaines, Universite du Mahgreb en Mai, 1962, ed. Dar El Kitab, Casablanca.

Ibn Taghri Birdi, Abu l-Mahasin Yusuf, *An-Nujum azzahiraffi muluk misra wa-l Qahirah*, ed. W. Popper, University of California Publications in Semitic Philology. Berkeley, 1913-1918.

Ibrahim-Hilmy, *The literature of Egypt and the Soudan, from the earliest times to 1885, a bibliography*, Londres, 1886.

Ibrashi, Muhammad 'Atiya al-, y Abu' i-Futuh at-tawanisi, *Silsilat Tarajim*, Cairo, 1957.

Inan, Mohammad Abd Allah, *Ibn Khaldun, his life and work*, Lahore, 1941.

Index Islamicus, 1906-1955. A Catalogue of articles on Islamic subjects in Periodical and other collective publications, ed. J. D. Pearson, with assistance of Julia F. Ashton, Cambridge, 1958.

———, *Supplement, 1956-1960,* ed. J. D. Pearson, Cambridge, 1962.

Iorga, N., Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha, 1908.

Iqbal, Sir Mohammad, *The Reconstructiva of Religious thought in Islam*, Oxford, 1934.

Irving, T. B. «The World of Ibn Khaldun», en *Islamic Literature*. Lahore, 1957.

———, «Peter The Cruel and Ibn Khaldun», en *Islamic Literature*, Lahore, 1959.

———, «A fourteenth century view of language (Ibn Khaldun)», en *The World of Islam, Studies in Honour of Philip K. Hitti*, edited by J. Krtzeck and R. B. Winder, Londres, 1959.

Iskandari, Ahmad, Al-, «Ibn Khaldun», en *Revue de l'Academie arabe*, Damasco, 1929.

'Issa, 'Ali Ahmad, *The Arabic Society: Experimental sociological Studies*, Cairo, 1961.

Issawi, Charles, *An Arab Philosophy of history, Selections of the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1532-1406),* Wisdom of the East Series. Londres, 1950.

———, «Arab Geography and the Circumnavigation of Africa», en *Osiris*, Brujas, 1952.

Ivanov, N. A. «Ibn Khaldun's "Kitab al-'Ibar" as a source of the History of North African Lands in the 14th Century» (en ruso), en *Arabskii Sbornik*. Moscú, 1959.

Izzat, 'Abd al-'Aziz, *The Philosophy of History and sociology*, Cairo, 1960.

Tabri, Shafiq, «Mustalahat Ibn Khaldun», en *Revue de l'Académie Arabe*, Damasco, 1951.

Jaffar, S. M., *History of History*, Pesaawar, 1961.

Jomier, Jacques, *Le comentaire coranique du Manar*, París, 1954.

Juan-León, L'Africain, *Description de l'Afrique*, Publication de d'Institut des Hautes Etudes Marocaines, París, 1956.

Julien, Ch. André, *Histoire de l'Afrique Du Nord*, 2.ª ed. par le Tourneau, París, 1952.

Jum'A, Muhammad Lutfi, *Ta'rikh Falasifat Al-Islam fi'l Mashriq wa'l Alaghrib*, Cairo, 1927.

Karrou, 'Abdul-Qasim, *Al-Arab wa-lbn Khaldun*, Túnez, 1956.

Kay, Henry Cassels, *Yaman: Its early Medieval history by Najm Ad-Din 'Omarah Al-Hakami, also the abridged history of its dynasties by Ibn Khaldun*, Londres, 1892.

Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform. The political and legal theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley-Los Ángeles, 1966.

Khadduri, Majid, *War and Peace in the law of Islam*, Baltimore, 1955.

Khadduri Majid and Herbert J. Lievesny, Editors, *Law in the Middle East*, Washington, 1955.

Khalifé, Ignage-Abdo, S. J., «Un nouveau traité Mystique D'Ibn Haldun», en *Proceedings of the 24th International Congress of Orientalists*, München-Wiesbaden, 1959.

Khemiri, T., «Der 'Asabija-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun», en *Der Islam*, Berlín, 1936.

Khimsi, Na'Im, al-, «Al-Balagha Bayn al-lafz wa'l Ma'na», en *Revue de l'Académie Arabe*, Damasco, 1950.

Khoury, J. y A. Bierrenbach, *Os prolegómenos ou filosofía social*, introd. por Almansur Haddad, Sao Paulo,

1958-1960. (Trad. portuguesa de la Muqaddimah). Khudr at-Tunisi, Muhammad, Hayatu Ibn Khaldun, Cairo, 1925.

Khuri, Ra'If, «Ibn Khadun wa-Hegel», en *at-Tariq*, Beirut, 1944.

Köbert, R., «Gedanken zum Semitischen Wort und satzbau», «Ibar-I'tibar», *Orientalia*, Roma, 1946.

Kopilwitz, Immanuel, *Aqdamot la Historia*, trad. introd. y notas por… Biajik Institute, Jerusalem, 1967. (Trad. hebrea de la Muqaddimah).

Krachkovsky, Ignace Y., «La géographie au Maghreb», en *Oeuvres choisies*, Moscú-Leningrado, 1955-1957.

Kramers, J. H., «L'Islam et la démocratie», en *Orientalia Neerlandica*, Leiden, 1948.

Kremer, Alíred Von, «Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche», en *Sitzungsberichte der Kaiserlichen*, Akademie der Wissenschaften, Philhist. Klasse, Viena, 1879.

Kritzeck, James, Editor, *Anthology of Islamic Literature, from the Rise of Islam to Modern Times*, Nueva York, 1964; Mentor Books. Nueva York, 1966.

———, Ibn Khaldun wat Timurlank, en *Revue de l'Académie Arabe*. Damasco, 1948.

Kurdi 'Alt Muhammad. «Ibn Khaldun», en *Revue de l'Académie Arabe*, Damasco, 1946-1947.

———, «Ibn Khaldun wa-Timur-lank According to Ibn Az-zamiakani», en *Revue de l'Académie Arabe*, Damasco, 1948.

Kuroda, Toshiro. «Ibn-Harudon "Rekishi josetsu" no hoho (la méthode de l'introduction à l'Histoire D'Ibn Haldun)», en ísuramu *seikai*, Tokyo, 1963.

Labib, Sublii Y., *Handelsgechichte Aegyptens im Spatmittelalter (1171-1517),* Wiesbaden, 1965.

Labica, Georges, «Esquiase D'une sociologie de la Religión chez Ibn Khaldoun», en *La Pensée,* París, 1965.

Labica, Georges y Bencheikh Jamel-Eddine, *Le Rationalisme d'Ibn Khaldoun, Extraits de la Muqaddimah,* París, 1965.

Lacoste, Yves, «La grande oeuvre d'Ibn Khaldoun», en *La Pensée,* París, 1956.

———, Ibn Khaldoun, *Naissance de l'histoire Passé du tiers-monde,* París, 1966.

———, *El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún,* Ediciones Península, Madrid, 1971.

Lanci, M. A., *Dissertazione storico-critica. Eben Caliduno intorno all'arabesca Paleografía,* Roma, 1820.

Laoust, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-D-Din B. Taimiya,* Cairo, 1939.

Le Bon, Gustave. *La, civilization des arabes,* París, 1884.

Le Strange, G., *The lands of the Eastern Caliphate,* Cambridge, 1905.

Levi Della Vida, Giorgio, «The "Bronze Era" in Moslem Spain», en *Journal of the American Oriental Society,* Baltimore, 1943.

———, «La traduzione araba delle storie di Orosio», en *Miscellanea Giovanni, Galviati,* Fontes ambrosiani, Milano, 1951. Traducción Española, aumentada en *Al-Andalus*. Madrid-Granada, 1954.

«Ibn Khaldun», en *Collier's encyclopedia,* New York, 1952.

———, «Review of Franz Rosenthal's English translation of the Muqaddimah», en *Oriente Moderno,* Roma,

1958.

Lévi-Provençal, E., «Note sur l'exemplaire du kitab al-'Ibar offert par Ibn Haldun à la bibliothéque d'al-Karawiyin a Fez», en *Journal Asiatique,* París, 1923.

———, *Extraits des historiens Arabes du Moroc,* 3èm. ed., París, 1948.

———, *Histoire de l'Espagne Musulmane,* París-Leiden, 1950-1953.

Levin, I., «Ibn Jaldún, un sociólogo árabe del siglo XIV» (en ruso), en *Novyi vostok,* Moscú, 1926.

Levy, Reuben, *The Social Structure of Islam,* 2.ª ed., Cambridge, 1957.

Lewis, Bernard, *The Arabs in History,* Londres, 1960.

———, «The Muslim Discovery of Europe», en *Bulletin of the School of Oriental and A frican Studies,* Londres, 1957.

———, «The use of Muslim Historians of Non-Muslim Sources», en *Historians of the Middle East,* Historical Writing on the Peoples of Asia, Londres, 1962.

Lichtenstadter, Use, «Arabic and Islamic Historiography», en *Muslim World,* Hartford, 1945.

Liebling, A. J., «The Round of History», en *The New Yorker,* 1959.

Luciani, J. D., «La théorie du Droit Musulmán (Ougoul elfiqh) D'après Ibn Khaldoun», en *Revue Africaine,* Argel, 1928.

MacDonald, D. B., *Aspects of Islam,* Nueva York, 1911.

———, *The Religious Attitude and life in Islam,* 2.ª ed., Chicago, 1912.

———, «Al-Mahdi (according to Ibn Khaldun)», en *Encyclopedia of Islam,* Leiden, 1928.

———, *Ibn Khaldun: A Selection from the Prolegomena of Ibn Khaldun,* with notes and an english-German glossary, Semitic, Study Series, Leiden, 1948.

MacDonald, J., «An Arab's appreciation of Ibn Khaldun and Western Criticism of Islam», en *Islamic Literature,* Lahore, 1959.

Machado, Oswaldo A., «La historia de los godos según Ibn Jaldún», en *Cuadernos de Historia de España,* Buenos Aires, 1944.

———, «Historia de los árabes de España por Ibn Jaldún», en *Cuadernos de Historia de España,* Buenos Aires, 1946-1948.

Machado, Pedro José, «A lingua Arabica do Andaluz segundo os *Prolegómenos* de Iben Caldune», en *Boletim de Filologia,* Lisboa, 1944.

Machuel, L., *Les auteurs arabes (Pages choisies des Grands écrivains),* París, 1912.

Madelung, W. Von, «Fatimiden und Bahrain qarmaten», en *Der Islam,* Berlín, 1959.

Magali-Boisnard, Mme., «La vie singulière D'Ibn Khadoun, historien des arabes et des Berbéres», en *Bulletin de la Société de Géographie D'Alger et de l'Afrique du Nord,* Argel. 1929.

———, *Le Roman de Khaldoun,* 1930.

Maghribi. Abd al-Qadir, Al-, «Ibn Khaldun bi-l-madrasah al-'Adiliyah Bi-Dimashq», en *Michammad wa-l-Mar'ah,* Damasco, 1929.

Mahdi, Muhsin, «The foundation of Ibn Khaldun's "Ilm al-'umran' in classical and Islamic Political Philosophy", en *Proceedings of the 23rd. International Congress* or *Orientalists,* Cambridge, 1954.

———, *Ibn Khaldun's Philosophy of History, A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture,* Londres, 1957; Chicago, 1967.

———, «Die Kritic der Islamischen politischen Philosophie Bei Ibn Khaldun», en *Wissenschaftliche Politik: Eine Einführung, Grundfragen Ihrer tradition und theorie,* Freiburg (Breiscau), 1962.

———, «Ibn Khaldun», en *Approches to the Oriental classics,* Edited by W. Theodore de Bary. Nueva York. 1959.

———, «Ibn Khaldun», en *International encyclopaedia of the social Sciences*. Nueva York, 1967.

Mahmassani, Sobhi, *Les idées économiques D'Ibn Khaldoun. Essai, historique, analytique et critique,* Lyon, 1932.

Mahrajan. Ibn Khaldun Proceedings (A'mal) *of a symposium on Ibn Khaldun, Held in Cairo,* Cairo, 1962.

———, *Colloque organisé par la faculté des lettres à Rabat* (Université Mohammad), Casablanca, 1962.

Maitrot de la Motte-Capron, A., «Essai sur le Nomadisme», en *Revue Internationale de sociologie,* París, 1939.

Mallah, Mahmud al, *Daqa'iq wa-haqa'iq fi muqaddimat Ibn Khaldun,* Bagdad, 1955.

———, *Nazarat thaniyat fi muqaddimat Ibn Khaldun,* Bagdad, 1956.

Maqqari, Ahmad B. Muhammad Al-, *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes Espagne,* edited by R. Dozy and others, Leiden, 1855-1860.

———, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain,* traducción de P. De Gayangos, Londres, 1840; Londres, 1843.

Maqrizi Taqi Ad-Din Ahmad Al-, *Al-khitat: al-Mawa'iz wa-l-i ictibar bi-dhikr al-khitat wa-l-athar,* Bulaq, 1853.

Marçais, Georges, «La Guerre vue par Ibn Khaldoun», en *Bulletin D'Information Du Gouvernement Genérale de l'Algérie*, Algiers, 1939.

———, «Les idées D'Ibn Khaldoun sur l'évolution des sociétés», en *Bulletin D'Information Du Gouvernment Genérale De L'Algérie*, Argel, 1940.

———, «Les Idées D'Ibn Khaldoun sur l'histoire», en *Bulletin des Études Arabes*, Argel, 1941.

———, *«La Berbérie Musulmane et l'Orient au Aloyen âge*, París, 1946.

———, «Ibn Khaldoun et le livre des Prolégoménes», en *Revue de la Mediterranée*. París-Argel, 1950.

Marçais, W., «Les siècles obscurs Du Maghreb», en *Revue critique D'Histoire et de Littérature*, París, 1929.

Margoliouth, D. S., *Lectures on Arabic Historians*, Calcuta, 1930.

———, «Ibn Khaldun», en *Encyclopaedia of The Social Sciences*, Nueva York, 1942. Marías, Julián, *La Filosofía en sus textos*, Barcelona, 1950.

Massé, Henri, «Les études Arabes en Algérie de 1830 a 1930» en *Révue Africaine*, 1933.

Mas'Udi, al, *Millenary Commemoration volume*, edited by S. Maqbul Ahmad and A. Rahman, Aligarh, 1960.

Matteo, Ignazio Di, «Il tahrif od alterazione della Bibbia secondo i Musulmani», en Bessarione, Roma, 1922.

Maunier, René, «Les idées économiques d'un philosophe arabe au XIV^e siécle», en *Revue International de Sociologie*, París, 1912; ver también en *L'Egypte Contemporaine*, Cairo, 1917.

———, *Mélanges de Sociologie Nord-Africaine*, París, 1930.

———, «Les Idées Économiques d'un Philosophe Arabe au XIVe siécle», en *Revue International de Sociologie,* París, 1915. Ver también *L'Egypte Contemporaine*. Cairo, 1917.

Menasce, Jean de, «Arabische Philosophie», en *Bibliographische Einfilhrungen in das Studium der Philosophie,* Berna, 1948.

Merad, 'Ali, «L'Autobiographie d'Ibn Khaldun», en *Institut des belles lettres arabes,* Túnez, 1956.

Mercier, E., *Histoire de l'établissement des arabes dans l'afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'histoire des Berbéres d'Ibn Khaldoun,* Constantine, 1875.

———, *Histoire der l'Affrique septentrionale,* París, 1888-1891.

Meyer Eduard, *Geschichte des Altertums,* 3.ª ed., Berlín, 1902-1939.

Meyerlioh, Max, «An early mention of sleeping sickness in arabic Chronicles», en *Journal of the egyptian Medical Association,* Cairo, 1941.

Miège, J. L., «La modernité D'Ibn Khaldoun», en *Mahrajan,* Rabat, 1962.

Mignanelli, B. de, *Ascensus Barcoch,* véase Fischel.

———, *Vita Tamerlani,* véase Fischel.

Montagne, R., *La civilization du desert,* París, 1947.

Muhasib, Jamal Al, «La Théorie de l'éducation chez Ibn Khaldoun (at-Tarbiya 'lnd Ibn Khaldun», en *al-Mashriq,* Beirut, 1949.

Muhtadi, Shukri, «Abd-ar-Rahman Ibn Khaldun», en Al-Muqtataf, Cairo, 1927.

Muller, A., *Der Islam im Morgen-und Abendland,* Berlín, 1885-1887.

Muller, Herbert J., *The Loom of History*, Nueva York, 1958.

Muaqtataf, Majalla Al, *Ibn Khaldun Al-Maghribi wa-Herbert Spencer Al-Anglizi*, Cairo, 1886.

Musa, Munir M., *General Sociology*, Damasco, 1959.

Madvi, Muhammad, *Khanif Afkar-i Ibn Khaldun* (en urdú), Lahore, 1954.

Nafisi, Sa'Id, «Ibn Khaldun», en *Farhang Namah: Parsi (Enciclopedia Persa),* Teherán, 1940.

Nakosteen, Mahdi, *History of Islamic Origins of Western Education*; Boulder, Colorado, 1964.

Nasha, 'J'. Muhammed'Ali, *The economic Ideas in the Prolegomena of Ibn Khaldun*, Cairo, 1944.

———, «Ibn Khaldoun, Pioneer Economist», en *Egypte Contemporaine*, Cairo, 1945.

Nasiri, Ahmad B. Khalid An-, *Kitab al-Istiqea, li-Akhbar Douwal El-Maghrib el-Aqca*, Casablanca, 1954-1955.

Nassar, Nassif, «Le maitre D'Ibn Khaldoun; Al-Abili», en *Studia Islámica*, París, 1965.

———, *La pensée réaliste d'Ibn Kaldun*, París, 1967.

Nicholson, R. A., *Translations of Eastern Poetry and Prose*, Cambridge, 1922; Republicado en *Introduction to the Islamic civilization*, Chicago, 1958.

———, *A Literary History of the Arabs*, Londres, 1923.

Noel des Vergers, M. J., *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites et de la Sicile sous la domination Musulmane*, Texto árabe de Ibn Khaldoun, acompañado de la traducdón francesa y notas, París, 1841.

Nur, Muhammad 'Abd Al Mun'im, *An Analytical Study of the Sociological Thought of Ibn Khaldun*, Cairo, 1960.

Nyklt, Alois Richard, *Hispano-arabic poetry and its relations with the old provençal troubadours*, Baltimore, 1946.

Oppenheimer, Franz, *System der soziologie: der Staat*, Jena, 1926.

Ortega y Gasset, J., «Abenjaldun nos revela el secreto», en *El Espectador VIII*, Revista de Occidente, Madrid, 1934.

Parvin, E. Gonabad, Muhammad, *Moqaddane-ye Eben-E-Khaldun, Talife 'Abdoir-Rahma Eben-e-Khaldun*, Theran, 1957-1959. (Trad. persa de la *Muqaddimah*). Pearson, J. D., *Index Islamicus. Suplement*, 1956-1960, Cambridge, 1962.

Pearson, J. D. and J. F. Asalton. Editors, *Index Islamicus*, 1906-1955. A catalogue of articles on Islamic Subjects in Periodicals and other collective Publications, Cambridge, 1958.

Pellat, Charles, *Langue et littérature arabes*, París, 1952.

Pérès, Henri, *Ibn Khaldoun (1332-1406), Extraits choisis de la «Muqaddima» el du «Kitab al-'lbar»*, Argel, 1947.

———, «Ibn Khaldoun: sa vie et son oeuvre» (bibliographie), en *Bulletin des Études Arabes*, Argel, 1943.

———, «Essai de Bibliographie d'Ibn Haldun», en *Studi Orienlalistici in onore di G. Levi Della Vida*, Roma, 1956.

———, «Le siècle D'Ibn Khaldoun (VIII^{e}-XIV^{e})», en *Bibliothéque de l'Institut d'Etudes Supérieurs, Islamique D'Alger*, Argel, 1960.

Perlmann, Moshe, «Ibn Khaldun on Sufism», en *Bibliotheca Orientalis*, Leiden, 1960. Piquet, V., *Les civilizations de l'Afrique du Nord*, París 1909.

Piri Zade, Mehmed Sahib y Ahmed Jevdet, «*Unwan as-siyar: Tarjumen Muqaddamat. Ibn Khaldun*», Constantinopla, 1863.

Pizzi, J., *Letteratura Araba*, Milán, 1903.

Plessner, M., «Beitrage zur Islamischen literaturgecchichte», en *Islámica,* Leipzig, 1931. Ver también *Orientalistische Literaturzeitung,* 1933.

Poncet, J., «L'évolution des "genre de vie" en Tunisie: autour d'une phrase d'Ibn Khaldoun», en *Cahiers de Tunisie,* 1954.

Pons-Boigues, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles,* Madrid, 1898.

Popper, William, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans, 1382-1469 A. D.* Notas sistematizadas a las *Crónicas egipcias* de Ibn Taghri Birdi, University of California Publications in semitic Philology, ¡955-1957.

———, *Indexes to Ibn Taghri Birdi's history of Egypt 1382-1469 A. D.* University of California Publications in Semitic Philology, 1963.

Prakash, Buddha, «Ibn Khaldun's philosophy of history», en *Islamic Culture,* Hyderabad, 1954.

———, *The Modern Approach to history,* Nueva Delhi, 1963.

Qadir, 'Abd al-, «The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun», en *The Indian Journal of Political Science,* Allahabad, 1941.

———, «The economic ideas of Ibn Khaldun», en *The Iridian Journal of Economics,* Allahabad, 1942.

Qalqashandi, Ahmad al-, Su'bh al-A'sha, Cairo, 1913-1919.

Qamir, Yuhanna, *Muqaddimat Ibn Khaldun; Dirasah-Mukhtarat,* Beirut, 1947.

Quatremère, M., *Les Prolégoménes D'Ebn Khaldoun,* París, 1858.

Quiros, Rodríguez C., «Ibn Jaldún, Político e historiador», en *Archivos del Instituto de Estudios Africanos,* Madrid, 1952.

Raliby, Osman, On the Political and Social Ideas of Ibn Khaldun (Texto en indonesio), Djakarta, 1963.

Rappoport, Ch., *Zur Characteriztik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte,* Berna, 1896.

———, *La Philosophie sociale de L'histoire comme science de l'évolution,* París, 1903, 2.ª ed., París, 1925.

Reinaud, J. T., «Ibn Khaldoun», en *Nouvelle Biographie Genérale,* ed. Didot, París, 1877.

Renaud, H. P. J., «Divination et histoire nord-Africaine aux temps D'Ibn Khaldoun», en *Hespéris,* París, 1943.

———, «Sur un passage D'Ibn Khaldoun relatif à l'histoire de la Mathématique», en *Hespéris,* París, 1944.

Ribera y Tarragó, J., *La enseñanza entre los musulmanes españoles,* Zaragoza, 1893.

Richter, G., «Medieval Arabic Historiography», en *Islamic Culture,* Hyderabad, 1960.

Ridwan, Ibrahin, *Muqaddimah, Selections,* ed. Ahmad Zaqi, Cairo, 1960.

Ritter, Hellmut, «Irrational Solidarity Groups: A Sociopsychological study in connection with Ibn Khaldun», en *Oriens,* Leiden, 1948.

———, «Autographs in Turkish librarles», en *Oriens,* Leiden, 1953.

Riza, Hamid, «Ibn Khaldun, the philosopher of history», en *Islamic Review,* Woking, 1938.

Rizvi, Athar Ahbes, *Ibn Khalduna ka Mukadama,* Lucknow, 1961. (Trad. hindi de la *Muqaddimah*).

Roemer, H. H., «Nevere Veróffentlichungen zur Geschichte Timurs und seiner Nachfolger», en *Central Asiatic Journal*, La Haya, 1956.

Rosenthal, Erwin I. J., *Ibn Khaldun Gedanken Über der Staat, Ein Beitrag zur Geschichte der Mitelalterlichen staatslehre,* München-Berlín, 1932.

———, «Ibn Khaldun: A north African, Muslim Thinker of the 14th Century», en *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, 1940.

———, «Some aspects of Islamic Political Thought», en *Islamic Culture*, Hyderabad, 1948.

———, «Ibn Jaldun's attitude to the Falasifa», en *Al-Andalus*, Madrid-Granada, 1955.

———, *Political thought in Medieval Islam,* Cambridge, 1962. (Trad. española de Carmen Castro, Revista de Occidente, Madrid, 1967). *Orientalia*), Roma, 1937.

———, «The technique and approach of Muslim Scholarship», en *Analecta Orientalia,* Roma, 1947.

———, *A history of Muslim historiography,* Leiden, 1952. (Traducción árabe, Bagdad, 1963).

———, «The Use of Arabic Writing», en *Ars Orientalis,* Washington, 1961.

———, «The Influence of the biblical tradition on Muslim Historiography», *Historians of the Middle East,* edited by B. Lewis and P. M. Holt, Londres, 1962.

———, *Ibn Khaldun, the Muqaddimah, an Introduction to history,* Nueva York, 1968.

Rossi, G. B. de, *Dizionario storico degli autori arabi*, Parma, 1807.

Roy, B., *Extrait du catalogue des manuscripts et des imprimes de la Bibliothéque de la Grande Mosquée de Tunis*, Túnez,

1900.

Rushdi, Salih, *Rajulun Fi'l-Qahira* (Un hombre en El Cairo), Kutub li'-l-Jami'a, Cairo, 1957.

Rubio, P. Luciano, «En torno a los "Prolegómenos" de Abenjaldún, ¿Muqaddima o Mukaddama?», en *La ciudad de Dios*, Madrid, 1950.

Rus'an, H., *Ibnu Chaldun tentang sosial economi*, Djakarta, 1963.

Saab, Hasau, «Ibn Khaldun», en *Encyclopaedia of Philosophy*, Nueva York, 1967.

Sacy, Antoine Isaac Silvestre De, «Extraits des Prolégoménes D'Ebn Khaldoun», en *Relation de l'Egypte*, por Abd-Allatif, París, 1810.

———, *Chrestomathie Arabe, ou Extraits de Divers écrivains Arabes*, 2.ª ed., París, 1826-1827.

———, *Anthologie grammaticale arabe*, París, 1829.

———, «Eben Khaldoun sur Sofisme», en *Notices et Extraits*, París, 1831.

———, *Le souftsme Deaprés les prolégoménes D'Ebn Khaldoun*, Libres Studes, ed. por E. Bailly, París, 1909-1910.

———, «Ibn Khaldoun», *Biographie universelle ancienne et moderne...*, ed. Michaud, 2.ª ed., París, 1843.

Saeed, Sheikh, M., «Ibn Khaldun», en *Iqbal*, Labore, 1960.

Sakhawi, Muhammad B., 'Abd ar-Rahman as-, *Al-I-lan bi-t-tawbikh Li-Man Dhamma ahí at-ta' Rikh*, Damasco, 1930.

———, Ad-Dav' al-lami' li-ahl al-qarn at-tasi', Cairo, 1934-1936.

Salibi, J. y K. 'Ayad, *Ibn Khaldoun: Morceaux Choisis (Muntahabat),* Damasco, 1933. Salibi, Kamal S., «Listes ch-

ronologiques des grands cadis de l'Egypte sous les Mamelouks», en *Revue des Etudes Islamiques,* París, 1957.

Salih, Rushadia, *Rajul fi-l-Qahirah* (A man in Cairo). *A fictionalized biography of Ibn Khaldun in Cairo,* Kutub li'l-Jami'a, CXV, Cairo, 1957.

Sami Al-Kayali, «Ibn Khaldun wa l-'Arab», *Al Al-Fikr Al-'Arabiyah,* Cairo, 1943.

Samihi, 'Abdul Karim, «Ibn Khaldun and his Ta'rif», en *Revue al-An-war,* Tetuán, 1951.

Sánchez-Albornoz, Claudio, «Ben Jaldún ante Pedro el Cruel», en *La España Musulmana según los autores Islamitas y Cristianos Medievales,* Buenos Aires, 1946. Sanders, J. H., *Tamerlane, or timur the great Amir* (From the Arabic Liíe of Ahmad Ibn Arabshah), Londres, 1936.

Santillana, David, *Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita, con riguardo anche al sistema sciafiita,* Roma, 1926-1938.

Sarkis, Joseph E., *Dictionaire encyclopédique de Bibliographie Arabe,* Cairo, 1928-1931.

Sarton, G., *Introduction to the History of Science,* Baltimore, 1948.

———, «Arabic Scientific Literature», en *I. Goldziher Memorial Volume,* Part I. Budapest, 1948.

Saunders, J. J., *The problem of Islamic Decadence,* en *Cahiers D'Histoire Mondiale,* París, 1963.

Sauvaget, J., «Historiens arabes (Pages choisies et traduites)», *Initiation a l'Islam,* París, 1946.

———, *Introduction to the history of the Muslim East. A bibliographical Guide* por Claude Cahen, Berkeley-Los Angeles, 1965.

Schimmel, A., *Ibn Chaldun, Aus dem Arabischen, Ausgewalte Abschnitle aus der Muqaddima,* Tübingen, 1951.

Schmid, Johan von, «Ibn Khaldoun, Philosophe et Sociologue Arabe (1332-1406)», en *Revue de l'Institut de sociologie,* Bruselas, 1951.

Schmidt, Nathaniel, «The Manuscripts of Ibn Khaldun», en *Journal of the American Oriental Society,* Baltimore, 1926.

———, «Ibn Khaldun», en *The New International Encyclopaedia,* Nueva York, 1930.

———, *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist, and philosopher,* New York, 1930.

———, «Ibn Khaldun and His Prolegomena», en *Muslim World,* Hartford, 1932.

Schreiner, M., «Zur Geschichte der Aussprache des Habraischen be i Ibn Chaldun», en *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft,* Gisen, 1886.

Schulz, F. E., «Sur le grand ouvrage historique et critique D'Ibn Khaldoun…», en *Journal Asiatique,* París, 1825.

———, «Extrait du grand ouvrage historique D'Ibn Khaldoun», en *Journal Asiatique,* París, 1828.

Serefeddin, M., «Ibni Haldun Vesilesiyle Islam ve Türkler», en *Is Memuasi,* Estanbul, 1938.

Shafaq, Riza Zade H., «Ibn Jaldún y la historia de la filosofía» (en persa), *Revue de la faculté des léttres de Tabriz,* ed. Adib Ttisi, Tabriz, 1950.

Sharif, M. M., Editor, *A history of Muslim Philosophy,* Wiesbaden, 1967.

Shaykh Al-Ard, Taysir, *Ibn Khaldun,* Beirut, 1966.

Sherwani, H. Kh., «Political theories of certain early writers», en *The Indian Journal of Political Science,* Allahabad, 1942.

———, *Studies in Muslim political thought and Administration,* Lahore, 1945.

———, «The genesis and progress of Muslim socio-political thought», en *Islamic Culture,* Hyderabad, 1953.

———, «Ibn Khaldun, a life sketch», en *Indian Journal of the History of Medicine,* Madras, 1959.

Shiber, Saba, G., «Ibn Khaldun: An Early town Planner», en *Middle East Forum,* Beirut, 1962.

Sikiric, Sacir, «Ibn Haldunova Prolegomena (Les prolégomènes de Ibn Haldun)» en *Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih narodakod turskom vladivinom* (*Revista de filología oriental y de historia de los pueblos yugoslavos bajo la dominación turca*), Sarajevo, 1954-1955.

Simon, Heinrich, *Ibn Khaldun's Wissenschaft von der menschtichen kultur,* Beiträge zur Orientalistik, Leipzig, 1959.

Simón, Marcel, «Le judaisme berbére dans l'Afrique Ancienne», en *Revue D'Histoire et de philosophie Religieuses,* Estrasburgo, 1946.

Slane, William Macguckin, Baronde, «Autobiographie D'Ibn Khaldoun» (traducida) en *Journal Asiatique,* París, 1844; corregida y republicada en *Notices et extraits,* París, 1863.

———, *Catalogue des manuscripts arabes dans la Bibliotheque Nationale,* París, 1883-1895.

———, Ibn Khaldoun: *Histoire des berbéres et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale,* texto árabe, Argel, 1847-1851.

———, *Ibn Khaldoun: Histoire des berbéres et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale,* Traduite de l'Arabe, Argel, 1852-1856, nueva edición Paúl Casanova, París, 1925-1956.

———, *Les Prolégoménes D'Ibn Khaldoun,* París, 1863-1868.

Somogyi, Joseph de, «The development of Arabic Historiography», en *Journal of Semitic Studies,* Manchester, 1958.

Sorokin, P. A., *Social philosophies of an age of crisis,* Boston, 1951.

Sorokin, P. A., C. C. Zimmerman, *et al.* Editors, *A systematic Source-Book in Rural Sociology,* Minneapolis, 1930.

Spuler, Berthold, «Remarks on Ibn Khaldun», en *Vierteljahrschrift für Social und wiltscraftsgeschichte,* Wiesbaden, 1953.

———, «Ibn Khaldoun, the historian», en *Proceedings of Mahrajan,* Cairo, 1962.

Spuler, Berthold, und L. Forrer. *Der Vordere Orient in Islamicher Zeit, Wissenschaft Forschungsberichte,* Berna, 1954.

Subba, Reddy, D. V., «Sociology of Medicine in the Muqaddimah of Ibn Khaldun», en *Indian Journal of the history of Medicine,* Madras, 1959.

Subhi Pasha, 'Abdul-la-tif, *Miftah al-'Ibar,* traducción turca de fragmentos de Ibn Khaldun, Instanbul, 1276. (Héjira).

Surdon, G. et L. Bercher. *Recueil de textes de sociologie et de Droit public musulmán contenus dans les «Prolégoménes» D'Ibn Khaldoun,* escogidos y traducidos, Argel, 1951.

Suyuti, 'Abd Ar-Rahman Jalal ad-Din As, *Kitab Husn al-Muhadarah Fi Akhbar Misr wa-l-Qahirah,* Cairo, 1903.

Syrier, M., «Ibn Khaldun and Islamic Mysticism», en *Islamic Culture,* Hyderabad, 1947.

Talbi, Muhammad, «Ibn Khaldun, le sens de l'histoire passé du tiers Monde», en *Estudia Islámica,* París, 1966.

Tamura, Kitsuzuzo, «Isuramu Bummei Hihyoka Ibun-Harudon no keizaikan: "Seikaishi Josetsu' wo Tsujite mita" (la visión económica del crítico musulmán Ibn Jaldún: en torno a la "Introducción a la historia universal"), en *Ajia Keizai*, Tokio, 1963.

Tanji, Muhammad Al, *Al T'arif bi Ibn Khaldun, ed. Pot Mohammad a Tanji*, Cairo, 1951.

Tanji Muhammad B., Tawit At., «Prolégomènes D'Ibn Khaldoun», en *Proceedings of the 22nd International Congress of Orientalists in Istanbul*, Leiden, 1957.

Tawanisi, Abu'l Futuh M. Al-, *Ibn Khaldun*, Cairo, 1961.

Tekindag, M. C. Sehabeddin, *Berkuk Devrinde, Memluk sultanligi*, Istanbul, 1961.

Terrasse, H., *Histoire du Maroc*, París, 1949-1950.

Tiesenhausen, V. G., «Die Geschichte der "Oqailiden-Dynastie"», en *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences*, St. Petersbourg, 1859.

———, «Recueil de Matériaux Relatifs a l'histoire de la Horde D'Or», en *Mémoires de l'Académie des Sciences*, St. Petersburg, 1884.

Togan, Zeki, Velidi A., «Ibn Khaldun et l'avenir de l'état Musulmán», en *Bilgi Mecmuasi*, Estanbul, 1941.

———, *Tarihde Usul*, Estanbul, 1950.

———, «Kristische Geschichtsauffasung in der Islamischen Welt des Mittelalters», en *Proceedings of the 22nd International Congress of Orientalists*, Estanbul, 1953.

Tornberg, C. J., «Ibn khalduni Narratio de expeditionibus Francorum in Térras islamismo subjectas», en *Nova Acta regiae societatis scientiarum Upsaliensis*, Upsala, 1844.

———, «Notitiae de Popolo Berberorum e Ibn Khalduno in Primordia Dominationis Murabitorum» en *Nova*

Acta regiae societatis scietiarum Upsalensis, Upsala, 1844.

———, *Geschichte der Franken,* en *Quellenbeiträge zur Geschichte, der Kreuzzüge,* R. Röhricht Verlag, Berlín, 1845.

Toynbee, A. J., «The Relativity of Ibn Khaldun's historical thoughts», en *A Study of history,* Londres, 1935.

Tritton, A. S., *Materials on Muslim education in the Middle Ages,* London, 1957.

Tyan, E., *Histoire de l'organisation judicaire en pays D'Islam,* Lyon, 1938-1943.

———, *Institutions du Droit public Musulmán; le Califat,* París, 1954.

Ugan, Zakir Kadiri, *Ibni Haldun Mukaddime,* Estanbul, 1954-1957. (Trad. turca de la *Muqaddimah*).

Ülken, Hilmi Ziya, *La pensée de L'Islam,* Estanbul, 1953.

———, «Ibn Khaldoun Initiateur de la sociologie», en *Proceedings of Mahrajan,* Cairo, Ülken, Hilmi Ziya, y C. V. Findikoglu, *Ibn Haldun,* Estanbul, 1940.

Vera, Fr., *La cultura española Medieval,* Madrid, 1933.

Villenoisy, Cosseron de, «Un homme d'état, historien et philosophe du XIVe siècle (Ibn Khaldoun)», en *La Nouvelle Revue,* París, 1886.

Wafi, 'Ali 'Abd al-Wahid, «Abd ur-Rahman Ibn Khaldun», en *Collection a'lam al-'Arab,* Cairo, 1962.

Wajdi, Muhammad Farid, «Ibn Khaldun fi-l Mizan», en *Hilal,* Cairo, 1932.

Walzer, R., «Aspects of Islamic political thought», en *Oriens,* Leiden, 1963.

Wardi, 'Ali al, *Mantiq Ibn Khaldun (lectures on the logic of Ibn Khaldun),* Cairo, 1962.

Weil, Gustav, *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egyplen,* Stuttgart, 1862.

Welch, Galbraith, *North African Prelude; the first 7000 years*, Nueva York, 1949.

Wesendonk, O. G. von, «Ibn Chaldun, en Arabischer kulturhistoriker des 14 Jahrhunderts», en *Deutsche Rundschau*, Berlín, 1923, traducción árabe por M. A. ’Enan, Cairo, 1933.

White, Hayden V., «Ibn Khaldun in world philosophy of history», en *Comparative studies in sociology and history*, La Haya, 1960.

Wiet, Gastón, *Les Biographies du Manhal Safi, Mémoires présentées a l’Institut d’Egypte*, Cairo, 1932.

Histoire de la nation Egyptienne, ed. Gabriel Hanotaux, París, 1931-1940.

———, *Grandeur de l’Islam: De Mahomet a François I*, París, 1961.

———, *Cairo, City of Art and Commerce*, traducción de S. Feiler, The Centers of Civilization Series, N.º 16, Norman: University of Oklahoma, 1964.

Wolfson, Harry Austryn, «Ibn Khadun on Attributes and Predestinaron», en *Speculum*, Cambridge, 1959, reproducido también en *Religious Philosophy. A group of essays*, Harvard, 1961.

Wright, William, Editor, *The Paleographical society: Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions*, Oriental Series, Londres, 1875-1883.

Wüstenfeld, H. F., «Die Geschichtschreiber der araber und ihre werke», en *Abhandlungender Gesellschaft der wissenchalten, Hist.-Philol. Klasse, Gottingen*, 1882. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Año II, 1962.

Yamuni, Vera, «La filosofía de la historia de Ibn-Jaldún», en *Anuario de Historia*, Facultad de Filosofía y Letras,

Universidad Nacional Autónoma de México, Año III, 1963.

Yamuni, Vera, «La decadencia de las Naciones según Ibq-Jaldún», en *Anuario* Yamuni, Vera, «Tres visiones de Dos Españas», en *Anuario de Historia*, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. Año IV, 1964.

Zahida, H. pasha, «Ibn Khaldoun. Sociologist», en *Actes du XV^e Congrès International de Sociologie,* Estanbul, 1952.

Zaydan, J., *Ta'rikh Adab al-lughah al-'Arabiya,* Cairo, 1913.

Ziadeh, Farhat J., *The Philosophy of Jurisprudence in Islam, Comparative stude of the Islamic rites and Modern legal systems,* ed. Sobhi Rajab Mahmassani, Leiden, 1961.

Zmerli, S., «La vie et les oeuvres D'Ibn Khaldoun», en *Revue Tunisienne,* Túnez, 1911.

Notas

[1] Franz Rosenthal. «Die Arabische Autobiographie». *Studia Arabica,* vol. I. (Analecta Orientalia). Roma, 1937. XIV, pp. 33-34. <<

[2] Autor de una *Historia de Granada* en la que proporciona algunos datos de la vida de Ibn Jaldún de quien era amigo. La carrera política y literaria de Ibn Jatib transcurrió en España. <<

[3] Ibn Khaldun. *The Muqaddimah, an introduction to History*. 2.ª Ed., Princeton, 1967. Introducción de Franz Rosenthal, p. XXXI. <<

[4] *Ibid*. <<

[5] Existen varias biografías de nuestro autor. En la Introducción de Franz Rosenthal que mencionábamos más arriba (véase nota 3) va incluida una interesante y bien documentada biografía (pp. XXIX-LXVII). Vincent Monteil en el Prefacio a la nueva edición francesa de los *Muqaddimah* (Ibn Khaldun. *Discours sur l'histoire universelle*. Beyrouth, 1967-1968) también incluye un esbozo biográfico. Otras biografías no carentes de interés se podrán encontrar en el apéndice bibliográfico que incluimos (véase Apéndice II). <<

[6] Vera Yamuni. «La Filosofía de la Historia de Ibn Jaldún». *Anuario de Historia*. Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. II, 1962, p. 234. <<

[7] «En términos de geografía política arábiga, el Magreb (*i. e.* "el Oeste") designa en forma general todo el mundo arábigo al oeste de Egipto, aunque la palabra puede restringirse al domi-

nio arábigo del África nordoriental, con exclusión del dominio arábigo de la península ibérica (Andaluz). Magreb el Aska (*i. e.* el "Lejano Oeste") designa a Marruecos. Ifrikiya (arabización del nombre latino África) designa una región un tanto más amplia que el Túnez moderno en que la vida agrícola y urbana predomina sobre el nomadismo. Las sucesivas capitales de Ifrikiya han sido Cartago, Kayrauan, Mahdiya y Túnez». (Arnold J. Toynbee. *Estudio de la Historia*. Buenos Aires, Emecé Editores, S. A., 1961, t. III, p. 343, n. 6). <<

[8] Monteil (*op. cit.*, p. XI) llama, con una expresión adecuada tomada de San Juan de la Cruz, a este retiro «la soledad sonora». <<

[9] Rosenthal, *Introducción*, p. XXXVIII. <<

[10] E. F. Gautier. *Le Passé de l'Afrique du Nord*, París, 1952, pp. 84 *ss*. <<

[11] Mohamed-Aziz Lahbabi, *Ibn Khaldun*. París, Editions Seghers, 1968, p. 10, n. 2. <<

[12] Incluimos como Apéndice III el *Sumario analítico* de la obra. <<

[13] Yves Lacoste, *El Nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún*. Barcelona, Ediciones Península, 1971, pp. 225-226. <<

[14] Rosenthal ha catalogado las principales fuentes primarias de nuestro autor: para la historia musulmana At-Tabari, Al-Mas'udi y Al-Bayhaqui; para la geografía Al-Idrisi; y para la política y el derecho a Al-Mawardi. También cabe mencionar entre los autores occidentales a Pablo Orosio y sobre todo a Aristóteles. <<

[15] Monteil, *op. cit.*, p. XXII. <<

[16] José Ortega y Gasset ha dicho de los *Muqaddimah* que son «un libro que parece escrito por un geómetra de la Hélade».

(En «Abenjaldún nos revela el secreto». *El Espectador*, VII-VIII. Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 184). <<

[17] Rafael Altamira y Crevea. *Proceso histórico de la historiografía humana*. México, El Colegio de México, 1948, pp. 33. <<

[18] Erwin I. J. Rosenthal, *El pensamiento político en el Islam medieval*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 100. <<

[19] Lahbabi, *op. cit.*, pp. 68-69. <<

[20] Toynbee, *op. cit.*, p. 342; Lacoste, *op. cit.*, p. 290. <<

[21] Gautier, *op. cit.*, p. 102. <<

[22] Traducida y editada por primera vez por W. M. de Slane, bajo el título: Ibn Khaldoun: *Histoire des Berbéres et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*. 4 vols., Argel, 1852-1856. <<

[23] Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London, George Allen and Unwin Ltd., 1957, pp. 69-70. <<

[24] El término *asabiya* tiene varias acepciones para Ibn Jaldún. Quiere decir: espíritu de grupo, lazos de sangre, consanguinidad, tribalismo, espíritu de tribu, espíritu de clan. <<

[25] Miguel Cruz Hernández, *La filosofía árabe*. Madrid, Revista de Occidente, 1963, p. 385. <<

[26] Lahbabi, *op. cit.*, pp. 94-95. <<

[27] Toynbee, *op. cit.*, p. 345. <<

[28] Toynbee (*op. cit.*, p. 342) afirma que es la «obra máxima de su especie que haya sido creada por cualquier espíritu en cualquier época o lugar». <<

[29] Rosenthal, Introducción, p. LXXXVII. <<

[30] *Ibid.*, pp. LXXXVIII-XCIX. En esta espléndida edición debida al Sr. Rosenthal se dan algunos pormenores acerca de dichos manuscritos (véase sobre todo los clasificados como MSS. A, B, C y D). <<

[31] Monteil, *op. cit.*, pp. XVIII-XIX. <<

[32] Zakir Kadiri Ugan (trad.) *Ibni Haldun Mukaddime*. Istanbul, 1954-1957. 3 vols. <<

[33] *Les Prolégomènes d'Ibn-Khaldoun traduits en français et commentés par M. de Slane. Membre de l'Institut*. Reproduction photomécanique. Preface de Gaston Bouthoul. 3 vols. París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1936. <<

[34] Véase: *infra*, nota 5. <<

[35] Véase: *infra*, nota 11. <<

[36] Georges-Henri Bousquet (traductor y editor), *Les Textes économiques de la Mouqaddima* (1375-1379). París, 1961. <<

[37] A. Schimmel, *Ibn Chaldun, Ans dem Arabischen, Augewählte Abschnitte aus der Muqaddima*. Tübingen, 1951. <<

[38] J. Khoury y A. Bierrenbach (trads.) *b.Haldun. Os Prolegomenos ou filosofia social*. Introducción de J. Almansur Haddad. São Paulo, 1958-1960. <<

[39] Muhammed Parvin-e Gonabad (trad.), *Moqaddame-ye Ebn-e-Khaldun, ta'lif-e «Abdo'-Rahman Ebn-e-Khaldun*. Teherán, 1957-1959. <<

[40] Athar Ahbes Rizvi (trad.), *Ibni Khaladuna ka Mukadama*. Lucknow, 1961. <<

[41] Véase: *infra*, nota 3. <<

[42] Franz Rosenthal (trad.), N. J. Dawood (editor), *Ibn Khaldun. The Muqaddimah. An Introduction to History*. Princeton University Press. Bollingen Series. Princeton, New Jersey, 1969. <<

[43] Charles Issawi, M. A. (trad.), *An Arab Philosophy of History. Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*, Londres, John Murray, 1950. <<

[44] Debemos a los buenos oficios de Fr. Luciano Rubio la traducción y edición del *Tratado de lógica* de Ibn Jaldún, publicado en 1952 en Tetuán. El P. Rubio tiene además un interesante estudio sobre los *Muqaddimah*. Sin embargo una traducción completa de los *Muqaddimah* no existe al español. Víctor Sanz publicó en mimeógrafo una *Selección de Textos e Introducción de los Prolegómenos de Ibn Jaldún* en traducción del inglés. (Facultad de Humanidades y Ciencias de Montevideo, Uruguay, 1969). <<

[45] Abenjaldún. *Teoría de la sociedad y de la historia*. Selección, prólogo e introducción por Charles Issawi. Traducción española por José Gómez-Pablos. Caracas, 1963. <<

[46] Ibn Jaldún. *Muqaddimah*. Secretaría de Educación de Siria la Grande, 3.ª ed. Beirut, 1900. <<

[47] La noticia más completa sobre la redacción de la *Autobiografía* la proporciona Walter J. Fischel en su obra: *Ibn Khaldun in Egypt. His Public Functions and his Historical Research (1382-1406). A Study in Islamic Historiography*. University of California Press. Berkeley y Los Ángeles, 1967, pp. 159-165. <<

[48] Ali Melad, «L'autobiographie d'Ibn Khaldoun». *Institut des belles lettres árabes* (Túnez, 1956), XIX, pp. 531-564. <<

[49] Fischel, *op. cit.*, p. 164. <<

[50] William Mac Guckin, Barón de Slane, «Autobiographie d'Ibn Khaldoun», *Journal Asiatique* (París, 1844), III, pp. 5-

60, 187-210, 291-308, 325-353. <<

[51] *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun,* t. I, pp. VI-LXXXIII. <<

[52] *At-Tárif bi-Ibn Khaldun wa-rihlathu gharban wa-shargan (Biografía de Ibn Jaldún y relación de sus viajes en el Oriente y en el Occidente).* El Cairo, 1951. <<

[1] Fernando III, hijo de Alfonso IX y soberano de los reinos de León y de Castilla, realizó la conquista de Sevilla en noviembre de 1248. A consecuencia de este acontecimiento un gran número de musulmanes españoles emigró al África del Norte. <<

[2] En el Magreb y en España, las grandes familias de origen árabe se distinguían por nombres particulares escogidos de sus listas genealógicas. Se adoptaba el nombre menos usado, y por consiguiente el más notable. Si la lista de los ancestros se componía de nombres generalizados, se tomaba un compuesto de tres consonantes añadiéndole la sílaba «ún». Así se formaron los nombres de Hafsún, Badrún, Zaidún, Jaldún, Azzún. Según Dozy («Baiyan», t. II, p. 48), esta terminación es en realidad el aumentativo español que se encuentra en «hombrón», «gigantón», formas aumentativas de hombre, gigante, etc. <<

[3] Véase a continuación, p. 34. <<

[4] Abu Mohammad Alí Ibn Hazm Ad-Dhahiri, cronista e historiador, nació en Córdoba el año 384 (994 de J. C.), y murió cerca de Niebla en 456 (1064). Su obra, «Djamhara-t-el-Ansab», es, como su título lo indica, una gran compilación de reseñas genealógicas. <<

[5] Abu Omar Yusof Ibn Abd-el-Berr, sabio versado en las Tradiciones y la historia, era nativo de Córdoba. Murió en el año 463 (1070-71 de J. C.). Su «Istiáb» es una biografía general de los Compañeros de Mahoma. <<

[6] Es decir, una recompensa, un presente en recuerdo de aquel viaje. <<

[7] Hojdr Ibn Adi, uno de los Compañeros de Mahoma, distinguióse, después de la muerte de éste, por su devoción a la familia de Alí. Hallándose en Kufa mientras que Ziad Ibn Sofyan era gobernador de esta ciudad y de Básora, tramó una revuelta contra la autoridad de Mohawia, pero viéndose mal sostenido, emprendió la fuga y se escondió en casa de un amigo. Obteniendo luego un salvoconducto se dejó conducir ante Mohawia, quien ordenó su ejecución. Esto tuvo lugar el año 53 de la héjira. <<

[8] Abu Moslem Omar Ibn Ahmad Ibn Jaldún, geómetra, astrónomo y médico, era nativo de Sevilla. Murió en esta ciudad el año 449 (1057 de J. C.). <<

[9] V. p. 236, nota 156. <<

[10] Es imposible conciliar esta genealogía con la precedente. <<

[11] Es decir, la colonia militar formada de tropas yemenitas. Después de la conquista de Siria y del Iraq, los califas enviaron a estos países varias tribus, tanto modaritas como yemenitas, estableciéndolas allí como colonias militares («djund»). En Siria había cinco djunds; el de Kinnisrin, cerca de Alepo; el de Homs (Emessa), el de Damasco, el del Ordon (Jordania) y el de Filistin (Palestina). En Iraq había cuando menos dos: el de Kufa y el de Básora. Una gran parte de las tropas que componían los ejércitos de los califas era proveída por los «djunds». En el año 51 de la héjira, los dos «djunds» reunidos de Kufa y Básora formaron cincuenta mil soldaos para Rabiá Ibn Ziad, que iba a instalarse en el gobierno de Jorasán. Los djunds de Siria expidieron destacamentos a España; el de Kinnisrin fue establecido en Jaen, el de Emessa en Sevilla, el de Damasco en la provincia de Elvira, el de Jordania en Reiya (provincia de Málaga) y el de Palestina en la provincia de Sidonia. (V. la «Historia de los Musulmanes de España» de R. Dozy, t. I, p. 268). <<

[12] Séptimo soberano de la dinastía omeya española. Se llamaba esta rama de la familia «los Meruanitas», debido a que Abderrahmán, el fundador de la dinastía, era bisnieto del califa Abd-el-Melik Ibn Meruán. <<

[13] Abul Hasan Alí Ibn Musa Ibn Saíd, historiador y geógrafo, nacido en Granada en 610 (1214 de J. C.). Pasó varios años en Oriente y murió en Túnez en 1287. <<

[14] Abu Mohammad Abdallah al Hadjarí, oriundo de Guadalajara, tradicionista, legista e historiador, murió en Ceuta el año 591 (1195 de J. C.). <<

[15] V. p. 95, nota 14. <<

[16] Este historiador nos es desconocido. <<

[17] Dozy cita las aventuras de este hombre *indómito* en el 2.º tomo de su «Hist. de los Musulmanes de España». <<

[18] V. *infra*, p. 111, nota 28. <<

[19] Se encontrará la lista nominativa de esos rebeldes en el «Baiyan», de Dozy, t. II, pp. 137 *s.*, y en *Maccari* de Gayangos, vol. II. pp. 439-40. En el t. II de la *Hist. de España* de Dozy, se encuentran detalles curiosos y perfectamente auténticos respecto a Qoraib Ibn Jaldún. <<

[20] La Andalucía occidental se componía de las provincias cuyos ríos desaguaban en el océano Atlántico; la Andalucía oriental contenía las comarcas cuyos ríos desembocaban en el Mediterráneo. <<

[21] Véase *Historia de los bereberes*, t. II, p. 379. <<

[22] Mohammad Ibn Yusof Al Djodami, descendiente de los Beni Hud que habían reinado en Zaragoza, se sublevó contra los Almohades en 625 (1227), apoderóse de una gran parte de la España musulmana y reconoció la supremacía de los califas de Bagdad. Fue asesinado diez años más tarde. <<

[23] Este término es la transcripción de la palabra española «frontera». <<

[24] Entre Córdoba y Jaén. <<

[25] Es sabido que en esa época Sevilla estaba constituida en república. (V. *Historia de España* de R. Dozy, t. IV, pp. 7 *ss.*). <<

[26] La historia de esta familia, en *Historia de los bereberes*, t. IV, pp. 160, 198-99. <<

[27] El soberano podía conceder a sus protegidos el goce de un inmueble, o bien el derecho de apropiarse los impuestos de una aldea, de un territorio o de una tribu. Estas especies de gratificaciones se llaman «ictá» (partición). Los «ictá» en tierra se vuelven a veces hereditarios. <<

[28] *Historia de los bereberes*, t. II, p. 341-2, 376-7. <<

[29] *Idem,* t. I, p. 379. <<

[30] *Idem,* p. 384, 392. <<

[31] *Idem,* t. II, p. 393. <<

[32] Calat-Sinan, castillo de la provincia de Túnez, está situada a nueve leguas al noreste de Tebessa. Cuatro leguas más adelante y en dirección al oriente, se encuentra la aldea de Mermadjenna. <<

[33] V. *Historia de los bereberes,* t. II, p. 399. <<

[34] Se trata de la gran península que se extiende al S. y al E. del golfo de Túnez; se llamaba entonces «Cherik». <<

[35] Por una anomalía de la que apenas se conoce algún ejemplo, este príncipe había recibido, como nombre propio, el sobrenombre de «Abu Bakr». (V. su reinado en la *Historia de los bereberes,* t. II y III). <<

[36] Célebre emir de Biskara y del Zab. (V. *Historia de los bereberes,* t. III, p. 124). Chambelán introductor. (V. *Historia de los bereberes,* t. II, pp. 466, 467). <<

[37] La peste negra del año 1349 de C. <<

[38] Entre los primeros muslimes que sabían de memoria el texto del Corán y que lo transmitían de viva voz a sus discípulos había siete cuya autoridad como tradicionistas coránicos era universalmente reconocida. No estaban siempre de acuerdo sobre la manera de pronunciar ciertos vocablos, ni tampoco sobre el empleo de las pausas y las entonaciones que acompañan la recitación del texto; por eso se vieron obligados a reconocer que se poseían «siete lecciones» o reproducciones del Corán, todas por igual auténticas. <<

[39] Yacub Ibn Ishac-el-Hadramí, lector coránico, murió el año 205 (820-821 de C.). <<

[40] De Sacy ha dado un análisis de este poema en *Notices et extraits,* t. VIII, pp. 333-4. <<

[41] Compilación de Tradiciones efectuada por Malik Ibn Anas, y que sirve de fundamento de la escuela de jurisprudencia establecida por este imam. <<

[42] At-tamhid tratado no sólo de la autenticidad de las Tradiciones, sino también de los principios de derecho que de ellas derivan. <<

[43] Djamal-ed-Din Abu Abdallah Mohammad Ibn Malik, notable gramático y autor de «Alafiya» y de «At-tahsil» (V. Dicc. bibliog. de Haddji Jalifa, t. II, p. 290), murió en 672 (1273-1274 de J. C.). Su «Tahsil» suministra esclarecimientos acerca de todas las cuestiones a las que toda regla de la gramática puede dar lugar; ha tenido un gran número de comentadores. Su «Alafiya» ha sido publicada por de Sacy. <<

[44] Djamal-ed-Din Abu Amr Othmán, nativo de Jaén, España, y sobrenombrado Ibn de Hadjib, era legista de la escuela malikita. Su «Mojtasar» y su «Kafiya», pequeño tratado de gramática bien conocido, han tenido muchos comentadores. Murió en 646 (1249 de J. C.). <<

[45] Conforme al texto árabe, «bahran zajiran». <<

[46] La colección que lleva este título encierra las obras de seis antiguos poetas árabes, a saber: Omro-el-Cais, Nabiga, Alcama, Zobair, Tarafa y Antara. <<

[47] Todas estas obras se han conservado hasta nosotros. <<

[48] Abul Hosain Moslem Ibn Haddjadj, autor de una de las seis recopilaciones de Tradiciones auténticas relativas a las opiniones y costumbres de Mahoma, murió en 261 (874-875 de C.). <<

[49] Al-ommahat-il-jams. Entre los libros explicados en las escuelas: primarias del Oriente y del Occidente, cinco pequeños tratados de gramática, tenían un sitio importante; esas «madres o fuentes de los conocimientos gramaticales» eran: «Miat aamel» (cien dirigentes o agentes gramaticales) de Djordjaní; el «sharh» (comentario) de la propia obra; el «Misbah» de Al Motarrezi; el «Hidjayat-en-Nahu» (guía de la gramática) y el «Kafía» de Ibn-el-Hadjib. <<

[50] «idjaza», o licencia, es un certificado de capacidad que el profesor da al alumno para autorizarlo a enseñar las obras que le han explicado. <<

[51] Cadí de la comunidad («cadí-l-djimáa»), título que se daba al jefe de cadíes en los reinos africanos y españoles, es el equivalente de «cadi-l-codat» (cadí de cadíes) título generalmente empleado en Oriente. <<

[52] El «Modawana, o “Masaíl modawana” (cuestiones de derecho registradas, digesto) contiene las decisiones de Malik y constituye la principal base de la escuela de jurisprudencia enseñada por este imam. El redactor, Abderrahmán Ibn-el-Casem, murió en 191 (806 de J. C.). <<

[53] Nuestro autor tenía dos hermanos, Mohammad y Yahya. El primero parece haber muerto joven; el segundo compartió durante algunos años la suerte de su hermano Abu Zaid, y, como éste, compuso una obra histórica teniendo por tema la ciudad de Telmosan y la dinastía abd-el-wadita; como él, tomó parte bastante, activa en los movimientos políticos del África septentrional y desempeñaba las funciones de secretario de estado en Telmosan cuando fue asesinado por orden del príncipe real Abu Tashifin. (*Historia de los bereberes*, t. III, p. 474 y *ss*.). <<

[54] V. *Historia de los bereberes*, t. III, p. 29. <<

[55] As-Sittí significa miembro de la tribu bereber de «Sitta», rama de la de Aureba. <<

[56] Los autores de estas colecciones fueron Al Bujarí, Moslem, Abu Dawod, At-Tormodzí, An-Nisaí e Ibn Madja. Algunos escritores remplazan este último nombre por el de Malik. A continuación de esta lista, se cita el nombre de Ad-Daracotní y los de otros de diversos «mosnad» (cuerpo de tradicionistas), mencionados en el *Dicc. Bibliog.* de Haddji Jalifa (t. II, p. 550; t. III, p. 37, y t. V, pp. 532-3). <<

[57] Esta obra, conteniendo un conjunto de Tradiciones relativas a las expediciones militares de los primeros musulmanes, gozaba de una gran autoridad. Ibn Hisham, autor de la *Historia de Mahoma* titulada «Sirat-er-Rasul» ha copiado de allí numerosos pasajes. <<

[58] Mohammad Ibn Shoraih Ar-Roaini murió en Sevilla el año 476 (1083 de C.). <<

[59] La palabra «abbalí» significa originario de Abbela o Abeliya, localidad del norte de España. Los abuelos de este doctor habían radicado allí hasta la época de la gran emigración que tuvo lugar a raíz de la caída de Sevilla. <<

[60] En el año 735 (1334-35 de C.), Abul Hasan, sultán merinida, puso sitio a Tlemcén. El 27 de ramadán de 737 (1.º de mayo de 1337) se apoderó de ella a viva fuerza. (V. *Historia de los bereberes*, t. III, p. 410, y t. IV, p. 221). <<

[61] *Historia de los bereberes*, t. III, pp. 386-7, 412; t. IV, p. 223. <<

[62] Según los doctores musulmanes el hombre infiere sus conocimientos de dos fuentes: la razón y la fe. Así pues las ciencias forman dos clases: las racionales (aqliya) y las impuestas o positivas (uadiya). Se designa también a ésta por el término «naqliya» (formadas por la tradición). <<

[63] Las montañas de Heskura se extienden en el Atlas, al E. de la ciudad de Marruecos. (V. *Historia de los bereberes*, t. II, p. 116, 117). <<

[64] Ibn Terumit era jefe de importante fracción de la tribu bereber de los Heskura. <<

[65] La Ciudad Nueva, construida aproximadamente a un km y medio al sud-oeste de Fez, era la residencia del sultán y la sede de la administración merinida o de los Benimerines. <<

[66] V. *Historia de los bereberes*, t. III, p. 34, y t. IV, pp. 266-7. <<

[67] V. *Historia de los bereberes*, t. III, p. 33. <<

[68] El autor inserta aquí una carta de agradecimiento, incluyendo siete versos y dirigida a su padre por Abd-el-Mohaimen. Presenta luego varias notas biográficas, en las cuales se extiende largamente sobre la historia de los principales sabios que habían acompañado al sultán Abul Hasan a Ifrikiya. He aquí la lista: Los dos hijos del Imam: Abu Zaid Abderrahmán y Abu Musa Isa, hijos de un imam de Brechk, ciudad actualmente en ruina y cuyo emplazamiento, llamado todavía Brechk por los indígenas, se ve en la proximidad del mar, entre Tenés y Cherchel; Mohammad Ibn Soleimán As-Sittí; Mohammad Ibn Ibrahim Al Abbalí; Abd-el-Mohaimen; Ibn Reduan; Abul Abbas Az-Zouauí; Mohammad Ibn As-Sabbag; Abu Abdallah Ibn Abd-en-Nur, y un hermano de éste; Abu Abdallah Ibn An-Nahhas; Abul Abbas Ibn Shoaib e Ibn Marzuq. <<

[69] V. *Historia de los bereberes*, t. III, p. 44. <<

[70] «En el nombre de Dios», fórmula que encabeza los libros y ciertos documentos oficiales. <<

[71] Los Howara, tribu bereber, había dado su nombre al país situado entre el Medjerda, el Aura y el litoral tunecino. <<

[72] Vid. *supra*, p. 39, nota 32. <<

[73] Las ruinas de esta ciudad se localizan al S. O. de Kef y a la distancia de unas seis leguas. <<

[74] V. *Historia de los bereberes*, t. III, pp. 47 *ss.*; t. IV, p. 295. <<

[75] V. *Historia de los bereberes*, t. IV, p. 299. <<

[76] *Idem*, t. IV, pp. 301-2. <<

[77] Se reconocen todavía las ruinas de esta ciudad sobre la ribera derecha del Mina, a cuatro o cinco leguas del Chelif. <<

[78] El lector encontrará en el t. IV, de la traducción francesa de *Historia de los bereberes* el relato de diversas campañas emprendidas por Abu Inan. <<

[79] Entre los merinidas, el hadjib era el personaje más elevado del Estado después del sultán. <<

[80] Se designa este empleo con el término «tauqíi». De Sacy da, en su «*Chrestomathie arabe*», t. I, p. 71, una interesante nota sobre las funciones de este cargo. <<

[81] El autor da aquí la reseña biográfica de cada uno de los cinco doctores que el sultán Abu Inan admitía en el número de sus íntimos. <<

[82] Es decir, nativo de El-Alueín, aldea que estaba situada a corta distancia de Telmosan. <<

[83] La jurisdicción del cadí militar (cadí-l-aasaker) se extendió sobre todo el reino, a excepción de la capital. <<

[84] V. aquí, *supra*, p. 35. Abu Inan había llevado al príncipe hafsida a Fez. <<

[85] Algunas páginas más adelante, el autor hablará todavía de su amistad con el emir Mohammad. En la traducción, he reunido los dos relatos en uno solo. <<

[86] El autor inserta aquí algunos versos de este poema. <<

[87] Murió asesinado. (V. *Historia de los bereberes,* t. IV, p. 318). <<

[88] Abu Salem, hijo del sultán Abul Hasan, fue deportado a España por orden de su hermano, Abu Inan. Después de la muerte de éste, regresó a África con la intención de quitar el trono a su sobrino Said, a quien el visir Al Hasan Ibn Omar había hecho proclamar soberano. <<

[89] Los Gomara, tribu bereber, ocupaban el país que se extiende desde Tetuán hasta Nokour, en el Rif Marroquí. La montaña que llevaba el nombre de «Safiha» es probablemente la que se alza al sur de Tetuán. <<

[90] Ibn Marzuq se había distinguido en Telmosan por su talento como predicador (jatib). Cuya biografía se encuentra en la *Historia de los bereberes,* t. IV, pp. 347 *s*. <<

[91] Mansur Ibn Soleimán, bisnieto tic Abd-el-Uahed, hijo de Yaaqub Ibn Abd-el-Haq, quinto soberano de la dinastía merinida, acababa de ser proclamado sultán por el visir Masud Ibn Rabboh, que mandaba en Telmosan. <<

[92] Ciudad fuerte, situada sobre el camino que va de Tánger a Fez (V. acerca del nombre de esta fortaleza la *Historia de los bereberes,* t. I, p. LXXVI). <<

[93] Ibn Jaldún nos presenta aquí cinco trozos de versos que había recitado ante el sultán. Son bien logrados y muestran que el autor sabía expresarse en verso con fluidez y elegancia. Damos a continuación el primer trozo, mas no respondemos de la exactitud del traslado, puesto que el texto dista bastante de ser satisfactorio bajo el punto de vista de la corrección. Con todo, he tratado de restaurarlo, con la ayuda del manuscrito de París y el de Leyden, pero uno de los versos está de tal modo alterado, que no he podido ni rectificarlo, ni comprenderlo. Los copistas, al transcribir estos fragmentos, no habían entendido casi nada.

«Han llevado al extremo el deseo de evitarme y afligirme; han hecho prolongar para mí el período de lágrimas y lamentaciones.—El día de nuestra separación, rehusaron detenerse un instante, a fin de decir adiós a quien cuyo corazón está turbado y trémulo. No olvidaré, "ay" el recuerdo de aquellas viajeras, que han entregado mi corazón cual un rehén a los anhelos apasionados y a la inquietud.—Sus monturas iban perdiéndose en

lontananza, mientras yo vertía raudos llantos, y, ya desaparecidas tras el horizonte, el raudal de mis lágrimas casi me ahogaba.—¡Oh tú que intentas aplacar con amonestaciones el ardor del anhelo que yo experimento por ellas, sé misericordioso en tus sermones y tus reprimendas!—Los demás enamorados hallan dulzura en los reproches de sus censores, mas la censura es para mí un brebaje que no podría tolerar.—El júbilo ya no me entusiasma, las penas del amor me son insufribles, en tanto que yo no piense en los lares donde mi bien amada mora.—Avivo mis pasos hacia los restos de aquel hogar, orlo que fuera en donde selene (de la belleza) hacía sus apariciones o, cual toda criatura, allí crecía (esa grácil gacela).—Mas las manos de la ruina solazáronse con aquella morada; retornándose sobre ella con insistentes reiteraciones; ¡qué ejemplo de las adversidades del devenir!—El tiempo ha desvanecido todo vestigio que pudiera señalar ese lugar; mas sus recuerdos yo revivo con mi descripción y los delicados cantos a mi amada.—Cuando los lares (de la beldad soñada) se presentan ante quien del amor ha sido cautivo, sus recuerdos perennes, exítanle a celebrar la belleza del objeto de su pasión.—¡Ay!, ¿dónde se encuentra ahora mi ejemplar paciencia? Esa grácil dama mi corazón ha robado y lejos de confesarlo niega haberlo tocado.—Mientras las acometidas de la adversidad se renovaban y los envidiosos y los espías su vista despechadamente desviaban… (Una laguna de dos palabras o cinco sílabas se hacen notar en el verso siguiente y lo tornan ininteligible. En los subsiguientes versos, el poeta parece dirigirse a sí mismo).

¡Oh tú que envías tus camellos al azar por el desierto!, ¡tú que prolongas tus marchas del alba al anochecer!—¡Tú que te dejas caer del camello más mimado!, ¡tú a quien la fatiga y las mellas de la lasitud han hecho cual un ebrio!—¡Tú a quien los vientos del mediodía y del oeste intentan arrancar el amplio manto cuando ambos se encuentran!—Si tus compañeros de viaje,

abrasados por el ardor del amor, vagaran a la ventura, la pasión que inflama tu corazón sea para ellos, cada noche, fontana en donde apagaren su sed.—Todo anhelo no encauzado hacia la bien amada, sólo decepciones ocasiona o al encuentro con la Parca nos conduce.—¿Has dirigido por ventura la dirección de tus monturas hacia la única meta que pudiera satisfacer a nuestros ojos y corazones? Sitio donde hallarás la protección segura en el seno de Medina, y al abrigo estarás contra todo reproche que tanto temor le inspira.—Allí, donde la profecía resplandece en plena nitidez, narrando en sus aleyas maravillosos sucesos. —¡Prodigioso misterio, que la tierra no ha podido encubrir!, ¡porque los misterios del Creador nadie puede ocultar! <<

[94] V. *infra*, pp. 425 *ss*. <<

[95] Omar colocó en el trono a un hijo de Abul Hasan, llamado «Tashifin». Contaba con gobernar el reino a nombre de este príncipe, cuya mente estaba alterada. (*Historia de los bereberes*, t. IV, p. 350). <<

[96] La Argelia occidental. <<

[97] El autor reproduce aquí el poema en cuestión. <<

[98] General en jefe del ejército hafsida. (V. *Historia de los bereberes*, t. II, pp. 479 *s*., t. III, pp. 13 *s*.). <<

[99] Se encontrará en la *Historia de los bereberes*, t. IV, pp. 332 *s*., de la traducción francesa, el relato de este acontecimiento. <<

[100] Suprimo aquí algunos detalles que el autor nos da acerca de este sherif. <<

[101] El propio Mohammad V. Todos los soberanos de la dinastía nasrida llevaban el sobrenombre de «Ibn Al Ahmar». <<

[102] Ibn Jaldún transcribe aquí la carta del visir granadino. Está escrita en el estilo pomposo y metafórico que caracteriza a toda la correspondencia de este ministro. <<

[103] El texto árabe dice: «Botros Ibn-el-Honsha». Se trata de Pedro el Cruel. <<

[104] El visir Reduan fue asesinado por los conjurados que destronaron a su soberano, Mohammad V. (V. *Historia de los bereberes*, t. IV, p. 332). <<

[105] V. la obra de Dozy intitulada *Búsquedas sobre la historia de España*, 2.ª ed., t. I. pp. 328-9. <<

[106] Suprimo aquí una carta de cumplimientos dirigida por Ibn Jaldún al visir Ibn Al Jatib. <<

[107] Este documento está demasiado largo para ser reproducido aquí; está redactado en prosa rimada y escrito en un estilo muy rebuscado. El sultán hace en él un gran elogio de Ibn Jaldún, y ordena a todos los jefes, jeques de tribus y otros servidores del Estado, prestarle ayuda y asistencia, y proporcionarle alojamiento y todo lo que le haría falta en su viaje. Dicho documento lleva la fecha de 19 de djomad primero del año 766 (1365 de J. C.). En seguida de la fecha, el sultán había trazado de su puño y letra esta «alama»: «Sahha hadza» (esto es auténtico). <<

[108] El caídato de Ferdjiuna estaba situado al noroeste de Setif y al O. de Constantina. <<

[109] Probablemente se trate de la montaña que domina el desfiladero de Akbou o Tiklat, en el valle de Bujía. <<

[110] Cuando la noticia de la caída de Bujía y de la muerte del sultán Abu Abdallah llegó a oídos de su yerno, Abu Hammu Abd-el-Wadita, sultán de Telmosan, este príncipe se encolerizó de tal modo que inmediatamente marchó contra Abul Abbas y le obligó a encerrarse dentro de la ciudad conquistada; mas una serie de traiciones y reveses hiciéronle renunciar, de momento, a su empresa, y volver a Telmosan. <<

[111] Durante su estancia en Biskra, Ibn Jaldún recibió de Ibn Al Jatib, visir del rey de Granada, tres cartas llenas de cumplidos y protestas de amistad. Están escritas en el estilo ornado y cadencioso que los árabes llaman «sadjá» y nuestro autor confiesa que si él no adoptó el mismo estilo en su respuesta era para no descubrir su inferioridad como escritor. <<

[112] Este príncipe intentó durante varios años apoderarse del reino de Telmosan. <<

[113] El país de los Hosain se componía de toda la provincia de Titeri, desde el Hamza hasta Miliana, y de allí hasta el desierto. <<

[114] Llamada ahora «Kaf-el-Ajdar». (V. sobre la posición de esta montaña, la *Historia de los bereberes*, t. II, pp. 490, 491). <<

[115] Guetfa está ubicado a unos 8 km al sur de Kaf-el-Ajdar. En algunos mapas, este nombre está incorrectamente escrito «Guelfa». <<

[116] El desfiladero del Casab está ubicado aguas arriba del río que pasa cerca del Mesila y que, al dejar esta ciudad va a perderse en los arenales de Hodna. Comienza a cuatro leguas al norte de Mesila, y se extiende sobre una longitud de cinco leguas, dirigiéndose hacia Medjana. <<

[117] Véase *Historia de los bereberes*, t. III, p. 458. <<

[118] Este jefe quería poner en el trono a un joven príncipe merinida llamado Tashifin. (V. *Historia de los bereberes,* t. II, p. 266, y t. IV, p. 376). <<

[119] Esta fiesta tiene lugar el 10 del mes de dzul-hiddja. <<

[120] Véase *infra*, p. 178 nota 1. <<

[121] Esta ciudad, cuyo nombre se pronuncia «Taza» por los marroquíes, está situada a mitad del camino de Fez a Molouía. <<

[122] Abd-el-Aziz lo había ejecutado tres años antes. <<

[123] El sepulcro de Abu Medyen, vulgarmente llamado Bu Medin, está a 2 km al sudeste de Telmosan. Su cenobio o colegio, denominado «El-Obbad» (los adoradores), es siempre frecuentado; su mezquita y su célebre cementerio se ven allí todavía. En la biografía del visir Lisan-ed-Din Ibn al Jatib (manuscrito de la Biblioteca Nal. de París, antiguo fondo árabe, n.º 759, fol. 131 v.º *s.*) se encuentra una reseña biográfica del Santo Jeque. <<

[124] El sultán merinida quería sin duda hacer vigilar a Abu Hammu por los Beni Yaaqub e incluso hacerle arrestar. <<

[125] Nahr Ouasel nace al oriente de Tiaret, fluye hacia el E. atravesando el Sersou o Seressou antaño territorio de Dialem y se vierte en el Chélif a unos 40 km al sur de Boghar. <<

[126] El poblado y el oasis de Doucen se hallan situados a 60 km al sudoeste de Biskra. <<

[127] El desfiladero o garganta (Thénia) por donde se atraviesa el monte Eksoum está a 18 km al norte de Doucen. <<

[128] Véase *infra*, pp. 444 *ss*. <<

[129] La familia de Hamza Ibn Alí había capitaneado la gran cabila bereber de Magraua (para la biog. de este hombre, v. *Historia de los bereberes*, t. III, p. 325, y t. IV, p. 385). <<

[130] Ibn Jaldún estaba aún en Biskra cuando supo que Ibn Al Jatib había abandonado el servicio del sultán de Granada y se había refugiado cerca del sultán Abd-el-Aziz, en Telmosan. (V. *Historia de los bereberes*, t. IV, p. 390). Momentos antes de dejar España, ese visir dirigió una larga carta a su exsoberano, en la que le expuso los motivos de su proceder. Dicha carta está citada por Ibn Jaldún como uno de los documentos de más elevada importancia para los datos políticos que allí se encuentran. Es demasiado extensa para ser reproducida aquí y estaría mejor situada en una reseña especial sobre Ibn Al Jatib. Nuestro autor inserta igualmente la copia de una carta que él escribió a Ibn Al Jatib, en respuesta a otra que había recibido de éste. <<

[131] Aguemmoun y en femenino Taguemmount significa «colina» en lengua bereber. Ibn Jaldún que apenas conocía el bereber defectuosamente escribe siempre «Tadjhammoumt» o «Taguehammoumt». La localidad en cuestión es una montaña situada en el «Dahra», al norte del Chélif. <<

[132] El país de los Gomara, o Ghomra, forma al presente el territorio de Aulad Nail. Está situado inmediatamente al noreste del grupo de montañas llamado «Djebel Amour». Se le atraviesa antes de llegar a Laghouat. <<

[133] Véase *infra*, p. 170, nota 19. <<

[134] Es decir, «Río Za» que nace a algunos kms. al S. de Sebdou, y se dirige al O. hasta verterse en el Molouía. A partir de su fuente, toma sucesivamente varios nombres, como casi todos los ríos del África septentrional. <<

[135] La ciudad de Debdou está ubicada al E. del Molouía y a 48 kms al S. E. de Guercif. En varios mapas, se le ha colocado al O. de este río. <<

[136] Véase *supra,* p. 53. <<

[137] Asif, o Salí, puerto de mar sobre el Atlántico, está situado al oeste noroeste de la ciudad de Marruecos. <<

[138] Ciudad ubicada sobre el Molouía; latitud 34° 8' norte. <<

[139] Cuando Ibn Al Jatib abandonó el servicio de Ibn Al Ahmar para trasladarse a África, se hizo creer a este príncipe que su antiguo visir había ido con la intención de incitar al sultán merinida Abd-el-Aziz a emprender una expedición contra el reino de Granada. Más tarde el sultán Abul Abbas ordenó el arresto de Ibn Al Jatib conforme al requerimiento del monarca granadino e Ibn Zemrek visir de éste se vino a Fez para exigir el castigo del tránsfuga. A ese efecto, fue nombrada una comisión ante la cual debió comparecer Ibn Al Jatib. Para colorear la irregularidad del procedimiento se acusó al apresado de haber insertado en sus escritos proposiciones malsonantes; se procuró entonces mediante el empleo de la tortura arrancarle la confesión del delito del que se le acusaba; luego se le devolvió a la prisión, en donde Soleimán Ibn Dawud, visir del soberano de Fez, mandó asesinarlo. (Se pueden ver los detalles de este triste caso en la *Historia de los bereberes,* t. IV, p. 411). <<

[140] Véase pp. 121 *ss*. <<

[141] Mendes es una altiplanicie del territorio de los Filita, al oeste de Tiaret. Monte Guezoul o Guezul, está situado a unos 10 km al sudoeste de Tiaret. <<

[142] Las ruinas de Qalat Ibn Salama, llamadas hoy «Taoughzout o Taourzout», es decir, «lugar de donde se efectúan las razias», se localizan a 5 o 6 km al sudoeste de Frenda, antiguo puesto francés ubicado sobre «Oued-et-Taht», uno de los brazos del Mina. <<

[143] En los manuscritos de Leyden y de Argel, el texto de la frase que precede ofrece varias lagunas. El manuscrito de París

suministra el medio de restablecer las palabras dejadas en blanco. (Véase: Rosenthal, *op. cit.*, pp. LXXXVIII-XCIX). <<

[144] El pequeño oasis de Farfar está ubicado a 33 km al sudoeste de Biskra. <<

[145] Todas las ciudades de Belad-el-Djarid. (V. *infra,* p. 209, nota 109) habían aprovechado los disturbios que reinaban en el imperio hafsida para independizarse. <<

[146] V. la *Historia de los bereberes,* t. III, p. 140. <<

[147] *Idem,* pp. 93, 94. <<

[148] Véase *Historia de los bereberes,* t. III, p. 110. <<

[149] Véase *supra*, p. 51, nota 83. <<

[150] La «resplandeciente mezquita» (Al Djamii-el-Azhar) era entonces la primera universidad de Egipto. <<

[151] Según Abul Mahasen, en su Dicc. biográfico, «Almanhal-es-Safi», manuscrito de la Biblioteca Nal. de París, fue al emir Alá-ed-Din Tamboga Al Djaubani a quien Ibn Jaldún debió su presentación al sultán. <<

[152] El colegio llamado «Almadrasat-el-Qamhiya» (el colegio del trigo) fue fundado, el año 566 (1171 de J. C.), por el sultán Saladino, para la enseñanza del derecho malikita. Instaló cuatro profesores en dicho colegio, el cual se convirtió en el principal seminario de los malikitas. Esta institución poseía una tierra en el Fayum, cuyas cosechas de trigo (qamh) fueron regularmente distribuidas entre los alumnos. De allí viene el nombre de «Qamhiya». En el año 825 (1422), el sultán Al Melek-el-Ashraf Bersebaí se apoderó de una parte de los bienes (wqf) pertenecientes a esta institución y la concedió a dos de sus mamelucos. <<

[153] El texto del trozo siguiente está de tal modo alterado por los ignorantes copistas que apenas es inteligible. <<

[154] Los «adels» llenan las funciones de notario, de asesores de cadí y de escribanos. <<

[155] Por el vocablo «hakem», el autor sin duda quiere designar al oficial encargado de vigilar la administración judicial y hacer ejecutar las sentencias pronunciadas por los cadíes. Se ve, por lo que sigue, que llenaba también las funciones de «mozakki» (purificador), es decir, indicaba al cadí las personas cuyo testimonio podía ser admitido en el tribunal. Cuando el cadí tenía dudas acerca de la integridad de un testigo, se dirigía secretamente al «mozakki» del sector para saber por él si ese individuo gozaba de buena reputación. El «mozakki» iniciaba una investigación, a efecto de comprobar la índole del testigo, ya sea un hombre probo y virtuoso o un vicioso. Si el informe

era favorable, eso se llamaba «tazkiya» (purificación), y «tadil» (justificación); en caso contrario, se usaba la designación «tadjrih» (herir, improbación). Este último vocablo deriva de una raíz que significa herir; en efecto, un informe semejante lesiona la reputación de un hombre. (Véase *infra*, p. 137, nota 88). <<

[156] El autor ha escrito, por inadvertencia, «occidental». <<

[157] El «mahmil» es una especie de caja piramidal, cubierta con ornamentos e inscripciones, y cargada a lomo de camello. El soberano egipcio lo enviaba a la Meca todos los años con la caravana de los peregrinos. Se ha creído que el «mahmil» contiene el paño que debe servir de cobertura a la Caaba, y que se renueva todos los años; mas esa idea es errónea: el «mahmil» está siempre vacío y sirve solamente para atestiguar la supremacía del príncipe que lo envía. <<

[158] Aquí de nuevo el autor comete otro error del mismo género que el precedente; poniendo «la oriental». <<

[159] Ibn Jaldún habla ahora de su encuentro, en Yenbo, con el jurisconsulto Abul Qasem Mohammad, hijo de Ibrahim As-Sahilí y nieto de At-Atuaidjen. (Véase *Journal asiatique* de mars 1943, p. 266). Este doctor iba igualmente a efectuar la peregrinación y, como traía una carta para nuestro autor, de parte de Ibn Zemrek, visir y secretario particular de Ibn Al Ahmar, rey de Granada, se apresuró a entregársela. En dicha carta, que está escrita parte en verso, parte en prosa, el visir recuerda a Ibn Jaldún su antigua amistad y le ruega presentar al sultán Barcouc un poema que él había compuesto en honor de este príncipe y que venía adjunto a la misma carta. <<

[160] El año 791 (1389 de J. C.), Barcouc fue destronado por el emir Ilboga, quien colocó en el trono a Al Melek-es-Saleh Al Ashraf, príncipe al que Barcouc había quitado el poder supremo. Algunos meses después éste recuperó el poder. <<

[161] Al Macrizi, «Soluk», manuscrito de la Biblioteca Nal. de París, antiguo fondo, núm. 647, t. III, fol. 51. <<

[162] Ibn Cadí Shohab, *Ibid*. *Ms*. antig. fondo, núm. 687, fol. 142 v.º. <<

[163] «Soluk», fol. 22 r.º; Badr-ed-Din, manus. núm. 684, fol. 36 r.º; «Anba-el-Gomr, manus. núm. 658, fol. 174 v.º. <<

[164] Manuscrito núm. 687, fol. 170. <<

[165] El célebre Tamerlan. En sus extractos, el nombre de este conquistador está escrito a veces «Timur» y otras «Temerlank», es decir, Timur el Cojo. De este último nombre, los europeos han formado «Tamerlan». <<

[166] «Soluk», fol. 24 r.º; Ibn Cadí Shohab, fol. 174 v.º; Badr-ed-Din, fol. 38 r.º. <<

[167] «Soluk», fol. 26 r.º; Badr-ed-Din, fol. 39 v.º; Ibn Cadí Shohab, fol. 177 r.º. <<

[168] Anbá-el-Gomr. <<

[169] Al Macrizi, en su «Soluk», *loc. cit.*, fol. 27 v.º. <<

[170] Según Abul Mahasen, Ms. árabe, núm. 666, fol. 83, la voz Gorgan es el equivalente de las palabras árabes «sehr-el-moluk» (yerno de reyes). Ibn Arab-Shah dice, en su «Vida de Tamerlan» (t. I, p. 29 de la edic. de Manger), que este príncipe tras haber conquistado la Transoxian casó con varias hijas de reyes y añadió a su título el de Gorgan, voz que, en la lengua de los mogoles, significa «yerno», indicando con este nuevo título, que se había convertido en yerno de varios reyes. Puede verse, sobre este vocablo el «Journal asiatique» de octubre de 1828 y el número de diciembre de 1829. <<

[171] Soluk, *loc. cit.*, fol. 28 v.º. <<

[172] Ibn Cadí Shohab, fol. 181. <<

[173] Manger, «Vita Timuri». t. II, p. 59; «Adjaib-el-Macdur», edic. Calcuta, p. 210. <<

[174] Por la expresión «malikita de aspecto». Ibn Arab-Shah quiso probablemente decir que tenía el aire tan grave y tan imponente como Malak, el ángel encargado de la guardia del infierno. Esta expresión puede todavía interpretarse con las palabras «hermoso como un ángel». <<

[175] El Asmaí era un filólogo y literato célebre. <<

[176] La obra de Ibn Arab-Shah está escrita en prosa rimada y llena de arcaísmos, neologismos, juegos de palabras, alusiones oscuras e ideas frecuentemente extravagantes. <<

[177] El autor de «Anbá-el-Gomr (manus. Bibl. Nal. de París, núm. 658, fol. 223 r.º) dice que Ibn Jaldún no llevaba el traje de los cadíes, y que conservaba el vestido usado en su país. <<

[178] Manger, «Vita Timuri», t. II, p. 786 y siguientes; «Adjaib-el-Macdur», p. 339. <<

[179] Lit. «una franja en las vestimentas de sus épocas, y haría de vuestra soberanía la diadema de la frente de su historia». <<

[180] Libro de predicciones, muy famoso entre los musulmanes. (Véase el segundo tomo de los *Prolegómenos* y la «*Chrestomathie arabe*» de M. de Sacy, 2.ª edición, t. II, p. 300). <<

[181] Ibn Cadí Shohab, fol. 181 v.º; Soluk, fol. 29 r.º; Anbá el Gomr, fol. 174 r.º. <<

[182] Ibn Cadí Shohab, fol. 196 v.º; según el autor del Anbá, fol. 188 v.º; Ibn Jaldún fue reemplazado por Al Bisatí, en el mes de shaabán (marzo) de ese año. <<

[183] Ibn Cadí Shohab, fol. 199 v.º; Badr-ed-Din, fol. 55 v.º; Anba, fol. 189. <<

[184] Ibn Cadí Shohab, fol. 212 r.º; Adr-el-Din, gol 64 v.º; Soluk, fol. 40 v.º. <<

[185] Soluk, fol. 47 r.º; Badr-ed-Din, fol. 70 r.º. <<

[186] Soluk, fol. 49, r.º; Badr-ed-Din; fol. 70 v.º. <<

[187] Soluk, fol. 56 r.º; Badr-ed-Din; fol. 75 r.º; Anbá, fol. 218 r.º. <<

[1] El adjetivo étnico el Hadramí significa miembro de la tribu de Hadramut, península arábiga. (Véase *supra*, p. 10). <<

[2] He aquí los versículos de la Biblia por los cuales, según los musulmanes, está predicha la venida de Mahoma: «Ei ait (Moyses) “Dominus de Sinaí venit, et de Seir ortus cst nobis: Apparuit de monte Pharan”. (Deut. XXXIII, 2). Seir, la cadena de montañas que se extiende del Mar Muerto al Mar Rojo, es, dicen ellos, la montaña en donde Jesús recibió del Cielo el Santo Evangelio; Pharan es la Meca con las montañas de los alrededores. Se podría responder que Pharan es el desierto que se dilata desde el monte Sinaí hasta el límite meridional de Palestina, en el que los israelitas pasaron treinta y ocho años. El segundo versículo es este: “Ex Sion species decoris ejus” (Ps. XLIX, 2). Según la versión siríaca, el texto hebreo significa: Ex Sion coronam gloriosam Deus ostendet». Ahora, dicen, «la corona es el reino del Islam, y gloriosos es el equivalente de Mahoma (Laudatus)». Leemos en el Evangelio de San Juan (XVI, 7): «Si enim non abiero, paracletus non veniet ad vos». Los musulmanes pretenden que los cristianos han alterado el texto de sus libros sagrados y que, queriendo hacer desaparecer lo que anunciaba la misión de Mahoma, sustituyeron las palabras inclytus, celebris, que es el equivalente de Ahmad (laude digior); pues el Corán, sura LXI, vers. 6, da el nombre de Ahmad a Mahoma. <<

[3] Creencia fundada en estas palabras de Mahoma: «Adán estaba aún entre el cuerpo y el espíritu, entre el agua y la arcilla, cuando yo ya era profeta; “la primera cosa que Dios creó, fue mi luz”. <<

[4] Es decir, entre las partes superiores del cosmos, el séptimo cielo, el del planeta Saturno (Zohal), y la parte inferior del Hut (o Nun), llamado Yehemut. El vocablo yehemut es tomado de la lengua hebraica, en la que significa animal, bestia. En árabe es empleado para designar al pez monstruoso que lleva sobre su lomo las siete tierras. En la cosmografía musulmana, hay siete cielos, superpuestos (V. Corán, sura LXV, vers. 12), y siete tierras, seis de ellas colocadas sucesivamente debajo de la nuestra.

Dios encargó a un ángel de soportar el peso de dichas tierras; el ángel está parado sobre el lomo de un toro, el toro es sostenido por un pez monstruoso (hut o nun) llamado Yehemut; el pez está sostenido por el agua, el agua por el aire, el aire por Tas tinieblas. Ningún ser creado sabe lo que soporta a las tinieblas. Esta descripción tomada de la vigesimatercera sección de «Masalik-el-Abssar», obra escrita por Shihab-ed-Din Ibn Fadlallah, ha sido reproducida por Damirí en su diccionario zoológico «Hayat-el-Hayauán» (la vida del animal), bajo el artículo —Toro—. Vuelve a mencionarla en el artículo Nun. Ibn-el-Wardí también habla de ello en su «Tratado de Geografía»; dice: «Las siete tierras y sus mares son soportados por el Nun, es decir, el monstruo marino (el Hut), cuyo nombre es Belemut o Yehmut. Debajo del Nun está colocado el viento; debajo del viento, están las tinieblas; debajo de las tinieblas, la humedad; debajo de la humedad, sólo Dios sabe lo que hay». (Ms. árabe de la Biblioteca Nal. de París, Antg. fondo núm. 577, fol. 78 recto). La palabra Behemut o Yehemut significa a la vez el fondo de un pozo, la profundidad de un abismo; se emplea a veces con el sentido de guerrero, héroe. <<

[5] Los doctores de la ley musulmana definen así la voz Sahib (Compañero): «El título de Sahib se da a todos los que, creyendo ya en la misión del Profeta, lo han hallado y han muerto en el Islamismo». En esta definición, se ha preferido usar el verbo que significa hallar, al que significa ver, a efecto de no excluir de la categoría de los Compañeros a algunos ciegos, tales como Abu Horaira, Ibn Omm Maktum y otros más. Todo musulmán ortodoxo está obligado a mostrar una profunda veneración por los Compañeros. Cuando acaeció la muerte de Mahoma, el número de sus Compañeros pasaba de ciento catorce mil. Consérvanse todavía las reseñas biográficas de los más ilustres de ellos. «At-Taljis» de Ibn-el-Djauzí, manuscrito de la Biblioteca

Nacional de París, ant. fondo, número 631, contiene una lista alfabética de los principales Compañeros. <<

[6] Forzado por sus enemigos a huir de la Meca, Mahoma —dicen los leyendistas—, se fue a ocultarse, con Abu Bakr, en la caverna del monte Tur, cerca de la ciudad. Estando allí todavía cuando vino una paloma a poner sus huevos delante de la abertura de la gruta, y una araña tejió en seguida su tela sobre el punto. Ante tal vista, las gentes enviadas en su persecución volvieron sobre sus pasos, persuadidos de que nadie pudo haber entrado a la cueva. <<

[7] Literal «tofail», que significa intruso, imitador. <<

[8] Mohammad Ibn Ishaq, autor de una compilación de Tradiciones, relativas a Mahoma y a sus expediciones militares (Kitab-el-Magazi), murió en Bagdad hacia el año 150 de la hejira (767 de J. C.). Su obra fue, según los documentos que Ibn Hisham redacta en su «Sirat-er-Rasul», muy importante, de la cual Wüestenfeld ha publicado (a mediados del siglo pasado) el texto íntegro. <<

[9] Mohammad Ibn Djarir At-Tabari, comentador del Corán y autor de una historia notable, nació en Amol, Tabarestán, y murió en Bagdad, el año 310 (923 de J. C.). <<

[10] Abul Mondzir Hisham Ibn Mohammad Al Kalbi, genealogista e historiador de los antiguos árabes del desierto, era nativo de Kufa. Escribió un gran número de tratados, de los cuales no conocemos más que los títulos. Su «Djamhara», o colección completa de genealogías, era una obra muy estimada. Murió hacia el año 204 (819 de J. C.). <<

[11] Mohammad Ibn Omar Al Waqidí compuso numerosas obras, las más importantes trataban de las expediciones y conquistas, que los musulmanes hicieron después de la institución del califato. Nacido en 130 (747 de J. C.), pasó de Medina a Ba-

gdad, desempeñó las funciones de cadí, en esta ciudad, y murió el año 207 (822-23 de J. C.). <<

[12] Saif Ibn Omar Al Asdí At-Tamimí escribió una gran obra sobre las conquistas de los primeros musulmanes, una historia de las revueltas y apostasías de las tribus árabes, y otra historia de la batalla del Camello. Tabarí reproduce muy a menudo los relatos de este historiador, en su grande crónica. <<

[13] Abu Hasan Alí Al Masudí, autor de las *Praderas de Oro* (Morudj-edz-Dzahab), de «At-Tanbih» y varias otras obras, murió en el año 345 (956 de J. C.). Los trabajos de De Sacy, de Quatremère, de Reinaud, de Sprenger y de otros orientalistas, han dado a conocer ampliamente las producciones de este escritor. La Sociedad Asiática publicó, en la segunda mitad del siglo pasado, el primer volumen, texto y traducción, de las *Praderas de Oro*. <<

[14] Abu Meruán Haiyan Ibn Jalaf, natural de Córdoba y generalmente conocido con el nombre de Ibn Haiyan, escribió dos grandes obras sobre la historia de España musulmana. «Al Moqtabas», en diez volúmenes, y «Al Matin», en sesenta. No se posee más que un solo volumen del Moqtabas; Al Matin ha permanecido ignorado. Este historiador bien merece la alta reputación que siempre ha gozado. Nació en el año 377 (987-88 de J. C.), murió en 1076. <<

[15] Entre los historiadores árabes el nombre Ifrikiya designa a Marruecos oriental, Tunez, Trípoli y la provincia de Constantina, formaban el imperio de la Ifrikiya, mientras que el resto de Argelia y los Estados marroquíes componían el Magreb. Abu Ishaq Ibn Ar-Rafiq compuso también una reseña genealógica de las tribus bereberes. Murió en 340 (952 de J. C.). <<

[16] V. *Gramática árabe* de S. De Sacy, 2.ª ed. t. I, p. 91 y tabla VIII. <<

[17] Abu Alí Al Hasan Ibn Rashiq, oriundo de Kairuan y autor de varias obras filológicas, poéticas e históricas, murió en Hazzera, Sicilia, en 463 (1070 de J. C.). <<

[18] Hadji Jalifa dice que, en esta obra, el autor se limita a indicar solamente el tiempo que cada soberano había reinado. <<

[19] Véase acerca de este pasaje la *Crestomatía Árabe* de De Sacy, t. II, p. 290. <<

[20] La parte de la obra a la que se denomina regularmente «Prolegómenos» se compone de los prolegómenos propiamente dicho y del primer libro. (Véase *supra,* p. 12). <<

[21] Fuera del Magreb, los bereberes fundaron en Egipto el imperio Fatimita. En España, los Zirides de Granada, los Almoravides y los Almohades eran asimismo bereberes. <<

[22] Véase la *Crestomatía Árabe* de De Sacy, t. I. p. 390. <<

[23] El texto de este preámbulo está en prosa rimada, que ofrece necesariamente términos que parecen una serie de ripios, o expresiones poco naturales con varias tautologías. <<

[1] Nuestro autor, a lo que parece, nunca había oído hablar de los ejércitos de Jerjes. <<

[2] En el año 15 de la Héjira. <<

[3] Véase *supra*, p. 94, nota 12. <<

[4] Véase Tabarist, *Anales*, t. II, p. 291 (edición de M. Koscrgarten). <<

[5] Ibn Shihab Az-Zuhrí, de la tribu de Qoraish, célebre tradicionista y legista, murió en el año 124 de la Héjira (742 de J. C.). Contaba en el número de los Tabiis (adeptos), habiendo conocido y frecuentado a varios de los Compañeros del Profeta. <<

[6] Véase Tabarist, *Anales, loc. cit*. <<

[7] La parte occidental de la Península Arábiga hasta la frontera del Yemen. <<

[8] En otro capítulo de esta obra, el autor admite, como principio, que tres generaciones hacen un siglo. <<

[9] Cuarenta mil caballos para los carros y doce mil de silla (Reyes, III, c. IV, V. 26 y c. X, V. 26). <<

[10] Abu Abdallah Mohammad Al Bujarí, autor de la célebre colección de Tradiciones, titulada As-Sahih (lo auténtico), murió en el año 256 (869-70 de J. C.). <<

[11] El cadí Abul Hasan Al Djordjaní, doctor de la escuela Shafiita, fue uno de los hombres más sabios de su siglo. Dejó una compilación de genealogías titulada «Al Mauthuq» (lo auténtico), citada por nuestro autor en la *Historia de los bereberes*. Al Djordjaní murió en Neisapur, el año 366 (976 de J. C.), o, según un historiador citado por Ibn Jallikan (Jal-liqan), en el año 392 (1001-2 de J. C.). <<

[12] Véase *infra*, p. 94, nota 10. <<

[13] Abu Bakr Ahmad Al Baihaki (Baihaqí), célebre tradicionista y autor de varias obras, murió en Neisapur, el año 458 (1066 de J. C.). <<

[14] Véase el ensayo sobre la *Historia de los bereberes*, por Caussin de Perceval, t. I. p. 91. <<

[15] Véase de Herbelot, *Biblioteca Oriental*, artículo *Caia*. <<

[16] Véase *supra*, p. 93, nota 8. <<

[17] Octogésima sura del Corán. <<

[18] Abu Ishaq Ahmad Ath-Thaalibí, autor de un gran comentario sobre el texto del Corán y de una historia de los profetas, murió el año 427 (1035-36 de J. C.). <<

[19] Abul Qasim Mohammad Az-Zamajsharí, afamado comentarista del Corán y autor de varios tratados de gramática, muy apreciados, murió el año 538 (1143-44 de J. C.). <<

[20] Kaab-el-Ahbar o Kaab-el-Hibr, gran oráculo de los primeros musulmanes para la historia de los tiempos antiguos, pertenecía a una familia judía del Yemen. <<

[21] Según Masudí, Djirun el Aadita fue el fundador de Damasco. <<

[22] Hisham Ibn Orua Ibn Az-Zobair, célebre tradicionista, murió en el año 145 (762-63 de J. C.). <<

[23] El tanuin es el empleo de un signo que se añade al final de los nombres indeterminados por el artículo o por un complemento que rige al genitivo. En el texto coránico, se ha adoptado la pronunciación Aadin Iram con tanuin, el sentido es: Aad, lo mismo que Iram. Aadi Iram, el ejemplo de Ibn Az-Zobair, significa el Aad de Iram. Los exégetas no se han puesto de acuerdo sobre la manera de explicar el versículo en cuestión. <<

[24] Es decir, Qoraish, rama de la tribu de Kinana; Ilias, rama de la tribu de Módar, etcétera. <<

[25] La palabra emires designa aquí a los gobernadores de las provincias. <<

[26] Lit., los hombres de la (shiá). Los abbasidas llegaron al poder con la ayuda de un partido shiá, organizado en sociedad secreta por los misioneros. Eran al mismo tiempo Alauitas, cuyo título de shiá (shiitas) ha quedado como denominativo de su partido. <<

[27] El nombre de Qahtaba, hijo de Shabib, es célebre en la historia de las guerras que colocaron a la casa de Abbas en posesión del califato. <<

[28] Abu Omar Ahmad Ibn Abd-Rabbih, nativo de Codu. Como filólogo y poeta, alcanzó gran fama. Su obra más ponderada se titula «Iqd» (Collar), y se compone de treinta capítulos en

que trata un tema diferente. Este autor murió en el año 328 (939-940 de J. C.). <<

[29] Abu Said Abdel Malik Ibn Qoraib el Asmaí, notable filólogo árabe y narrador de anécdotas históricas, murió hacia el año 216 (831-32 de J. C.). <<

[30] Nombre femenino simbólico, bastante usado por los poetas árabes. <<

[31] Al Fodail Ibn Aayad empezó por asaltar en los caminos reales, pero murió en olor de santidad. Habiéndose entregado a la vida contemplativa, alcanzó una grande reputación y conquistó alto rango entre los sufis más preclaros. Su muerte acaeció en el año 187 (803 de J. C.). <<

[32] Abul Abbas Mohammad, sobrenombrado Ibn Assammak, predicador famoso por su ciencia y su piedad, murió en 183 (799 de J. C.). <<

[33] Obeidellah Ibn Hafs Al Omarí, nieto del califa Omar, y uno de los tradicionistas. <<

[34] Abu Mohammad Sofián Ibn Ouaina (Ath-thaurí), renombrado tradicionista y jurisconsulto, murió en la Meca el año 198 (814 de J. C.). <<

[35] Las rakaas es una serie de postraciones e invocaciones. La oración comprende un número determinado de rakaas. <<

[36] Malik Ibn Anas, fundador de una de las cuatro escuelas ortodoxas del Islam, murió en 177 (793-94 de J. C.). <<

[37] Mowatta (sendero aplanado) es el título de la compilación de Tradiciones compuesta por Malik Ibn Anas. Es la primera obra de ese género que ha sido puesta por escrito; hasta entonces se habían transmitido oralmente las Tradiciones relativas a Mahoma. <<

[38] Abdallah Ibn Abbas ha transmitido un crecido número de Tradiciones relativas a Mahoma. Como hermeneuta del Corán,

goza entre los musulmanes de alta autoridad. Murió en el año 68 (687-88 de J. C.). <<

[39] Abdallah Ibn Omar, hijo del segundo califa, distinguióse por sus virtudes y su piedad. Se conservan de él numerosas Tradiciones. Murió en 68 (687-88 de J. C.). <<

[40] La familia Bajtayashú (servidor de Jesús) era cristiana. En el curso de tres siglos, produjo por lo menos diez médicos destacados. Bajtayashú Ibn Djerdjis y su hijo Gabriel eran adscritos a la corte de los califas abbasidas. <<

[41] La palabra *nabidz* indica el mosto del dátil, o las infusiones de miel, trigo, higo, etc. Designa igualmente el jugo fermentado de toda especie de frutas. El mosto de uva o de dátil, reducido por la cocción a la mitad de su volumen original, era, según los doctores hanafitas, una bebida legal. <<

[42] El cadí Yahya Ibn Aktham distinguíase por su espíritu y conocimientos de la ley. Su muerte acaeció en el año 242 (856-57 de J. C.). <<

[43] En estos versos, se hace alusión al vicio que se atribuía a Ibn Aktham. <<

[44] Ahmad Ibn Hanbal, fundador de una de las cuatro escuelas ortodoxas, murió en 241 (855-56 de J. C.). <<

[45] Ismail, hijo de Hammad y nieto del célebre imán Abu Hanifa, desempeñaba, en Básora, las funciones de cadí hasta que fue reemplazado por Yahya Ibn Aktham. <<

[46] Abu Isa Mohammad At-Tormodzí, autor de una de las seis grandes compilaciones de *Tradiciones*, murió en 279 (892-93 de J. C.). <<

[47] El *hafidh* significa aquí memorizador. Se da esta denominación a los doctores que sabían de memoria un crecido número de *Tradiciones*, y que podían designar nominativamente a todos los individuos de la serie por los que cada *Tradición* había pasado antes de llegar a ellos. El que sabía el Corán de memoria recibía igualmente el nombre de *hafidh*. <<

[48] Ismail Al Moziní, discípulo del imán Ash-shafií, y autor de varias obras sobre jurisprudencia y Tradiciones, murió en 264 (877-78 de J. C.). <<

[49] En árabe los oulamá (ulemas). Para los musulmanes, la ciencia por excelencia es la de la religión. <<

[50] Es decir, los califas Al Mahdí y Harún Ar-Rashid. <<

[51] *Historia de los bereberes,* t. II. p. 507. <<

[52] El magistrado es llamado, en el norte de África, mohtasib (edil o ádil), tenía el cargo de la administración de las vías públicas y de la policía de mercados. <<

[53] Ibn Jaldún debió haber puesto Al Moktafi; el califa Motadhid murió en 289 (902 de J. C.), y An-naushrí, que mandaba sobre Egipto, cuando Obeidellah y su hijo pasaron para Magreb, fue nombrado en ese cargo (gobernador) en el año 292 (905 de J. C.). <<

[54] Togrul Bek el Selyúcida, sultán de Persia, lomó la defensa del califa abbasida que Albasasirí había arrojado de Bagdad. <<

[55] Para la historia de Carmat, consúltese la *Bibl. Orient*. de D. Herbelot, bajo la palabra Carmath y la introducción a la historia de los Drusos de De Sacy. <<

[56] Este verso es el sexagésimo de la Moal-laca de Az-zobair. <<

[57] Pequeño monumento situado en el interior del pórtico que circunda el templo de la Meca. <<

[58] El cadí Abu Bakr Al-Baqilaní, tradicionista y teólogo de la escuela ashaarita, murió en Bagdad el año 403 (1013 de J. C.). <<

[59] Según la fracción de la secta shiita que sostenía la causa de los obeiditas, el imán (soberano espiritual y temporal) era una encarnación de la divinidad. En otro capítulo, el lector encontrará una exposición de las doctrinas profesadas por las diversas subsectas shiitas. <<

[60] Esto quiere decir que el día del juicio Dios no tendrá más miramientos para con un miembro de la familia de Mahoma, que para con cualquier otro individuo. <<

[61] El sharit Abul Hasan Mohammad Ar-Radi, descendiente del Imán Musa Al Kadhim, del linaje de Mahoma. Gozaba de la más alta consideración en Bagdad, su ciudad natal. Murió allí en 406 (1015 de J. C.). Según el historiador Ibn -el-Athir, Ar-Radi consideraba a los obeiditas como pertenecientes a la familia del Profeta. (Véase *Historia de los bereberes,* t. II, p. 509, nota 3). <<

[62] Abul Hasan Alí Al Mortadi, distinguíase como teólogo, poeta y literato. Murió en Bagdad, el año 436 (1044 de J. C.). <<

[63] Abu Hamid Ahmad Al Isfarayini, doctor de la escuela shafiita, profesó en Bagdad y murió en la misma urbe el año 406 (1016 de J. C.). <<

[64] Abu Hosain Ahmad Al Qaddurí, célebre jurisconsulto y doctor de la escuela hanafita, murió en Bagdad el año 428 (1037 de J. C.). <<

[65] Abul Qasim Abdel Wahid As-Saimarí, doctor de la escuela shafiita y autor de varios tratados de jurisprudencia, murió a fines del 404 (1014 de J. C.). <<

[66] Abu Yaaqub Yusof Al Abiwardí, doctor shafiita, murió hacia el año 400 de la héjira. (Véase Tabaqat-el-Foqahá, manuscrito de la Bibl. Nacional de París, antiguo fondo, núm. 755, fol. 108 r.º). <<

[67] Al Maqrizí ha copiado y retocado, en su «Descripción Topográfica de El Cairo», el texto de la defensa de los Fatimitas

(Obeiditas) redactado por Ibn Jaldún. He aquí de qué manera explica el pensamiento de nuestro autor, respecto a los despachos expedidos por el califa de Bagdad al emir aglabide que gobernaba la Ifrikiya y al príncipe medrarita, que mandaba en Sidjilmasa. «Si Al Motadhid hubiera creído que Obeidellah no era de la casta de Alí, no hubiese escrito a esos dos personajes que acabamos de citar, para que lo detuvieran; porque en ese tiempo los hombres no se aliaban al partido de un impostor; no le prestaban ninguna obediencia, y no seguían sino a personajes verdaderamente descendientes de Alí. Ahora bien, Motadhid concebía temores a propósito de Obeidellah; y ciertamente, si lo hubiera conceptuado como un impostor, no le hubiese prestado atención alguna. (Chresthie Arab, de M. de Sacy, 2.ª ed., t. II, p. 91). Maqrizí, según parece, no ha notado el anacronismo cometido por Ibn Jaldún. (V. p. 118, nota 53). <<

[68] Es decir, el extremo Occidente, el país que forma el reino actual de Marruecos. <<

[69] En el mes de dzu-el-qaada, del año 169 (mayo de 786 de J. C.), Hosain, hijo de Alí, hijo de Hasan III, hijo de Hasan II, hijo de Hasan I, hijo de Fátima, hija de Mahoma, sublevóse contra el califa abbasida, Al Hadí. Tomó las armas en la Meca y reunió en torno suyo a varios miembros de su familia, entre los cuales se hallaban sus tíos Edris y Yahya. Al Hosain fue muerto en Balj, localidad situada a tres millas de Medina, a consecuencia de un choque con las tropas del califa. Edris escapóse del campo de batalla y logró atravesar Egipto y refugiarse en el Magreb el Aqsa. <<

[70] Dos oficiales de la guardia turca al servicio del califato. Este cuerpo de esclavos había arrebatado a los abbasidas todo su poder. <<

[71] Papagayo. <<

[72] Mahoma ha dicho, y su palabra hace ley:. Al walad lilfirash «El niño pertenece al lecho». <<

[73] Leemos en el Corán, sura XXXIII, versículo 33: «Dios ha querido alejar de vosotros toda mácula, gente de la casa (es decir, miembros de la familia de Mahoma), y aseguraros una pureza perfecta». <<

[74] Literalmente, «pretextando la igualdad en la opinión y la similitud en las clasificaciones (es decir, las diversas formas) de la suposición». <<

[75] Puede leerse la historia de Al Mahdí de los Almohades en la *Historia de los bereberes,* t. II de la traducción francesa de De Slane. <<

[76] Véase *Historia de los bereberes,* t. II, pp. 67 y *ss.* <<

[77] Los Masámida, o Almohades, se componían de las tribus que ocupaban las montañas del Atlas, al este y al sur de la ciudad de Marruecos. <<

[78] Este Mahdí era un impostor; mas Ibn Jaldún, escribiendo bajo un gobierno Almohade, debía intentar justificarlo. <<

[79] Véase, acerca de la historia de los abbaditas, reyes de Sevilla, la obra de R. Dozy, intitulada *Scriptrum loci de Abbadidis*. <<

[80] Estos sucesos tuvieron lugar después de la caída de los Omeya. <<

[81] Es decir, los Almoravides y sus sucesores, los Almohades. Estos últimos pertenecían a las tribus masmuditas (Masámida) que habitaban la cordillera del Atlas Marroquí; los primeros formaban parte de los Lemtuna y de otras tribus berberiscas que habitaban el gran desierto, entre el Senegal y Tenboktu. <<

[82] Sahl tenía dos hijos, Al Fadl y Al Hasan, que fueron, ambos, visires del califa abbasida al Mamún. <<

[83] El visir Al Mansur (Almanzor), primer ministro de Hisham, décimo soberano de la dinastía Omeya de España. <<

[84] Abu Obaid Al Bakrí, célebre geógrafo de España, murió en 1094 de J. C. (Véase para más detalles las *Búsquedas sobre la historia de España musulmana*, por R. Dozy, 1.ª edición, y la introducción de la obra de Al Bakrí, *Descripción del África Septentrional,* por de Slane. <<

[85] El IX siglo de la héjira comenzó en septiembre de 1397 de J. C. <<

[86] Se trata de la gran peste negra que asoló al Asia, África y Europa en 1348 de J. C. Entre sus víctimas cuéntanse los padres de nuestro autor. <<

[87] Después de haber terminado la historia del Magreb y de los bereberes, Ibn Jaldún compuso sus *Prolegómenos*; en seguida redactó su historia del Oriente. Publicó una nueva edición de su obra después de haber vivido en Egipto varios años y visitado Siria. <<

[88] Ishmam quiere decir «hacer sentir». <<

[89] Jalaf Ibn Hisham al Bazzar, tradicionista y lector (es decir, conocedor de las diversas lecciones del texto coránico), murió

en Badgad, el año 229 (843-44 de J. C.). <<

[90] Nombre de un soberano perteneciente a la dinastía de los Zirides. Una nota detallada acerca de esta familia se encuentra en la *Historia de los bereberes,* t. II de la traducción francesa. <<

[91] En Oriente y en Egipto, la *qaf* gutural lleva dos puntos; en el África del Norte (Mauritania), uno solo. <<

[1] Para llenar las funciones de testigo, se debe ser de una integridad plenamente reconocida y haberse cumplido fielmente los deberes de la religión. En el caso en que el cadí sospeche de la moralidad del individuo, que viene a servir de testigo, o declarar en justicia, hace recabar secretamente los datos necesarios para esclarecer sus dudas. Si el resultado de esa especie de indagación es favorable, el cadí declara que el testigo es íntegro: el término árabe es «taadil» (*justificatio*); en caso contrario, rehúsa admitir el testimonio de esa persona, a la cual imprime así una especie de mancha, en árabe «tadjrih» (*improbatio*). Este último término significa más exactamente «herir», además, en el sentido figurado, herir a un hombre en su reputación. Los doctores que compilaban las Tradiciones, no aceptaban a ninguna como auténtica antes de haberse convencido de la probidad, veracidad y piedad de cada uno de los tradicionistas, por quienes esas Tradiciones habían sido transmitidas. Para conseguirlo, entregábanse a largas investigaciones. Se designaba a esta rama de la ciencia religiosa (teología-derecho) por las palabras «tadjrih» o «taadil» (*improbatio* y *justificatio*). <<

[2] Literalmente, «el espíritu del corazón». <<

[3] En efecto, esta leyenda se encuentra en la edición de Bulaq de las *Mil y una Noches*. <<

[4] Lit. la indagación de justificación e improbación. <<

[5] V. p. 141, nota 1. <<

[6] Lit. «entre lo enunciado y lo extrínseco». <<

[7] Acerca de las seis especies de accidentes reconocidas por los lógicos musulmanes, véase la edición de la *Risalat Shamsiya*, publicada en Calcuta en 1854, por Sprenger; p. 3 de la traducción. Este pequeño tratado debería servir de apéndice a la gran obra intitulada *Dictionary of the Technical Terms of the Musulmans*. <<

[8] Mubadzan es el plural de la palabra persa mubedz (sacerdote de los adoradores del fuego). Su gran sacerdote ostentaba el título de mubedzi mubadzan (sacerdote de sacerdotes). Los autores árabes han tomado mubadzan por un nombre al singular y le han dado por plural mauábidza. <<

[9] Se buscaría inútilmente este pasaje en la *Política* o en los *Económicos* de Aristóteles. Ibn Jaldún lo habrá probablemente encontrado en alguna de las obras apócrifas que circulaban entre los musulmanes, y que éstos aceptaban como una de tantas traducciones de los escritos dejados por el gran filósofo griego. <<

[10] Abdallah Ibn Al Moqaffaa, autor de la traducción de las fábulas de Baidabá, fue empleado en las oficinas del gobierno abbasida, como secretario de redactor. Fue condenado a muerte, hacia el año 139 (756-57 de J. C.) por orden del califa Al Mansur. <<

[11] Abu Bakr Mohammad At-Tortushí, n. en Tortosa, España, hacia el año 451 (1059 de J. C.). Viajó por Oriente, hizo la peregrinación a la Meca y murió en Alejandría en 1126 de J. C. Su obra, *Siradj-el-Moluk*, es una especie de manual para el uso de los soberanos, y contiene un gran número de anécdotas, más o menos instructivas, que el autor ha distribuido en sesenta y dos capítulos R. Dozy ha reproducido algunas en la segunda edición de sus *Búsquedas sobre la historia y la literatura de España durante el Medievo*, t. II, p. 254 y sig. Se encontrará una nota de Quatremère sobre Tortushí en *Le Journal Asiatique* de 1861 (cahier de février-mars). <<

[1] En árabe, omrán significa un lugar habitado, la cultura, la población de un país, su prosperidad, la civilización, la urbanización, en una palabra, lo que es poblar una región, un país, impulsar su progreso social. <<

[2] Este tratado fue traducido al árabe por Hobaish y Honain, bajo el reinado del califa abbasida Al Mamún. <<

[3] Según los lógicos árabes, el objeto (maudhú) de una ciencia es el estudio de los accidentes que afectan su esencia. El objeto de la geometría, es la cantidad; el de la medicina, el cuerpo humano; el de la astronomía, los cuerpos celestes. Ahora, el geómetra, el médico, el astrónomo, no están obligados a demostrar que la cantidad, el cuerpo humano, los cuerpos celestes, son los objetos de sus respectivas ciencias. Lo mismo acontece con el historiador, cuando toma la civilización por objeto de sus estudios. El autor hubiera podido añadir que no se está obligado ni siquiera a definir el objeto de una ciencia. Aristóteles ha dicho: «Se llaman todavía principios propios, de los cuales se admite aun la existencia sin demostración, las cosas en que la ciencia encuentra las propiedades esenciales que ella estudia; Así la aritmética admite sin demostración las unidades, y la geometría, los puntos y las líneas; pues ellas admiten, sin demostración, la existencia y la definición de esas cosas». <<

[4] Este vocablo puede ser una alteración de Letlant (Atlántico). Término, que puntuado luego inexactamente, habría producido la palabra Leblaya. Al Bakrí, en su *Descripción del África Septentrional*, p. 249, da al monte Atlas el nombre de Adzlat: el nombre de Atlas ya era entonces conocido por los árabes. <<

[5] Véase Iagiouge y Magiouge en la *Bibl. Oriental* de d'Herbelot, y aquí más adelante en la descripción del sexto clima. <<

[6] Véase la copia del planisferio de Idrisí, que se encuentra en la traducción de la *Geografía de Abul Fidá*, por Reinaud, t. I. p. 120. <<

[7] Esta es una contradicción a lo que el autor dice más adelante. <<

[8] Nitish, es una, alteración de la voz Bontoch, es decir, Pontus o Ponto. <<

[9] Véase la traducción de la *Geografía de Abul Fidá,* por M. Reinaud, p. 288. <<

[10] Si el autor hubiera escrito cuatrocientas veinte millas, habría estado más cerca de la verdad. <<

[11] País situado al sur del golfo de Aden. <<

[12] He aquí el verso: Sobre caballos de colas recortadas, habituados a marchas nocturnas, corceles de Berbería. (Véase: *Diván de Omro-cul-Qais,* p. 27, línea 13). <<

[13] Islas cuyos árboles producían —según dicen— frutas que semejaban cabezas humanas y que daban gritos. Se cree poder identificar a esas islas con las Seychelles. <<

[14] Ahqaf significa, en árabe, dunas alargadas y corvas. Término que designa aquí el vasto desierto que ocupa la parte sudeste de la península arábiga. <<

[15] Puede consultarse, acerca de esta ciudad, la nota de la p. 124 de la traducción de la *Geografía de Abul Fidá,* por M. Reinaud. <<

[16] Nuestro autor acaba de decir que esa montaña estaba a dieciséis grados al sur del Ecuador, lo que equivaldría por lo menos a cuarenta y ocho jornadas de marcha. <<

[17] En árabe Djazirat-el-Mosul (La Mesopotamia), situada entre el Tigris y el Éufrates. <<

[18] No hay que confundir Djordjaniya con Djordjan; la primera ciudad está ubicada sobre el Aral y la segunda, sobre el mar Caspio. <<

[19] Se trata de Jarloj, pueblo turco que habitaba el sur y el sudeste de los países regados por el Iaxartes. (Véase *Relación de viajes de los árabes en China*, trad. de Reinaud, t. I, p. CXLIII y CLI del discurso preliminar). <<

[20] No se explica por qué el autor ha escrito la quinta y la séptima, en vez de sexta y séptima. <<

[21] Se trata del sol, la luna y los planetas. <<

[22] Ibn Jaldún dice: «por todas partes de la Tierra», lo cual no es exacto: los países situados debajo del Ecuador son los únicos donde puede operar tal fenómeno. <<

[23] Cuando los signos septentrionales están encima del horizonte, los signos meridionales se hallan debajo; de modo que, a medida que el comienzo de Cáncer se aproxima al cenit, el comienzo de Capricornio se aleja del horizonte hacia el nadir. <<

[24] Ninguna de las ediciones que hemos visto contiene ese mapa. M. Reinaud ha reproducido una copia reducida del Edrisí, en su trad. de la *Geografía de Abul Fidá,* t. I, p. CXX de la Introducción. <<

[1] En los siete capítulos siguientes, Ibn Jaldún no hace más que reproducir las indicaciones suministradas por la obra de Edrisí. Se sabe que este geógrafo dividió el cuarto habitable de la Tierra en siete climas, y cada clima en diez fracciones. Un ejemplar de su geografía, conservado en la Biblioteca Nal. de París (supl. ar. n.º 892), encierra sesenta y nueve mapas, representando cada uno una fracción de clima. Cada mapa forma un paralelogramo de unos treinta y dos centímetros de largo por dieciocho de ancho. El sur se encuentra arriba, el norte abajo, el

oriente a la izquierda y el occidente a la derecha; de modo que al describir esos mapas se pueden designar las localidades situadas al sur como «superiores», y las del norte como «inferiores». Eso es lo que hace Ibn Jaldún, limitándose, en general, a describir cada mapa o fracción de clima tal cual. Sus reseñas son incompletas y poco claras; para comprenderlas bien, se necesitaría tener bajo los ojos esos citados mapas. M. Jomard sacó algunas copias juntándolas en una hoja grande, cuya publicación es muy deseable, pues de ese modo se poseería un recurso indispensable, que facilitara la inteligencia de la descripción de los siete climas hecha por Ibn Jaldún. En dichos mapas, los contornos de las costas están extrañamente desfigurados, y su orientación, así como las posiciones relativas a los lugares, son raramente exactas. España, por ejemplo, está colocada casi al oeste de Francia; los Pirineos se dirigen de norte a sur, desde Bayona hasta el medio día de Barcelona; Italia se extiende de oeste a este, teniendo al norte las costas de Dalmacia. Los demás países están igualmente mal representados. <<

[2] Estas cifras no pertenecen a Tolomeo, ni tampoco coinciden con las de Abul Fidá. (Véase la trad. de su *Geografía,* t. II, pp. 10 y *ss.*). <<

[3] Todos estos cálculos son falsos. <<

[4] Abu Djafar Aljazaní, llamado también Aljázin, era de origen persa. Se distinguió como aritmético, ingeniero, matemático y astrónomo. Entre las obras que compuso, se cita un tratado de álgebra, otro sobre ciertos instrumentos astronómicos «Kitab-il-alat-il-adjiba-ar-rasdyat» (Tablas Astronómicas), «Zidj-As-safaih», un tratado sobre los problemas numéricos, y otro sobre la aplicación de las secciones cónicas a la solución de los problemas establecidos por Arquímedes en la cuarta proposición del segundo libro de su tratado de la esfera y del cilindro. (Véase *La Álgebra de Omar Aljayam*, trad. por Woepcke, pp. 2 y 3). Se conoce del mismo una obra muy notable, *Mizar-*

il-Hikma. (Balanza de la Sabiduría), en la cual describe una balanza hidrostática que él había inventado para determinar la gravedad específica de todas las substancias. Nos da a entender que compuso el Mizán en el año 515 (1121 de J. C.), a fin de ofrecerlo como homenaje al sultán selyúcida Sandjar Ibn Malik-Shah Ibn Alp-Arslan. M. Chevalier Khanikoff, cónsul general de Rusia en Tebriz, Persia, publicó en el último tercio del siglo pasado, en el sexto volumen del *Journal of the American Oriental Society*, un análisis y numerosos extractos del Mizán, de Aljazin. No hay que confundir Aljazin con Alhazin, autor de un tratado de óptica cuya traducción fue publicada en Basilea en 1572, I vol. en folio. Este último se llamaba Alhasan Ibn-el-Mahasin Ibn-el-Haitham, o, según el sistema de transcripción seguido por el traductor, Alhazen, filius Alhayzen (léase Alhayzem). El autor de *Tabaqat-el-Hokamá* nos da a entender que él había escrito una de sus obras en el año 432 (1040-41 de J. C.). <<

[5] El geógrafo Edrisí de los Edris de la familia Hammud, que reinara en España después de los Omeya. <<

[6] Edrisí terminó su libro en el mes de shawal de 548 (enero de 1154 de J. C.). <<

[7] Abul Qasim Obeidallah Ibn Jordadzayah, muerto en el año 300 (912 de J. C.). (Véase la traducción de la *Geografía de Abul Fidá*, introducción, p. LVII). <<

[8] Abul Qasim Mohammad Ibn Hauqal, llamado Alhauqalí, célebre geógrafo, muerto en el año 366 (976 de J. C.). (Véase la traducción de la *Geografía de Abul Fidá*, por M. Reinaud, introducción, pp. LXXXII y sig.). <<

[9] Carecemos de datos sobre este geógrafo. Su obra es citada por Edrisí y Qazuiní. <<

[10] Es, probablemente, Ishaq Ibn-el-Hasan Aljaziní antes citado. (Véase la *Geografía de Edrisí*, traducción francesa, t. I., p. XIX).

<<

[11] La mitad del siglo VIII de la héjira corresponde al año 1350 de J. C. Doscientos años antes, Edrisí había sabido que un navío salido de Lisboa había avanzado en el Atlántico hasta una de estas islas. (Véase la *Geografía de Edrisí*, t. II, pp. 26 y sig.). <<

[12] El autor parece haber confundido la rosa de los cientos con el compás de mar o brújula. <<

[13] La península de Oulil (Aoulil), llamada ahora Arguin, está situada hacia los 21° lat. N. cerca del cabo Blanco. Está a unas ciento ochenta leguas al norte de la desembocadura del Senegal, río que los geógrafos árabes han confundido siempre con el Níger, o Nilo de los negros. <<

[14] Sila o Silla queda sobre el Níger, arriba de Tenboktou, y a siete grados sur de esta ciudad. <<

[15] País ubicado a ciento cincuenta o doscientas leguas sudoeste de Tenboktou. <<

[16] Los Tuaregs como todas las demás tribus berberiscas que habitan el gran desierto, llevan todavía hoy un velo negro sobre la cara, que no lo quitan jamás. Al Bakrí habla de ello en su *Descripción del África*, p. 373 y los viajeros modernos proporcionan numerosos detalles sobre esa costumbre. <<

[17] Véase el *Negroland* de Cooley, p. 114, y el *Viaje* del doctor Barth. <<

[18] En el árabe de norte África «cosur o qsur», o, según la pronunciación vulgar «ksur». Son poblaciones rodeadas de muros y de plantaciones de palmeras; se encuentran en la parte del gran desierto cercana a la frontera meridional de Argelia. <<

[19] Tigrurrin o Tigurarin es el plural bereber de Tigurart, diminutivo de Curara. Esta aldea está situada en la parte nordeste del oasis de Tuat. <<

[20] El autor ha escrito Ouergalan. Esta palabra es el plural berber de Ouergla, nombre que se pronuncia también Ourgla. <<

[21] Véase la traducción de M. De Slane de la *Historia de los bereberes* de Ibn Jaldún, t. II, p. 110 y *ss*. <<

[22] Véase las diversas pronunciaciones de este nombre en el *Viaje* del doctor Barth, volumen IV, p. 280 de la edición inglesa.

<<

[23] Esta indicación, sacada de la *Geografía de Edrisí*, es completamente falsa. (Véase *Negroland* de Cooly, p. 115). Gogo está situada sobre el Níger. <<

[24] Véase la *Historia de los bereberes*, t. II, pp. III y sig. <<

[25] Los Kanem habitan al norte del lago Tshad, que está a 15° E. de Gogo. <<

[26] Yaqut Ibn Abdallah Alhamauí, célebre geógrafo, murió en 627 (1229-30 de J. C.). M. Reinaud ha insertado una buena reseña de este autor en su traducción de la *Geografía de Abul Fidá*, introducción, pp. CXXIX y sig. <<

[27] Los Qomr o Comor habitaban la extremidad meridional de la India. El cabo Comorin lleva aún su nombre. <<

[28] Alí Ibn Saíd, geógrafo e historiador, hizo sus estudios en Sevilla y murió en Túnez, en 673 (1276 de J. C.). <<

[29] Se encuentra una nota sobre Alua en la traducción de la *Geografía de Abul Fidá*, por M. Reinaud, t. II, p. 230. <<

[30] Por jornadas, hay que entender, sin duda, millas, porque Bilaq es la antigua Philé Ibn Jaldún se ha dejado engañar por Edrisí, que confundiera Bilaq con Bulaq, población cituada en el oasis del Jarigeh, a unas 120 millas geográficas al N. O. de las cataratas. <<

[31] Los geógrafos árabes y griegos, a excepción de Estrabón, pensaban que la costa oriental del África se dirigía hacia el este, desde el cabo Gardefui, y que se prolongaba hasta el Océano, enfrente de China. <<

[32] Véase la *Geografía de Abul Fidá*, traducción de M. Reinaud, t. II, p. 166. <<

[33] Ciudad situada cerca del mar, entre el Yemen y el Hidjaz. <<

[34] Esta falsa orientación es una consecuencia de la teoría indicada en la nota 31, p. 172. <<

[35] Abul Fidá coloca esta isla cerca de Zanzíbar. Edrisí y su reproductor Ibn Jaldún, la retroceden demasiado al este. Es probablemente una de las grandes islas del archipiélago Índico. <<

[36] Ya hemos hecho observar que, en la parte geográfica de esta obra, el autor emplea el término «superior» por «meridional» y el «inferior por “septentrional”. <<

[37] Igualmente que las islas Afortunadas están situadas en el extremo occidental de este clima, las islas de Sila —dice Abul Fidá—, están ubicadas en el extremo oriental. M. Reinaud cree que esas son las islas del Japón. (Véase su edic. de la *Relación de Viajes,* hechos por los árabes y los persas a la India y China, t. II, p. CLXIX del discurso preliminar). <<

[38] Bajo el reinado de Al Mamún el abbasida, tuvo lugar la revuelta de Ibn As-saría, que pretendía poner en el trono del califato a un descendiente de Alí, llamado Mohammad Ibn Ibrahim At-tabátaba. Tal tentativa costóle la vida. Al Qasim Ar-rasí, hermano de Mohammad, huyó a la India, donde murió en el año 245 (859-860 de J. C.). Su hijo Alhosaín pasó al Yemen y se estableció en Saada, fortaleza construida sobre una montaña del mismo nombre y situada al este de Saná. El hijo de éste, Yahya, se hizo reconocer allí como jefe espiritual y temporal de la secta Zaidiya tomando el título de Alhadí. Esto aconteció en el año 288. Sus hijos reinaron después de él en dicha localidad e hicieron a menudo la guerra a los gobernadores del Yemen. En el siglo VI de la héjira, se dejaron arrebatar su fortaleza; pero continuaron manteniendo su independencia y su pretensión al imamato, hasta la época en que Ibn Jaldún escribiría su obra. En

otra parte de su historia, asienta una reseña de esta familia. (Véase ms. de la Bib. Nal. de París, supl. árabe, n.º 742, t. IV, folio 50; para la doctrina de los Zaidiya, véase la *Historia de los bereberes*, t. II, p. 499). <<

[39] Según M. Cooley, en su *Negroland*, el nombre de Qanuriya o Qamnuriya se aplicaba a esa parte del gran desierto que tiene por límite, del lado occidental, el océano Atlántico, desde el cabo Blanco hasta el cabo Bojador. <<

[40] Senteriya, llamada asimismo el oasis de Siueh, fue antiguamente célebre por su templo, dedicado a Júpiter Ammon. <<

[41] El autor confunde aquí dos localidades completamente distintas. (Véase *Descripción del África*, del Bakrí, p. 39, traducción por De Slane. <<

[42] El Nilo pasa por Qus antes de llegar a Asiut. <<

[43] Véase *Edrisí y África* de Hartmann, 2.ª edic., p. 510, y las *Memorias sobre Egipto* de Quatremere, t. I, p. 405, 406. <<

[44] El autor considera como un brazo del Nilo al gran canal, llamado Bahr Yusof. <<

[45] El país de Malwa. Reinaud, en el discurso preliminar de su edición de la *Relación de viajes de los árabes*, p. XCIV, ha determinado la posición de Belhera. <<

[46] Véase la *Relación de viajes de los árabes*, etc., discurso prel., p. XLVI. <<

[47] El Malabar. Edrisí, en su mapa, da poco realce a la península de la India, lo cual obliga a situar el Malabar al este de Malwa, en lugar de ubicarlo al sur de este país. <<

[48] La palabra Daran es una alteración del vocablo idrarin, plural bereber de adrar (montaña). Se halla en Estrabón y en Plinio bajo la grafía Dyrin. (Véase *Historia de los bereberes*, t. IV, p. 579). <<

[49] Es decir, en su *Historia de los bereberes*. (Véase la traducción de esta obra, t. II. p. 158 y sig. <<

[50] El vocablo ribat significa un puesto militar en la Massa o Masset. <<

[51] En el uso vulgar del África del norte, se dice rabat. Masatat de Plinio, está situado sobre un río del mismo nombre cuya desembocadura está a una jornada de marcha al sur de la de Wad-el-Sus. <<

[52] Véase la *Historia de los bereberes*, t. III, pp. 121 y sig. <<

[53] Véase la *Historia de los bereberes*, t. III, pp. 179 y sig. <<

[54] El autor supone que la cordillera del Atlas se prolonga hasta Cirenaica, y que el Urás o Auras hace parte de ella. Los Kitama ocupaban el vasto territorio que se sitúa entre Bugía (Bougie), Bone, Constantina, los Ziban y Satif. <<

[55] Se trata de las tribus de Louata. (Véase *Historia de los bereberes*; t. I, pp. 232 y siguientes. Es allí adonde el autor remite al lector). <<

[56] Qasr-Kotama o Kitama, llamado asimismo El Qasr-el-Kabir, El Qasr de los Europeos, es una ciudad fuerte ubicada sobre la ruta de Tánger a Fez. (Véase *Historia de los bereberes*, t. I, tabla geográfica). <<

[57] Honain está construido sobre el cabo al cual los mapas europeos asignan con los nombres de Onaí, Noé, Hone, etc., y que está situada entre la desembocadura de Tafna y Djamá Gazuat, ciudad llamada por los franceses «Nemours». <<

[58] Castillo fuerte situado sobre el borde del mar, entre Tánger y Ceuta. (Véase la *Historia de los bereberes*, tabla geográfica). <<

[59] Los trazos de la ciudad de Ashir (Achir) se ven todavía en Kaf-el-Ajdar, montaña ubicada entre la provincia de Títeri y el desierto. (Véase *Bakri*, p. 144, y la *Historia de los bereberes*, t. II, p. 490). <<

[60] Véase la *Historia de los bereberes*, t. I, p. 307. <<

[61] Es decir, cerca del grupo de montañas situadas al norte de Almasila y de Hodna. Las ruinas de Maggara, llamada ahora Mogra, se ven a cinco o seis leguas al este de Almasila. Fue de esta ciudad que Al Maccarí, historiador de España, sacara su sobrenombre. <<

[62] La extremidad septentrional de Cirenaica. En los mapas franceses ese punto lleva el nombre de Cabo Razat. <<

[63] La voz zomum, plural de zimm, designa los acantonamientos de los kurdos. En cada zimm se encuentran varias ciudades o poblados. (Véase la *Geografía de Edrisí*, t. I, p. 406). En el Diccionario geográfico titulado *Marasid-el-Ittilá*, esta voz está escrita «rimm», y colocada bajo la letra R. Según la misma obra, hay un poblado llamado Zimm que se sitúa entre Djaihun y Termid. <<

[64] Ese medio está indicado en el segundo viaje de Simbad el Marino. <<

[65] Alcántara está situada entre Coria y Santarem. <<

[66] Tanto aquí como más adelante el autor, fiándose de malos mapas, presenta falsas posiciones de varias ciudades de la península española. <<

[67] Esta ciudad está a treinta y cinco millas al sur de Valencia. <<

[68] Todas estas indicaciones son erróneas. <<

[69] En el planisferio de Edrisí, España está colocada casi al oeste de Francia, y los Pirineos se dirigen de noroeste a sudeste para finalizar en el mar, inmediatamente al oeste, es decir, al sur de Barcelona. Estrabón creía que esta cordillera se dirigía de norte a sur. <<

[70] En el mapa de Edrisí, Cerdeña está ubicada al oeste de Sicilia. <<

[71] La desembocadura del Djaihun está al noreste de Seleucia. <<

[72] Los dos ríos no se reúnen. <<

[73] De Slane la escribe Behlus, variante de Belhus. Según Quatrèmere, Behlus, Fehlus o Fehla, designaban la antigua Prthie (Partia), llamada también Pehlev. (Véase *Journal des Sav. de 1840*, pp. 344 y sig.). <<

[74] El nombre del mar del Jazar se daba ordinariamente al mar Caspio, pero se empleaba a veces para designar al mar Negro. (Véase *Créstom. árabe* de De Sacy, t. II, p. 16, y la traducción de la *Geogr. de Abul Fidá* por Reinaud, t. II, p. 43). <<

[75] La otra parte de Fargana ocupa el ángulo sudeste de la octava fracción. <<

[76] La palabra Quqía parece ser una alteración de Caucas. Los árabes ubicaban esta montaña en la extremidad noreste de la tierra habitable, completamente al norte de China. Parecen haber confundido la barrera de Derband, sobre el borde del mar Caspio, con la gran muralla de China. <<

[77] El texto dice: «del clima». <<

[78] Situada sobre la desembocadura del río de Coímbra, junto al cabo Mondego. <<

[79] A cinco leguas sudeste de Salamanca está situada Alba de Tormes. Quizá sea la ciudad que Edrisí designa con el nombre de Aiyela. <<

[80] Véase pp. 184 y *ss*. <<

[81] Nuestro autor habrá confundido quizá Burgos, de la que hace mención en la página precedente, con Bourges. <<

[82] En el mapa, este golfo tiene una forma oval. <<

[83] El autor se refiere al Adriático. <<

[84] Ese promontorio no es sino Italia. En el mapa de Edrisí se dirige hacia el este. <<

[85] Véase la traducción francesa de la *Geografía de Edrisí*, t. II, p. 251, y *Abul Fidá* de Reinaud, t. II, p. 310. <<

[86] Este promontorio es Calabria, situada entre el golfo de Tarento y el mar Tirreno. <<

[87] Ankibarda significa Lombardía. Aquí, el autor designa con ese término Basilicata, la tierra de Bari y la de Otranto. <<

[88] Albania y Dalmacia. <<

[89] Si el autor hubiera examinado el mapa de Edrisí con más atención, hubiese visto que Constantinopla está ubicada sobre la orilla occidental del canal. <<

[90] Hay que leer, sin duda, Natus, es decir, Anatolia; Edrisí dice que ese nombre significa el oriente. <<

[91] Véase pp. 187 y *ss*. <<

[92] Actualmente el nombre de esta ciudad se escribe Brucé. <<

[93] Probablemente el Cara-Su. <<

[94] Lo contrario de lo que ocurre. <<

[95] Este reino está situado al norte del Cáucaso y al oeste de Derband. <<

[96] Examinando el mapa se ve que el autor se ha equivocado en este pasaje, poniendo oeste por este, y, este por noroeste. Además la comarca de Gozz, estando en la octava fracción del quinto clima, debe tener el país de los Adkcsh al oriente, porque este país está situado en la novena fracción del mismo clima. Luego, como el país de Kaimak se encuentra en la décima fracción del cuarto clima, el de Adkesh está necesariamente al noroeste. <<

[97] Véase *supra*, p. 193. <<

[98] Puede verse ese relato en la *Geografía* de Idrisí, t. II, pp. 416 y *ss*. Es, indudablemente, en esa obra en que nuestro autor lo ha leído. <<

[99] En el mapa, la isla de Rislanda está ubicada al norte de Escocia (Scusiya), país representado por una pequeña península. Como Idrisí llama a Irlanda Guirlanda, la denominación de Rislanda debe aplicarse a Islanda. <<

[100] Esta isla es Dinamarca. Idrisí la llama Darmasha. <<

[101] Hay que leer, con Idrisí, Norbaga. <<

[102] Quizá sea la ciudad Tavasthus de Finlandia. <<

[103] El mapa lleva Leslanda. Este nombre parece designar Estonia. <<

[104] Gonun, según Idrisí. <<

[105] Idrisí asienta: Basdjert. <<

[106] Véase *Geografía* de Idrisí, t. II, p. 438. <<

[107] Corán, sura III, vers. 190, con una ligera modificación. <<

[108] El nombre togazgaz servía para designar un pueblo turco que ocupaba el territorio que se sitúa entre el Jorasan y la China. <<

[109] Provincia del sur de Túnez. Llamada asimismo Bilad-el-Djarid (país de las ramas de datileras). De este último nombre, los viajeros y los geógrafos europeos han sacado su Biladulgerid. <<

[110] Abu Yusof Yaqub Ibn Ishaq, sobrenombrado Alkindí, porque pertenecía a la tribu de Rinda, floreció bajo los reinados de Al Mamún y de Al Motasim; vivía aún en los finales del reinado de Al Motawakkil, en el año 247 (861 de J. C.). Se encontrará en la *Biblioteca Árabe-Hispana* de Casirí, t. I, pp. 352 y *ss*. la lista de sus numerosas obras. Los temas que trata abarcan filosofía, lógica, aritmética, astronomía, astrología, geometría, medicina, política y óptica. De Sacy le ha dedicado una larga nota en su «Abdallatif», p. 487 y sig. Fluegel publicó a filies del siglo pasado, bajo los auspicios de la Soc. Asiática Alemana, una reseña sobre Alkindí y sus escritos. <<

[111] Las tribus del desierto que, al aproximarse el estío, procuran entrar en las comarcas de la altiplanicie, para pastorear sus rebaños, o comprar provisiones de trigo, se ven obligados a pagar impuestos al gobierno. <<

[112] Ibn-el-Auwam, en su gran obra sobre la agricultura española, trata ampliamente del cultivo de diversas especies de adzdzora. <<

[113] Lit. «el alma». El mismo termino está empleado más de una vez con el significado de individuo. <<

[114] El reinado del sultán merinida, Abul Hasan, se encuentra reseñado a lo largo de la *Historia de los bereberes*, t. IV de la traducción francesa. <<

[115] «Cuando la revelación descendía sobre él (del Cielo), experimentaba una cefalalgia, y (para disminuir su intensidad) aplicaba sobre la cabeza una cataplasma de hinna (alheña)». Tradición relativa al Profeta y referida por As-soyutí en su «Gran Colección»; manuscrito de la Bib. Nal. de París, supl. árabe. <<

[116] Iisma significa «estar a buen recaudo de no caer en el pecado», o ser infalible. <<

[117] Véase *supra*, p. 103, nota 10. <<

[118] Véase el *Ensayo* de Caussin de Perceval, t. I, p. 341. <<

[119] «No comía ni ajo, ni cebolla, ni nabo, evitaba tales plantas porque los ángeles venían a visitarle y conversaba con Gabriel». Tradición relatada por As-soyutí en su «Gran Colección». Este doctor añade que Gabriel detestaba el olor de esas hortalizas. <<

[120] El imam Abdallah Mohammad, oriundo de Nisapur y sobrenombrado Alhakim, era un doctor de la escuela shafiita. Compuso sobre las Tradiciones, «Almostadrak» (examen crítico de los dos Sahihes) y «Aliklil» (La Corona). Murió en el año 405 (1014-1015 de J. C.). <<

[121] En árabe Almotakal-limun, término que se emplea para designar los escolásticos del islamismo. Pertenecían ordinariamente a la escuela de Asharí y profesaban la predestinación absoluta, reconocían al mismo tiempo a los hombres el libre arbitrio (ijtiar). Enseñaban asimismo la existencia de los atributos de Dios, distintos de su esencia, y reconocían la eternidad del Corán, en cuanto al sentido (máana) del mismo libro, mas no

en cuanto a los términos que expresan el sentido (iibara). (Véase *Al Mauaqif del Idji*, p. 23 de la edición de la quinta y la sexta sección de esa obra, publicada en Leipzig por Soerensen, en 1848). <<

[122] Según los teólogos dogmáticos, las acciones del hombre son «ijtiariya» (es decir, dependen de su libre arbitrio), pero sel operan por el poder de Dios; no teniendo el poder del hombre ninguna influencia en, su ejecución. (Mauaqif, p. 105). En cuanto a los milagros, estos son las acciones del agente que posee el libre arbitrio (Alfaíl-el-mojtar); los manifiesta a travéis (lit., a mano) del profeta cuya veracidad quiere demostrar, y conformarse a sus deseos. Mauaqif, p. 179. En cuanto a las acciones del hombre, esos doctores enseñan que Dios tiene por costumbre dotar al hombre de un poder y el libre arbitrio; luego, si no hay impedimento (insuperable, como lo sería una imposibilidad física o moral), produce en el hombre el acto ya predestinado, asociándolo a dichas facultades de las que goza el hombre. De tal manera, las acciones de los hombres son creadas por Dios y a Él son atribuibles (maksub). (Mauaqif, p. 105). La expresión: «Dios tiene por costumbre» (o a la letra: «hace correr la costumbre») es empleada por los doctores ortodoxos a fin de dar a entender que la voluntad del Altísimo es absoluta y que no está regida por ninguna ley. Si se admitiera que Dios obra siempre conforme a leyes invariables, se verá uno obligado a convenir en que Su voluntad está limitada y que carece del libre arbitrio. Dios es luego el Agente Absoluto. <<

[123] Los Motazilitas niegan la existencia de atributos divinos, distintos de la esencia de Dios; consideran el Corán como cosa creada, y enseñaban que el hombre posee el libre arbitrio y que es el autor de sus propias acciones. <<

[124] De Sacy, en su *Antología Gramatical*, nos proporciona tres pasajes en los que este vocablo significa reto, desafío o intimación para realizar una cosa sobrenatural. Según la manera en

que este vocablo está empleado en las obras teológicas, debemos admitir que no solamente comprende esas significaciones, sino que también la del anuncio previo de un milagro, junto a un reto por medio del cual el profeta intimaba a los infieles a operar algo similar. <<

[125] La voz «iibara» está empleada aquí adverbialmente; está al acusativo, como equivalente de (fi iibara). <<

[126] Lit. «porque es la realidad de lo esencial (maana-z-zatí)». <<

[127] Los doctores musulmanes designan con el vocablo «karama» (señal de favor) las cosas sobrenaturales realizadas por un walí (hombre santo, favorito de Dios). Para designar las efectuadas por un profeta, emplean el término «modjiza» (lo que excede del poder humano). En esta traducción, el vocablo karama está siempre representado por prodigio y la voz modjiza, por milagro. <<

[128] Abu Ishaq Ibrahim Alisainí, célebre doctor de la escuela shafiita y autor de una gran obra sobre la teología dogmática; era nativo de Isfaraín, ciudad de Jorasán. Murió en Nisabur, el año 418 (1027 de J. C.). En las obras escolásticas, se le designa con el título honorífico de ostadz (el maestro). <<

[129] Ibn Jaldún razona mal aquí; pero su conclusión es justa, debía haberse expresado así: «Un prodigio acompañado de un tahaddi no se distingue de un milagro por su resultado moral. Así pues, antes de conocer ese resultado, podría tomársele por un milagro, porque de éste tiene todas las características. El maestro —dicen— ha cortado el nudo de la dificultad sosteniendo que ningún prodigio encierra un hecho sobrenatural; mas esa doctrina es absurda, porque el prodigio consiste esencialmente en un hecho sobrenatural: pues sin ese hecho, o particularidad, no tendría ni asomo de prodigio. Pollo mismo, es

imposible creer que el maestro haya jamás aventurado semejante aseveración». <<

[130] Abul Hasan Alí Alashaarí, fundador de una escuela teológica y de un rito que lleva su nombre, murió hacia el año 330 (941 de J. C.). <<

[131] Se trata de los mulsulmanes versados en la filosofía de los griegos. <<

[132] Según estos filósofos, la voluntad de Dios no es absoluta, porque Él está obligado a la observancia de sus propias leyes, sin poder apartarse de ellas aunque lo quisiere. Tampoco podría derogar las leyes de la Naturaleza operando un milagro. Distinguíanse de los Ashaaritas en admitir el principio de la causalidad. <<

[133] El texto dice «Alam-et-takuin», esto es: el mundo donde los seres creados han sido formados con la materia preexistente. <<

[134] Lit. «un ser que influye». <<

[135] Lit., alhis-el-moshtarik, el sentido que participa en las percepciones de los sentidos exteriores; es el sentido común o general que reúne las sensaciones recibidas por los sentidos exteriores. <<

[136] El término «wahima, de waham o wahmiya» designa la facultad mediante la cual se aprehenden las cualidades de los objetos y se forman opiniones «wahm». La opinión es la aquiescencia del espíritu en una proposición que no ha sido demostrada, aquiescencia acompañada regularmente de duda. Es, pues, mediante la facultad de opinión que los irracionales forman juicios. (V. *Mélanges de philosophie juive et arabe* de M. Munk, p. 363). <<

[137] Los filósofos árabes más avanzados enseñaban que un solo ser es el producto inmediato de Dios y en relación directa con Él. Dicho ser, es la primera inteligencia, el primer motor de las estrellas fijas. El cielo, ser incorruptible, simple, todo en acto y movido por un alma, es el más noble de los seres animados. Contiene varios orbes cada uno de los cuales tiene su inteligencia. Las inteligencias de las esferas celestes son angelicales jerárquicamente subordinadas. (V. *Averroes y el Averroísmo* de M. Renán, 2.ª edic., pp. 116 y sig.). Es, pues, esa reunión de inteligencias que Ibn Jaldún ha querido designar aquí con la expresión de «Compañía sublime» (al Malá-el-Aala). <<

[138] Se trata aquí del silogismo. <<

[139] En árabe, alolum-et-tasuiriya watasdiqiya. Según los lógicos, todos nuestros conocimientos pueden clasificarse en dos clases, la una se compone de simples aprehensiones o conceptos, y la otra, de afirmaciones o juicios. El concepto es, por

ejemplo, Dios, el hombre, eterno; la afirmación, Dios es eterno, el hombre no es eterno. «El concepto —dicen— es la existencia de la imagen de una cosa en el entendimiento, y la afirmación, es un concepto junto a un juicio. Esto es: los conceptos, son simples ideas, y las afirmaciones, proposiciones. <<

[140] El vocablo «barzaj» significa lo que separa entre dos cosas, como el tiempo que transcurre entre la muerte y la resurrección, como el sepulcro que está situado entre este mundo y el otro. Designa asimismo una región en el espacio, pues los musulmanes dicen de un recién muerto: acaba de entrar en el barzaj. Significa, además, barrera. Se lee en el Corán (sura LV, vers. 20): «Ha separado dos mares que iban a tocarse; entre ambos hay una barrera (barzaj)». <<

[141] V. *Ensayo* de Caussin de Perceval, t. III, p. 282. <<

[142] Almofassal, parte del Corán que comienza con el sura XLIX y termina con el último. <<

[143] El Versículo del V sura. <<

[144] Frases cadenciosas, encantamiento, hechicería. <<

[145] Ibn Saiyad, célebre adivino, apodado por los musulmanes «Ad-daddjal» (El anti-Cristo), acabó por abrazar el islamismo y murió hacia el año 63 de la héjira. Se han referido algunas tradiciones acerca de su autoridad. <<

[146] El término wader falaki, empleado por el autor, significa a la letra posición de la esfera. <<

[147] La historia de estos dos personajes, que se habían dado por profetas, se halla en el *Ensayo* de Caussin de Perceval, t. III, pp. 289 y *ss*. 309 y *ss*. y en los *Anales* del Tabarí, vol. I, p. 149. <<

[148] V. *Ensayo* de Caussin de Perceval, t. III, pp. 309, 345 y *ss*. y los *Anales* del Falari, vol. I, p. 99. <<

[149] Sauad Ibn Qarib, jefe de la tribu de Thaqif, defendió la ciudad de Táif contra Mahoma. Más tarde abrazó el islamismo.

<<

[150] Literal «en sueño». <<

[151] Hayauaní, es decir, animal. <<

[152] Expresión coránica; V. sura XII, vers. 44, y sura XXI, vers. 5. <<

[153] Kiab-el-Gaya o Gaya-el-Hakim (*Scopus sapientis*) es una de las recopilaciones árabes más completas sobre la magia, los sortilegios, la piedra filosofal, etc. En el Diccionario Bibliográfico de Haddjí Jalifa, esta obra es atribuida a Moslim el Madjrití (Matritense); pero más bien es Maslama, que debe leerse. (V. *infra*, nota 156). <<

[154] El termino usado aquí por «ejercicios espirituales» es «riada», nombre de la acción de un verbo que significa domar por el ejercicio, por la disciplina; domar sus pasiones. Según el autor de «Jolasat-es-Soluk», la riada consiste en aplicarse a las plegarias y el ayuno; en guardarse, todas las horas del día y de la noche, contra lo que conduce al pecado y amerita la censura; en cerrar las puertas al sueño y evitar el trato con la vida mundana (lit. con la sociedad del pueblo). (*Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans*; vol. I, p. 563). <<

[155] Esta palabra significa «el lecho cuajado». <<

[156] Abul Qasim Maslama Ibn Mohammad Alandalusí Almadjrití (nativo de Madrid, España), astrónomo, matemático, astrólogo y adivino. Compuso sobre las operaciones de la magia y de los sortilegios una obra célebre, de la que acabamos de hablar anteriormente, en la nota 153. Deja asimismo un tratado sobre los números, varias obras sobre astronomía, en una de las cuales calcula el punto medio de cada planeta para el primer día de la héjira. Murió el año 398 (1007-1008 de J. C.), o, según Haddjí Jalifa, en 395. Se encuentra una reseña sobre Maslama y la lista de sus obras en *Geschichte der arabischen Aertze* de Wiistenfeld, p. 61. No hay que confundir a este Maslama con el autor de *Ritbat-el-Hakim* (Gradus sapientis). Este se llamaba Abul Qasim Maslama Ibn Ahmad-el-Qortobí-el-Madjrití. En su *Ritbat*, que trata de la piedra filosofal, dice haber comenzado la composición de su obra en el año 439 (1047 de J. C.). (Ms. de la Biblioteca Nal. de París, supl. núm. 1078). <<

[157] Según las Tradiciones más auténticas, Satih había predicho la misión divina de Mahoma. Es probablemente por esta razón que Ibn Jaldún no niega su existencia. <<

[158] V. *Ensayo* de C. de Perceval, t. I, p. 96, y «Sirat-er-Rasul», p. 9 y sig. <<

[159] V. los *Anales Musulmanes de Abul Fidá,* t. I, p. 7. <<

[160] Un cierto Alkindí, citado por el autor del *Fihris,* en el capítulo en que trata de los Sabiitas, atribuye a este pueblo una practica casi parecida. (V. *Die Sabier und der sabismus,* por Chwolsohn, t. II, p. 19). <<

[161] Esta enigmática expresión debe significar que el que busca el conocimiento de la naturaleza divina a causa de los goces o las ventajas mundanas que este conocimiento proporciona se ha declarado por el mundo y contra Dios. <<

[162] Véase nota 132. <<

[163] Abu Mohammad Abdallah Ibn Abi Zaid, oriundo de Qairauán (Kairuán) y autor de un célebre tratado sobre la jurisprudencia malikita, murió en 390 (1000 de J. C.). Vident ha publicado un extracto de ese manual (Risala) en sus estudios sobre la ley musulmana. París, 1842. <<

[164] Véase *supra,* p. 219, nota 128. <<

[165] «El mohaddith (singular de mohaddithin), dice Mahoma, es aquel cuyas visiones y suposiciones son siempre justificadas por el acontecimiento». (V. *Harirí* de De Sacy, p. 601). <<

[166] V. Notices et extraits, *loc. cit*. <<

[167] *Tabaristanensis Annales,* t. II. p. 147. <<

[168] V. el «Mowatta», ms. de la Bib. Nal. de París, supl. núm. 588, ff. 114, 115. <<

[169] En árabe «siddiqin». El compilador del *Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans,* define así el «tasdiq», estación de santidad en la cual se hallan los sufistas de

esta clase: «Es un grado de santidad más elevado que el de walí, pero inferior al del profeta, al que toca inmediatamente; el hombre que transpone ese grado se encuentra inmediatamente en el de la profecía». <<

[170] En todo este párrafo, el autor emplea el término aaql (inteligencia) para designar la razón. <<

[171] Estas figuras y sus correspondientes nombres se encuentran en la traducción de «Viaje al Darfur» por el doctor Perron. Las personas que tengan curiosidad por estas materias encontrarán, en las indicaciones suministradas por este sabio orientalista (pp. 363 y *ss.*), todo lo necesario para esclarecer la descripción presentada por Ibn Jaldún. <<

[172] La palabra «damair», plural de damir (pensamiento), parece ser empleada por los astrólogos y los adivinos para designar el «pensamiento secreto» del destino. Los manuscritos de la Bib. Nal. de París, supl. árabe, núms. 1122, 1093 y 1118, tratan del arte de consultar la suerte. (Ijradj-ed-damair). Contienen tablas mediante las cuales se obtiene una respuesta a cada pregunta relativa a las cosas que preocupan al espíritu. La expresión ijradj o istejradj-ed-damair equivale a extraer o descubrir las respuestas del pensamiento oculto o secreto. <<

[173] Aquí el autor quiere hablar de aquella especie de geomancia en la que el ejecutante compone un tema celeste sobre el cual traza un horóscopo. El lector verá más adelante que Ibn Jaldún no niega a cierto tipo de geománticos la facultad de poder dar un vistazo en el mundo espiritual. <<

[174] Este autor es desconocido para Haddji Jalifa, el bibliógrafo. Quizá sea el mismo que compuso un tratado *De modis concubitus variis,* cuyos ejemplares no serían raros en Argelia. <<

[175] El verbo jat significa igualmente trazar líneas y escribir. <<

[176] Es decir, los de la primera especie recibían las revelaciones sin haberlas procurado; los de la segunda las procuraban sin estar predispuestos; los de la tercera predisponíanse a recibirlas. <<

[177] Se ponen en seguida esos puntos en una misma línea, unos debajo de otros, sin cambiarlos de rango. <<

[178] He aquí la regla de esta operación: un punto simple estando en la misma línea horizontal con otro punto simple o doble da un punto simple; dos puntos dobles producen un punto doble. Se emplea también otra regla que proporciona un resultado distinto. Esta sostiene que dos puntos análogos engendran un punto doble, y dos puntos disímiles, un punto simple. El doctor Perron (V. aquí, p. 227) no indica más que una sola manera de operar. <<

[179] Haddjí Jalifa no hace mención de este tipo de cálculo. No sabemos qué sentido darle a la palabra nim en la expresión «hisab-en-nim». <<

[180] La Bib. Nal. de París posee varios ms. de *Kitab-es-Siasa,* pretendida traducción de *La Política* de Aristóteles. En uno de los ejemplares se encuentra indicada, en el margen de una hoja, la tabla de los vocablos de que se sirve en hisab-en-nim. <<

[181] La substracción del mayor múltiplo de un número se expresa en árabe por tarh. Esta operación se ejecuta prácticamente por medio de una división y juega un papel importante en la aritmética de los árabes (V. la *Aritmética de Alkalsadi,* p. 20. La traducción de este tratado, hecha por Woepke, fue publicada en Roma en 1859). <<

[182] Los números del primer orden son los nueves primeros; los del segundo orden, las decenas; los del tercero, las centenas, etc. <<

[183] Véase *Curso de lengua árabe de Bresnier,* pp. 84 y *ss.,* y *Gramática árabe* de De Sacy, 2.ª edic. t. I, p. 9. <<

[184] Véase *Curso de lengua árabe,* de Bresnier, p. 84 y *ss.* <<

[185] Se verá, líneas más adelante, que, por el término nudo (aaqd) Ibn Jaldún quiere designar los diez primeros números y sus productos, cuando se les multiplica por diversas potencias de diez. Esto es completamente conforme a la indicación dada por All Maridiní. Este aritmético dice: «Los órdenes elementales de los números son tres unidades, decenas y centenas, de los cuales cada uno comprende nueve nudos». (V. el tratado de Woepcke sobre la *Introducción de la Aritmética Hindú en Occidente,* p. 67. Este volumen ha sido impreso en Roma en 1859. <<

[186] Tomemos, como ejemplo, el grupo wasaj, o sea el sexto. Tiene el valor de 666. Las letras del séptimo grupo representan el valor de 777. <<

[187] Sabemos, por el diccionario bibliográfico de Haddji Jalifa, que Abul Abbas Ahmad Ibn-el-Banná compuso un tratado de álgebra, un manual de aritmética y glosas sobre el kashshaf, célebre comentario del Corán. Vivía a principios del siglo XIII. (V. *Journal Asiatique* de octubre-noviembre de 1854, p. 271, nota). <<

[188] Literal, «cuerdas». No podríamos emplear este término porque en geometría la cuerda es una línea recta que corta la circunferencia en dos puntos, sin pasar por el centro. <<

[189] Estas siglas pertenecen al carácter denominado «divani» (diuaní). (V. *Gramática árabe* de De Sacy, t. I, tabla VIII, y p. 91 de la segunda edición). <<

[190] Véase *Gramática árabe, loc. cit*. <<

[191] Abu Abdallah Malik Ibn Wahib, teólogo, sufista, cabalista y astrólogo, se hallaba en la corte del soberano almoravide Alí Ibn Yusof, cuando el Mahdí de los Almohades presentóse allí para sostener una discusión con los legistas de la ciudad de Marruecos. Esto tuvo lugar hacia el año 515 (1121-1122 de J. C.). (V. *Historia de los Bereberes,* t. II, p. 169, traducción francesa, por De Slane). Ibn Wahib nació en Ceuta y murió en Marruecos en olor de santidad, después de haber distribuido todos sus bienes entre los pobres. Se tiene de él una obra titulada *Attashaowof fi ridjal-et-Tasaowof*. (*Ojeada sobre los principales sofistas*). <<

[192] El procedimiento del cálculo nombrado «hisab-el-djommal» se emplea cuando se quiere representar las cifras arábigas por letras del alfabeto o viceversa. <<

[193] Uss-el-burdj (base del signo). La voz uss significa base, fundamento. En álgebra, designa el exponente de una potencia, pero, en la operación sobre la zayirdja, indica el número de grados que median entre el final del último signo del zodiaco y el grado del signo ascendente en el momento de la operación. Esa distancia angular se mide en sentido contrario al orden de los signos. <<

[194] La palabra daur significa circuito, periodo, turno. En astronomía, este término se emplea para designar el espacio de tiempo en el que un punto cualquiera del cielo hace una revolución completa en torno de la Tierra. El daur de un planeta, es su propia órbita o el tiempo que transcurre desde que parte de un punto del cielo hasta que vuelva al mismo punto. En la operación sobre la zayirdja, se llama daur a ciertos números por medio de los cuales se guía en haciendo selección de las letras cuyo conjunto ha de componer las palabras de la respuesta. <<

[195] Damos aquí el sentido del texto árabe, pensando que una traducción literal sería ininteligible. <<

[196] En el manuscrito de la Bib. Nal. de París, antiguo fondo, núm. 1188, se encuentran varios tratados acerca del empleo de la zayirdja de As-Sabtí. <<

[197] Moneda de cobre. El vocablo folus deriva de obolus; los árabes lo conceptúan como plural de fols. <<

[198] El autor hubiera podido resolver este problema de un modo mucho más sencillo, diciendo: si tres divididos entre tres dan uno, veinticuatro divididos entre tres darán ocho; ahora ocho y uno hacen nueve. <<

[199] Creemos haber captado la idea que el autor ha querido expresar con la frase cuya traducción literal es: «la categoría de la concordancia del discurso con lo extrínseco». <<

[1] Literal, «en los estados». <<

[1] En todo este libro como en otros varios pasajes de los Prolegómenos, el autor entiende, por árabe, los árabes nómadas. <<

[2] En árabe tolul, pl. de tall. Todo lo que no es desierto es tall. <<

[1] Es decir, tú has apostatado. Al-Haddjadj, sin duda, pensaba en aquellas palabras del Corán (sura IX, vers. 97): «Los beduinos son más incrédulos y más hipócritas que los citadinos; y es natural que ignoren los preceptos que Dios ha revelado a su Apóstol». <<

[2] Para comprobar un hecho ante la justicia musulmana, se precisa la disposición de dos testigos. Mahoma, en un asunto que le concernía, declaró que el testimonio de Jozaima Ibn Thabit bastaba. «La sola deposición de Jozaima —dice—, sea en pro, sea en contra, es suficiente». A esta razón se debe que Jozaima recibiera el sobrenombre de «dzhl-shihadatain» (el hombre de doble testimonio). (Siar-es-Salaf. ms. de la Bib. Nal. de París, supl. árabe núm. 693, fol. 70). <<

[3] Leemos en el Mowatta. (V. *supra*, p. 113, n. 37), lo siguiente: Malik da la Tradición siguiente apoyada en Yahya, que la recibiera de Bashir: Abi Burda sacrificó su víctima (el día de la fiesta, 10 de dzul-hiddja), antes que el Profeta hubiera sacrificado la suya, y como éste le ordenó sacrificar de nuevo, Abi Burda dice «no encuentro nada para sacrificar, excepto un cabrito». «Si no hay más que el cabrito —replica Mahoma—, sacrifícalo». (Ms. de la Bib. Nal. de París, supl. núm. 388, fol. 91 v.º) Al Bujarf cita las Tradiciones siguientes: El Profeta dijo: «Hoy comenzaremos por hacer la plegaria, luego retornaremos para hacer el sacrificio. El que procede así se conforma al rito que hemos preceptuado (la Sunna); quien sacrifica antes (de la plegaria) hace una ofrenda cuya carne es para su propia familia, mas que no haga de ningún modo parte del rito». Abi Burda Ibn Niar, que ya había sacrificado, dijo: «Tengo aquí un cabri-

to». «Inmólalo, ordenó el Profeta, pero, de ahora en adelante, semejante cosa no será permitida a nadie». El Profeta ha dicho: «El que sacrifica antes de la plegaria sacrifica para sí mismo; el que sacrifica después de la plegaria ha cumplido su deber religioso y se ha conformado al rito de los musulmanes». (V. el Sahih, ms. de la Bib. Nal. de París, supl. capítulo intitulado «Kitab-el-Adahi», sección Sunnata-el-Adhiah). De esta Tradición se pueden deducir dos conclusiones: 1.ª que, por un caso excepcional, Abi Burda, habiendo sacrificado antes de la plegaria, obtuvo el consentimiento de reparar su error con otro sacrificio hecho después de la plegaria; 2.º que fue autorizado (por una gracia especial) a reemplazar la víctima ordinaria por un cabrito. Añadamos que dos de los Compañeros de Mahoma llevaban el sobrenombre de Abi Burda. Pues, el que nos ocupa, es Abi Burda Niar; el otro, Abi Burda Aamir, es hijo de Abu Musa Abdallah, que llenaba las funciones de cadí en Kufa y murió el año 103 (721-22 de J. C.). <<

[1] «Literal», de su arrojo o su pusilanimidad. <<

[2] Acerca de este general persa, V. el *Ensayo* de Caussin de Perceval, t. III. <<

[3] V. *supra*, p. 243, nota 163. <<

[4] La obra a la que Ibn Jaldún se refiere aquí no se encuentra indicada en el *Dicc. Bióg*. de Haddji Jalifa. <<

[5] Abu Omeya Shoraih al Kindí, uno de los tabiís (discípulos de los Compañeros de Mahoma), fue nombrado cadí de Kufa por el califa Omar. Murió el año 87 (706 de J. C.). <<

[6] Leemos en As-Sahih del Bujarí, al comienzo de la obra: «El Profeta cuenta que estando en la gruta de monte Hira, vio aproximársele un ángel para ordenarle leer. Al responderle que no sabía leer, el ángel lo asió por el cuello apretándole hasta el punto de casi ahogarlo. Tres veces el ángel le dirigió la misma orden, tres veces el Profeta repitió la misma respuesta, y tres

veces el ángel le oprimió el cuello. Entonces el mensajero celeste le dijo: “lee, en nombre de tu Señor, que ha creado todo; ha creado al hombre de un coágulo de sangre”. Estas palabras forman parte del Corán (V. sura XCVI), y, según los musulmanes, fueron las primeras que Mahoma recibió del cielo. <<

[1] Sura XC, vers. 10. La palabra «an-nadjdain», que representa aquí los dos caminos del bien y del mal, significa literalmente las dos alturas. La hemos entendido en el mismo sentido que el comentador Al Baidauí. <<

[2] Textualmente. «Le ha inspirado su perversidad y su devoción». Esta es también una frase coránica. (V. sura XCI, vers. 8). <<

[3] Según parece nuestro autor no había pensado en el fundador de la religión cristiana. <<

[1] V. *Historia de los bereberes,* t. III, p. 183. <<

[2] V. *Historia de los bereberes,* t. II, p. 161. <<

[1] En árabe hasab. Este término significa propiamente consideración, pero el autor lo emplea en este capítulo y en varios otros lugares de esta obra como equivalente de sharaf (nobleza). <<

[2] Es decir, Aristóteles. Se trata del conjunto de los tratados que integran el *Organon* de Aristóteles, incluyendo el tratado de la Lógica, ciencia a la que enlaza la Retórica y la Poética. En la Bib. de Florencia se encuentra un ejemplar del comentario (taljis) sobre el *Organon,* por Averroes. (V. *Averroes* de Renán, p. 82 de la segunda edición). El pasaje de dicho comentario del que Ibn Jaldún se ocupa aquí se refiere probablemente a estas palabras de la Retórica de Aristóteles (I, I, c. 5). «Un particular es noble por los hombres y mujeres, cuando desciende legítimamente de unos y de otras y porque sus primeros progenitores se han hecho conocer por sus virtudes, sus riquezas, o por algunas otras cosas que los hombres honran, o cuando su familia cuenta numerosos personajes ilustres, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos». (Traducción de Bonafuos). Tenemos de Averroes una paráfrasis de la retórica, traducida al latín e impresa en la edición de Juntes, tomo II; pero no encontramos nada que corresponda a aquél pasaje de Aristóteles. Debe haber, a lo que parece, una laguna de varias líneas. En la traducción árabe de la *Retórica,* realizada por Averroes, el término utilizado, t. I, p. 283 fue probablemente interpretado por hasab (lustre). De toda for-

ma, la refutación de Ibn Jaldún se endereza tanto al comentador hispano-arábigo como a Aristóteles mismo. <<

[3] Es decir, la *Retórica*, a la que el pasaje de Averroes se refiere. <<

[1] Familia a la que pertenecía Mahoma. Hashim era su bisabuelo. <<

[1] Esta indicación no es exacta; el auto, sin duda, quiso decir capítulo V del libro II. Véase *supra*, p. 271. <<

[2] Se trata de la conquista del Yemen por las tribus modaritas, año XI de la héjira. <<

[3] Primero en Arabia, donde estaban ligados al partido de los Cármatas; luego en el Magreb. En la *Historia de los bereberes*, t. I de la traduc. francesa, el autor dedica varios capítulos a esas tribus. <<

[1] Los ziritas o badisitas, familia sanhadjita, a la que los fatimitas habían confiado el gobierno de Ifrikiya, terminaron por independizarse. A su vez Musa Ibn Abi-el-Aafia, emir de Miknasa, tribu zanatí, fue nombrado gobernador de Fez y del Magreb occidental por los fatimitas; pero, algunos años después, abrazó el partido de los Omeya españoles. Los Bani Jazir, familia de otra tribu zanatí, los Magraua, se rebelaron también contra los propios fatimitas. <<

[2] Ya hemos explicado por qué Ibn Jaldún coloca a los abbasidas entre los shiitas. (Véase *supra*, p. 110, nota 26). <<

[1] Según el autor del *Mishkal-el-Marabih* (traducción inglesa de Matthews, v. II, p. 49), el Profeta se expresó así a efecto de impeler a sus prosélitos a luchar por la fe, y evitar que se entregaran, por cobardía, a trabajos agrícolas. <<

[2] En la historia del reinado de Omar, segundo califa, nuestro autor hace referencia a la conquista de Al-Bab (Derband). El nombre del príncipe que gobernaba esta fortaleza está escrito

«Shehrbar». En el diccionario geográfico de Yaqut, artículo Albab, se lee Shehryar. Según Ibn-el-Athir, en sus Anales, la ciudad de Al-Bab capituló el año 22 de la héjira (643 de J. C.). Yaqut señala el año 19 como fecha de ese suceso. Abderrahmán Ibn Rabiaa mandaba entonces la vanguardia del ejército musulmán; Soraqa Ibn Amr era el general en jefe. <<

[1] El autor emplea aquí la palabra madid (gloria) en el sentido de potencia, autoridad. <<

[2] Véase *supra*, p. 224, nota 134. <<

[1] Adzuá (pl. de dzu) que era un título llevado por varios príncipes himyaritas. (V. el *Ensayo* de Caussin de Perceval, índice). <<

[2] Véase la *Historia de los bereberes*, t. III, pp. 227 y *ss*. <<

[1] Se trata probablemente de Nahr (río) Shihr, arrabal de Al-Madaín, separado por el Tigris. <<

[2] Es apenas necesario señalar la hipérbole de esta aserción. <<

[3] Véase *supra*, pp. 208 y *ss*. <<

[1] Literal «a la sombra de sus lanzas». <<

[2] Este país formaba hasta principios de este siglo los territorios de Túnez y de Trípoli, y la provincia de Constantina. <<

[3] Véase en la *Historia de los bereberes*, t. I de la traducción francesa, la reseña de las devastaciones cometidas por estas tribus. <<

[1] El general que mandaba el ejército persa en la batalla de Cadeciya. <<

[2] Lit. «que me coma el hígado». <<

[1] Nos parece sorprendente lo erróneo de este razonamiento; ¿será el amor a la antítesis que haya arrastrado al autor en esta ocasión? Porque, de hecho, en todo lo indispensable a la vida, el citadino depende del campesino. <<

[1] O bien: la fuerza de los árabes, el partido árabe. Nuestro autor no siempre distingue bien la doble significación de la palabra asabiya, que significa igualmente agnación y partido. (Véase el Estudio Preliminar). <<

[2] Es decir, los zirides y los hammaditas. (Véase la *Historia de los bereberes*, t. II). <<

[3] Alcalá, llamada también Calat-Bani Hammad, estaba situada a una jornada noreste de Almasila. <<

[4] Ibn Sharaf-el-Qairauaní murió en 460 (1067-68 de J. C.). Según Ibn Jal-likan (vol. III. p. 131 de la traducción francesa de M. de Slane), estos versos fueron compuestos por el visir Ibn Animar y le costaron la vida. <<

[5] Véase *supra*, p. 148, nota 11. <<

[1] Sus parientes, quiere decir, aquellos que le suplantaron o a quienes él pretende quitarles el poder. La voz aaias, pl. de iis, es

empleada por Ibn Jaldún con la significación de parientes de un soberano, o príncipe de una familia real. <<

[2] Lit. «porque el tinte de la dominación sobre el mundo era sólido en él y en su pueblo». <<

[3] Lit. «la tierra desataría su sismo». <<

[4] La parte septentrional del reino de Marruecos. <<

[5] Descienden de Hashim igualmente alauitas y abbasidas. <<

[1] Véase *supra,* p. 94, nota 11. <<

[1] Véase *Historia de los bereberes,* t. II, pp. 184 y sig. <<

[2] Lit. «la acción de quitar ambos zapatos». Haddji Jalifa hace mención de esta obra en su dice, bibliográfico. <<

[3] Todas las ediciones impresas llevan (Almorabitin), es decir, morabitos, Almoravides; singular nombre para designar a un partido que combatía a la autoridad de los Almoravides. Más adelante este mismo nombre se encontrará de nuevo; pero en uno de los manuscritos que de Slane cita en su traducción francesa de los *Prolegómenos* está escrito El-Moridin, es decir, los aspirantes. Se lee en las *Notices* acerca de algunos manuscritos árabes, por R. Dozy, p. 199, que Abul Qasim Ahmad Ibn-el-Hosain Ibn Cassi era uno de los primeros jefes que aprovecharon de la inminente caída del imperio almoravide para tomar las armas y declararse independientes. Dio a sus partidarios la denominación de El-Moridin. Estas indicaciones se encuentran en la biografía de Ibn Cassi, extractada de la obra de Ibn-el-Abbar titulada *El Hollat-es-Siyara*. <<

[4] Yo leo todavía Al Moridin en lugar de Al Morabitin. <<

[5] Es decir, el duodécimo imam. Al Mahdí, que desapareció del mundo en su infancia y que reaparecerá un día para hacer reinar la justicia. En el segundo tomo de los *Prolegómenos* se encontrará un largo capítulo sobre el Fatimí esperado. <<

[6] Véase *supra*, p. 177, nota 51. <<

[7] Ibn Jaldún habla de este caudillo en su *Historia de los bereberes*, t. II, p. 270 de la traducción francesa de M. Slane. <<

[8] Tribu berberisca del Rif marroquí. (Véase *Historia de los bereberes*, t. II, pp. 133 y siguientes). <<

[9] La Vélez de Gomera de los mapas franceses. <<

[1] Véase *supra*, p. 323, nota 3. <<

[1] Por Zaid léase Yazid. Abu Mohammad Ayub Ibn Abi Yazid, hijo del célebre Abu Yazid que fue un guerrero tan encarnizado contra la dinastía fatimita. Era muy versado en el conocimiento

de las genealogías berberiscas. Estuvo algún tiempo en la corte de Córdoba, cerca del famoso ministro Ibn Abi Amer, sobrenombrado Al Mansur (Almanzor). (Para la biografía de Abu Yazid, véase la *Historia de los bereberes,* t. II. pp. 530 y sig. y t. III, pp. 201 y sig.). <<

[2] Hay aquí una especie de alusión etimológica: los vocablos afriqah y morfarriqa (separante) pueden retornarse a una misma raíz. <<

[3] Los príncipes de la familia real de los Almohades y de la de los Hafsidas llevaban el título de Sid. En árabe, esta palabra significa señor o amo y se escribe saiyid; la pronunciación vulgar y usual de este vocablo es Sid. Rodrigo de Vivar, al adoptar este título, no hizo más que seguir un uso propio (con c, Cid) de los muslimes de Occidente. <<

[4] Los Benimerines habían a la sazón arrebatado a los Almohades la ciudad de Marruecos y la provincia de su dependencia. <<

[5] El nombre Mardanish no es ni árabe ni berberisco; ¿será una alteración árabe del nombre Martínez? Ibn Jaldún ha dedicado una nota a Ibn Mardanish en su *Historia de los bereberes*. <<

[6] Ibn Jaldún consagra varios capítulos de su *Historia de los bereberes* a los cuerpos de los Voluntarios de la fe, cuyos oficiales y la mayor parte de los soldados eran refugiados abdel-uaditas y merinidas. (Véase *Historia de los bereberes,* t. VI, p. 459). <<

[1] Lit. «la gloria». La expresión «el infirad bil madjd» es empleada por nuestro autor en el sentido de autoridad. <<

[2] Literal «ni camella ni camello». <<

[1] Con estas palabras, el autor remite al lector a su exposición en la *Historia Universal,* obra de la que los *Prolegómenos* forman la introducción. <<

[1] Se encontrarán más adelante algunas observaciones sobre las conjunciones de los planetas y los influjos que los astrólogos

les atribuían. <<

[1] El canal de Fam-es-Solh, situado a media distancia entre Bagdad y Básora, parece haber unido, en tiempos antiguos, el Tigris y el Éufrates. La residencia de Al Hasan Ibn Sahl se alzaba en el sitio donde ese curso de agua se comunica con el Tigris. <<

[2] La ciudad de Al Mamún (madinat-el-Mamún) era un lugar de recreo ubicado frente a Bagdad. <<

[3] Yahya Al Mamún, segundo soberano de la dinastía de los Dzi-n-Xun, reinó en Toledo desde el año 435 (1043 de J. C.). hasta el año 469 (1077 de J. C.). <<

[4] Véase *supra*, p. 95, nota 14. <<

[5] Abul Hasan Alí Ibn Bassam, historiador biógrafo y autor de una obra titulada *Adz-Dzajira, fi mahasin ahl-el-Djazira* (El tesoro, sobre los bellos rasgos del carácter de la gente de la península Hispana) murió en 542 (1147-8 de J. C.). Haddji Jalifa, en su *Diccionario biográfico*, lo confunde con un autor del mismo nombre, que murió en 302 (914 de J. C.). (Véase acerca de la obra de Ibn Bassam, el *Journal asiatique* de febrero-marzo, 1861). <<

[6] Gran terrateniente, representante de una antigua y noble familia. (Véase *Le Livre des Rois* de Ferdouci; trad. de Mohl, t. I, prefacio, p. VIII). <<

[7] Gobernadores de la frontera; sátrapas. <<

[8] Los Ijshides. La palabra Togdj, se pronuncia más o menos como Tordj. <<

[1] Amorium, en Galacia; esta ciudad fue tomada por los musulmanes, el año 223 (838 de J. C.). <<

[1] Ibn Jaldún cita esta anécdota en el cuarto capítulo del cuarto libro de esta obra. <<

[2] Quizá se trata de una de las naves (bilat) de las que se componía la gran mezquita de Damasco, erigida por el califa omeya Al Walid. Según nuestro autor, los árabes (beduinos) designaban a esta mezquita con el nombre de Bilat-el-Walid. <<

[3] Véase la historia de *Madi-Qarib* de Saif Ibn Abi-Yázin, en el *Ensayo* de Caussin de Perceval, t. I, pp. 154 y *ss*. <<

[4] Es decir, los principes zirides que gobernaron la Mauritania oriental a nombre de los fatimitas, califas que reinaban en Egipto. <<

[5] Lit. zurrón. <<

[6] En árabe, para designar un millón, se escribía Alf alf (mil mil); para designar mil millones, se escribía mil mil mil. <<

[7] Mahfura, ahuecado. Este término, hablando de alfombras, puede significar cubierto de dibujos en relieve. <<

[8] Este párrafo y el siguiente faltan en la edición de Beirut y la de Boulaq, pero se encuentran en la traducción de Slane, que la había reproducido del ms. A. Ambos son evidentemente de Ibn Jaldún. <<

[9] Nuestro autor ha dado, por descuido, el título de Amir-el-Djoiush a Al Fadl; ese fue su padre, Badr-el-Djamali, que lo portó. (Véase traduc. de Ibn Jal-likan, vol. I, p. 612, de Slane). <<

[10] Esto haría una cantidad exorbitante. Antes de reproducir esa enorme cifra. Ibn Jaldún hubiera debido recordar de los principios de crítica que él mismo establece en la primera sección de su obra. <<

[11] Véase de Guignes, *Historia de los Hunos*, t. IV, pp. 189, 190, 200. <<

[12] Un mithcal pesa aproximadamente un dracma y medio. <<

[13] No habiendo modo de controlar el texto de estos dos párrafos, yo los corrijo por simple conjetura (nota de De Slane). <<

[14] Este general fue condenado a muerte el año 744 (1343-44 de J. C.). (Véase *Historia de los bereberes,* t. III y IV de la traducción francesa). <<

[15] Lo que el autor dice aquí se refiere a las indicaciones que precedieron a los parágrafos puestos entre corchetes. <<

[16] Véase *Historia de los bereberes,* t. III. <<

[17] El cuerpo de jeques (mashiaja) era una especie de senado, o consejo municipal, que gobernaba la ciudad. <<

[18] Fares Ibn Maimun Ibn Wardar era visir del sultán merinida Abu Inan. <<

[1] V. *Dicc. Biog*. de Jal-likan, v. I, p. 488. La hist. de estos caudillos se anexa a la dinastía omeya y es bien conocida. <<

[1] Lit. «de detrás de la cortina». <<

[2] Este partido sostenía al visir Al Mansar Ibn Abi Amer y sus hijos. <<

[1] Acerca de estas dinastías puede consultarse la *Historia de los bereberes*. <<

[1] Véase *supra,* p. 149. <<

[2] Este parágrafo se encuentra en los manuscritos A y B; falta en los C y D, y en la edición de Bulaq y de Beirut. Nosotros lo trasladamos de la traducción de Slane. Véase: Rosenthal, *op. cit*., pp. LXXXVIII-XCIX. <<

[3] Moslem Ibn Al Haddjadj, autor de una de las seis recopilaciones de Tradiciones auténticas, murió en el año 261 (874-75 de J. C.). <<

[4] Véase *supra,* p. 219, nota 128. <<

[5] Abul Maali Abdel Malik fue uno de los más sabios doctores de la escuela shafiita. Murió en las cercanías de Neisabur,

en el año 478 (1085 de J. C.). Como había vivido un tiempo considerable en Medina y en la Meca, diósele el título de imam —el-Haramain— «El Imam de los dos Santuarios». <<

[6] Abu Abdallah Mohammad Al Mazarí (nativo de Mazzara, Sicilia) era tradicionista y doctor de la escuela malikita. Murió en Mahdiya, de la provincia de Túnez, el año 536 (1141 de J. C.). <<

[7] Abu Zakariya Yahya An-Nawauí, doctor de la escuela shafiita, distinguióse por la santidad de su vida y por su erudición. Compuso numerosas obras, una de las cuales, titulada *Tahdzib-el-Ismá,* ha sido publicada bajo el cuidado de Wüstenfeld. Su muerte ocurrió en 676 (1277-78 de J. C.). <<

[8] Acerca de la jornada de «Sekifa» o vestíbulo, véase el *Ensayo* de Caussin de Perceval, t. III, p. 325 y *ss.* <<

[9] Véase *supra,* p. 120, nota 58. <<

[10] Véase *supra,* p. 93, nota 8. <<

[11] Abu Abdallah Mohammad Ibn Omar, sobrenombrado Ibn Al Jatib (hijo del predicador), y mejor conocido con el título de Fajr-ed-Din Ar-Razí, era uno de los más sabios doctores de la escuela shafiita. Distinguióse como teólogo, metafísico y filósofo, y compuso un gran número de oblas. Nació en Réi, el año 544 (1150 de J. C.), y murió en Hrat, en 606 (1210 de J. C.). <<

[1] Según el relato ortodoxo, Alí se hallaba encerrado, ese día, en casa de Fátima, y no asistió a la discusión que tuvo lugar en Saqifa. <<

[2] O Attauba (arrepentimiento). Por este sura, que es el noveno, Mahoma puso a los árabes idólatras fuera de ley. <<

[3] Lit. «el conocimiento del imama»; lo que nos parece significar que el verdadero creyente debe saber quién es su imam. Profesando esta doctrina, querían indudablemente distinguirse de los partidarios del «imam oculto». <<

[4] La palabra sibt, significa «nieto nacido de la hija», lo mismo que la palabra bafid, designa al «nieto nacido del hijo». Al Hasan y Al Hosain era los sibts de Mahoma, puesto que eran los vastagos de su hija Fátima. Los shiitas parecen haber empleado la palabra sibt en el sentido de imam. <<

[5] Zain-el-Abidin, hijo de Alí, hijo de Al Hosain, hijo de Alí Ibn Abi Taleb, yerno de Mahoma, murió el año 94 de la héjira (712-713 de J. C.). <<

[6] Fundador de la secta herética de los motazelitas. Murió en 131 (748-749 de J. C.). <<

[7] Este santo personaje fue contemporáneo de Moisés. (Véase Corán, sura XVIII. vers. 64). Habiendo bebido de la fuente de la vida, no morirá sino el día del juicio final. <<

[8] Plural de sibt. Aquí y en los versos siguientes el poeta emplea el vocablo sibt en lugar de imam. <<

[9] Nuestro autor discute la autenticidad de esta Tradición en otro capítulo de los *Prolegómenos*. <<

[10] Esta plegaria se hace aproximadamente una media hora después de la puesta del sol. <<

[11] Los Siete Aletargados. (Véase Corán, sura XVIII, vers. 9 y sigs.). <<

[12] «Un viajero, pasando cerca de una aldea destruida completamente, gritó: "¿Cómo podrá Dios resucitarla después de su muerte?". Dios le hizo permanecer muerto durante cien años; después, le resucitó y le dijo: "¿Cuánto tiempo permaneciste así?" (Corán, sura II, vers. 259). <<

[13] Corán, sura II, vers. 68. <<

[14] Abu Hasan Ismail, sobrenombrado As-Saiyed-el-Himyarí, estando ligado a la secta Kaiasaniya, compuso numerosos poemas llenos de ataques contra Abu Bakr, Omar, Othmán y los principales Compañeros de Mahoma. Murió el año 171 (787-788 de J. C.). <<

[15] Situado sobre la ruta que lleva de Damasco a Medina. La familia de Alí, hijo de Abdallah Ibn Abbas, vivía en esa localidad. <<

[16] Kinasa significa muladar. Había en Kufa un sitio que llevaba ese nombre. <<

[17] Moisés confió el sacerdocio a su hermano Aarón. Este murió antes que Moisés, mas el sacerdocio permaneció en su descendencia. Hecho conocido por Mahoma, del que habla en el Corán, sura XX, vers. 31 y sura XXV, vers. 35. <<

[18] Véase *Historia de los bereberes,* t. II, pp. 506 y sig. y la *Historia de los Drusos,* de De Sacy. <<

[19] Véase texto árabe de la obra de Shaherestaní, publicado por Cureton, bajo el título de *Book of religious and philosopliical sects by Al-Shaharastani,* p. 150, y la traducción alemana de la

misma obra, publicada por Haarbrücker en Hall, 1851, p. 225. Consúltese también la introducción de la *Historia de los Drusos*. <<

[1] Es decir, el día del juicio. <<

[2] Ibn Jaldún, que recomienda a sus lectores desconfiar de las cifras exageradas, debió haber desechado ésta. <<

[3] Abu Musa Abdallah, miembro de la tribu yemenita de Aashar, vino a la Meca antes de la héjira, y abrazó el Islam. Acompañó a Mahoma en varias expediciones, y fue nombrado por él gobernador de Adén y de Zabid, en el Yemen. Omar confióle el gobierno de Kufa y de Básora. Se tienen de él más de trescientas Tradiciones. Murió el año 50 de la héjira, o, según otro dato, el año 42 o 44. <<

[4] Wadi-el-Qora queda a medio camino de Medina a Siria; Honain en las cercanías de la Meca. <<

[5] Abdallah Az-Zobair Ibn-el-Aawam, uno de los diez musulmanes a los cuales Mahoma había declarado que eran predestinados a entrar en el paraíso, fue muerto en la batalla del Camello, el año 36 de la héjira (656 de J. C.). <<

[6] Abu Mohammad Talha, uno de los diez predestinados, fue muerto con Az-Zobair, en la batalla del Camello. <<

[7] Véase *supra,* libro III cap. XVI. <<

[8] Abderrahmán Ibn Aauf, uno de los Compañeros del Profeta y de los diez predestinados, murió el año 31 (651-52 de J. C.). <<

[9] Zaid Ibn Thabet, uno de los principales Compañeros, murió unos cincuenta años después de la héjira (hacia el año 670 de J. C.). <<

[10] Saad Ibn Abi Waqqas, uno de los diez predestinados, murió hacia el año 50 de la héjira. <<

[11] Varias localidades de la Arabia llevaban este nombre. De la que se trata aquí estaba a diez millas de Medina. <<

[12] Al Miqdad Ibn-el-Asuad, de la tribu de Rinda, fue uno de los principales Compañeros. Murió el año 33 de la héjira. <<

[13] Alí Ibn Monabbeh, uno de los Compañeros de Mahoma, fue muerto el año 37 de héjira, en la batalla de Siffin. <<

[14] Es, sin duda, la opinión de los doctores ortodoxos la que Ibn Jaldún nos presenta aquí. No osaba convenir en que Mohawia había sido un ambicioso, y que su pugna con Alí tenía por objeto principal restituir al partido aristocrático de la Meca el poder que Mahoma le había arrebatado. <<

[15] Se trata de la casa (dar) en donde Othmán fue asesinado. Se llama el día de ese suceso «Yaum-ed-dar» (la jornada de la casa). <<

[1] De Sacy ha insertado el texto de este capítulo, con una traducción, en su *Crestomatía árabe,* t. II, p. 256 y sig. <<

[2] Véase *Ensayo* de C. de Perceval, t. III, pp. 2, 8 y 182. <<

[3] Fue golpeado a latigazos sobre el cuerpo desnudo, dislocándole un brazo. (Véase *Dicc. Biog.* de Ibn Jal-likan, vol. II, p. 547 de la traduc. francesa). <<

[1] Entre los Compañeros, había habido diez que Mahoma declaró de una manera solemne que ellos entraban al paraíso; he aquí sus nombres: Abu Bak, Omar, Othmán, Alí, Talha, Az-Zobair, Saad Ibn Abi Waqqas, Saíd Ibn Zaid, Abu Obeid Ibn Al Djarrah y Abderrahmán Ibn Aauf. <<

[2] Vease *supra,* cap. XXVII. <<

[3] Se designa con el término Mohadjirin, o emigrados, a los primeros musulmases que se habían refugiado en Medina. Los Ansar o auxiliadores eran los medinenses que habían tomado el empeño de sostener a Mahoma. <<

[4] La palabra «djorha» parece ser el equivalente de «tadjrih». <<

[5] En este párrafo y el siguiente, el autor intenta, por muy malas razones, disculpar a los asesinos de Othmán así como a los de entre los Compañeros que habían rehusado su concurso a Alí, su califa legítimo, y a su hijo Al Hosain. En esta tentativa, Ibn Jaldún no hace más que seguir el ejemplo de los doctores musulmanes de las cuatro escuelas ortodoxas, que se vieron obligados a justificar, por cuanto medio pudieron, la conducta escandalosa de los Compañeros durante aquellas guerras civiles. En efecto, si hubieran rehusado a reconocerlos por buenos musulmanes y hombres de bien, se hubiesen visto en la necesidad de rechazar las Tradiciones que esos personajes les habían transmitido. Pues la mayor parte de las máximas del derecho musulmán tienen por fundamento el texto del Corán y los datos suministrados por las Tradiciones. Por tanto, rechazando las Tradiciones provenientes de los Compañeros enemigos de la familia del Profeta, se hubieran visto forzados a suprimir un crecido número de los artículos que integran el código del islamismo ortodoxo. Los doctores shiitas no se dejan detener por esa consideración: apelan a todas las Tradiciones suministradas por aquellos Compañeros, y las reemplazan por otras que ellos han recibido, sea de los Compañeros partidarios de Alí, o sea de uno o de otro de los doce imames. <<

[6] El uso del nabid (vino), es permitido por los doctores de la escuela hanafita, y prohibido por los doctores shafiitas y malikitas. Si un hanafita bebe nabid, un magistrado shafiita o malikita puede inflingirle una punición corporal. <<

[7] El razonamiento de los casuistas descansa sobre este punto: que Al Hasan no era imam, y que Yazid no era un imam justo. <<

[8] Abu Bakr Mohammad Ibn-el-Arabí, uno de los más sabios doctores de la España musulmana, nació en Sevilla el año 468 (1076 de c.): murió en 543 (1148 de J. C.), mientras que iba de Marruecos a Fez. Su vida es relatada por Ibn Jal-likan, *Diccionario Biográfico*, vol. III, p. 13, y por El-Maccari, en sus *Analectas*, t. I, p. 377 y siguientes. Según este autor murió en Maguila, aldea cercana de Fez. <<

[9] Esta obra no está indicado en el *Diccionario Bibliográfico* de Haddji Jalifa. Según El-Maccari. *op. cit.*, t. I, p. 122, «Al Auasim» trataba de la teología dogmática y de los fundamentos de la jurisprudencia. <<

[10] Los Bani Asd, familia a la que pertenecía Ibn Az-Zobair, formaban una rama de Qoraish. Su antepasado, Asd, era hijo de Abd-el-Ozza, hijo de Qosaí, cuarto abuelo de Mahoma. <<

[11] Las palabras «marratain au thalathan» forman una glosa y significan «repetida dos o tres veces»; se aplican a la expresión «luego los de la generación siguiente», que Mahoma es supuesto haber repetido sea dos, sea tres veces. Es repetida dos veces en la Tradición tal como d'Ohsson la ha dado. (Véase *Tabla genealógica del Imperio Otomano*, t. I, p. 6). <<

[1] Es decir, las comunidades y las cofradías. Las grandes mezquitas (djamé) son, por decirlo así, las iglesias catedrales; las pequeñas mezquitas (mesdjed) son simples capillas. <<

[2] La fiesta de la ruptura del ayuno, que cae a fines del mes de ramadán, y la fiesta del sacrificio, que se celebra el 10 del mes de dzul-hiddja, setenta días más tarde. <<

[3] Abul Hasan Alí Al Mauardí, legista de la escuela shafiita y autor de varias obras, murió en Bagdad, el año 450 (1058 de J. C.), a la edad de 86 años. El texto árabe de su *Ahkam-es-*

Sultaniya, obra muy importante, fue publicado en Bonn, el año 1853, por M. Enger. <<

[4] El muftí es el exponente soberano de la ley, el oráculo que se consulta en todos los casos no previstos por el código; su opinión hace autoridad. <<

[5] Aouaimar Ibn Zaid, sobrenombrado Abu Dardá, nativo de Medina, fue uno de los Compañeros de Mahoma. Distinguióse por la austeridad de sus costumbres y su conocimiento de la ley. Nombrado cadí de Damasco por el califa Othmán, murió en esta ciudad, el año 31 de la héjira (651-52 de J. C.). <<

[6] Véase *supra*, p. 274, nota 5. <<

[7] Véase *supra*, p. 400, n. 3. Al redactar esa nota, debíamos haber añadido que en el año 23 de la héjira (643-44 de J. C.). Abu Musa Al Ashaarí mandaba el cuerpo de tropas que se apoderó de la provincia de Al Ahuas y sometió la ciudad de Ispahán. En la conferencia que tuvo lugar en Dumat-el-Djendel entre los árbitros nombrados a efecto de propiciar un arreglo entre Alí y Mohawia, la conducta observada por Abu Musa, que estaba encargado, en esa ocasión, de defender los intereses de Alí, fue muy torpe y contribuyó bastante a arruinar la influencia de este califa. <<

[8] Véase más adelante. <<

[9] Véase *supra*, p. 55, nota 94. <<

[10] Literal «el examen de las quejas de opresión». Si el opresor era un hombre poderoso, el cadí ordinario podía formular un juicio en su contra, pero no tenía los medios de hacer ejecutar la sentencia. Para decidir de asuntos de esta naturaleza, se precisaba instituir un tribunal especial, presidido por un cadí investido de un poder completamente extraordinario. <<

[11] Jefe de policía. Tenía bajo sus órdenes un cuerpo de caballería. <<

[12] Abul Qasitn Abdel Karim Ibn Hawazin Al Qoshairí, doctor de la escuela shafiita, distinguióse por sus conocimientos en jurisprudencia, teología, exégesis del Corán, Tradiciones, bellas letras y poesía. Compuso un gran comentario sobre el Corán y varios tratados sobre el sufismo. Enseñó durante algún tiempo en Bagdad, y murió en Neisapur, el año 465 (1072 de J. C.). Su epístola o tratado titulado «Risala» fue escrita el año 437 de la héjira, y forma dos volúmenes. El ejemplar del primer vol. que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, suplemento árabe, núm. 561, comienza por un capítulo sobre las doctrinas y creencias de los sufistas. En el capítulo siguiente, el autor da notas biográficas de sus principales jeques, la explicación de los términos empleados por los sufistas; varias disertaciones sobre el conocimiento de Dios, la soledad, el temor de Dios, la piedad, etc. El contenido del segundo volumen nos es desconocido. <<

[13] De Sacy ha publicado el texto y la traducción de este párrafo en su *Crestomatía Árabe*, t. I. pp. 38 y siguientes de la segunda edición. Reproducimos aquí esa traducción, haciéndole algunas modificaciones. El adel (funcionario de la adala) es asesor del cadí, escribano y notario. <<

[14] Este párrafo, puesto entre corchetes, sólo se encuentra en la traducción de Slane, quien, a su vez, lo halló en un solo manuscrito. <<

[15] «Djarh waradala» es el equivalente de «tadjrih wa tadil». <<

[16] Es decir, hay hombres probos que son escribanos; y hay escribanos que no son hombres probos. El autor tenía un marcado desprecio para los hombres de ley contemporáneos suyos y jamás perdía la ocasión de lanzarles sus sarcasmos. <<

[17] Reproducimos aquí la traducción de M. De Sacy, con alguna modificación. Traducción que se encuentra en la *Cresto-*

matía Árabe, t. I, p. 469. El funcionario que llena el oficio de hisba (edil) se titula mohatasib. <<

[18] La mendicidad era prohibida a los sherifes, o descendientes de Mahoma, pero el erario público les asignaba una pensión. <<

[1] Es decir, nombre formado de la raíz trilítera, por la inserción de una i larga antes de la última letra radical. <<

[2] Eso no ha podido ser: Abu Mohammad Abdallah Ibn Djahsh, uno de los más antiguos Compañeros, fue muerto en la batalla de Ohod, el año 3 de la héjira. <<

[3] Véase *supra,* p. 110, nota 26. <<

[4] Véase *supra,* cap. XXVII. <<

[5] Lit. «y anudaron los pendones para la guerra». <<

[6] Los shiitas partidarios de los fatimitas. <<

[7] Véase *supra,* cap. XXVII. <<

[8] Véase *supra,* libro III, cap. II. <<

[9] Véase *supra,* p. 419, nota 8. <<

[1] La palabra Arman designa ordinariamente a los armenios; pero aquí el autor parece haberla empleado para indicar los amorhenses. <<

[2] El reino de Judá duró trescientos setenta y seis años. El autor sin duda ha querido decir que la nacionalidad judía había durado cerca de mil años. <<

[3] Los Macabeos; en árabe, Bani Hashmani. <<

[4] El equívoco de la traducción se reconoce en el texto árabe. <<

[5] San Jerónimo consideraba como cosa cierta que José era el autor de la *Historia de los Macabeos*. Ibn Jaldún parece haber confundido al autor de las *Antigüedades Judías* con el falso José, cuya obra en hebreo fue compuesta en el séptimo u octavo siglo de nuestra era. <<

[6] Se trata de Jesús, hijo de Sirach, autor del Eclesiastés. <<

[7] Según Eutychius, la nominación de Heraclius tuvo lugar en el primer año del reinado de Alejandro Severo, 222 de J. C. <<

[8] El historiador Elmaccn; llevaba el sobrenombre de Ibn-el-Aamid. <<

[9] Es decir, deben pronunciarse como «p», letra cuyo sonido no existe en la lengua árabe. <<

[10] En una nota marginal de la edición de Beirut, leemos que, «en los tiempos antiguos, "imberadzor" era la forma en uso». Hoy los franceses dicen «eimberour» (empereur), vocablo que entre ellos significa «rey de reyes». <<

[1] Se comprende que es Moisés quien hace este ruego; mas, según la doctrina musulmana, el Corán íntegro es el verbo de Dios. <<

[2] Literal, «jefe de la guerra». <<

[3] Véase *supra*, p. 66. <<

[4] Literal, «la madre». <<

[5] El autor sin duda ha querido decir que el lugarteniente del califa, que colabora en las atenciones del gobierno, es el único que puede conferir los cargos y los empleos. <<

[6] Lit.: «jefe de Hacienda e Impuesto». <<

[7] Lit. «sahib-el-bab» (guardia de la puerta). <<

[8] El verbo «hadjaba» significa «velar», «interponerse», «entremeter». <<

[9] El autor ya nos ha citado esta anécdota, véase *supra*, libro III, cap. XXX. <<

[10] Lit. «tenía el poder de atar y desatar». <<

[11] Este pasaje, puesto entre corchetes, sólo se encuentra en el manuscrito A. <<

[12] Los historiadores musulmanes designan con el término «Moluk-et-Tauaif» (régulos de Taifas) a los gobernadores de provincias y de ciudades quienes, después de la caída del imperio al que habían servido, se repartieron los despojos del mismo y se declararon independientes. En España, los régulos de Taifas reemplazaron a la dinastía omeyada hasta que fueron destronados por los Almoravides. <<

[13] El autor da la historia de las pequeñas dinastías hispano-islámicas en uno de los volúmenes de su *Historia Universal*. <<

[14] Es decir, la omeyada y la abbasida. <<

[15] Véase *supra*, p. 94. <<

[16] Abul Asbag Ibn Mohammad, sobrenombrado Ibn Hadid o Djodeir, era visir y gran chambelán de Abderrahmán An-Naser, octavo soberano omeyada de España. Murió hacia mediados del mes de safar del año 320 (fines de febrero de 932 de J. C.). <<

[17] V. *Hist. de los bereberes*, t. II, pp. 193-196. <<

[18] V. *Hist. de los bereberes*, t. II, pp. 225, 227 y *ss*. <<

[19] Los Hafsidas profesaban la misma doctrina religiosa que los Almohades y pertenecían a la propia raza de éstos. <<

[20] Lit. «de la pluma». <<

[21] Esta palabra, tomada del persa, significa aquí intendente. <<

[22] El sultán Abu Yahya Abu Bakr; murió en 747 (1346 de J. C.). Para la historia de su reinado, consúltese la *Hist. de los bereberes*, t. II y III. <<

[23] Abul Abbas fue proclamado soberano de Túnez en 770 (1368-1369 de J. C.). <<

[24] El otro imperio era Zanatí el de los Beni Abd-el-Uad, que reinaba en Telmosan. (V. *Hist. de los bereberes*, t. III, donde se encuentra una historia bien detallada de esta dinastía; la hist. de los Benimerines ocupa casi todo el IV volumen). <<

[25] Esta voz es persa y significa «porta-armadura, escudero». En Egipto, bajo los mamelucos, los djandar llenaban las mismas funciones que sus colegas del Magreb; eran ujieres de la puerta, lacayos y verdugos. (V. la *Crestomatía árabe* de De Sacy, 2.ª edición, t. II, p. 179). <<

[26] En árabe «dar-el-aama». Los califas abbasidas tenían dos salas de audiencias, una para los principales y la otra para el pueblo. <<

[27] Uno de los Compañeros del Profeta. <<

[28] Célebre general cuya historia se encuentra en el *Ensayo* de Caussin de Perceval. <<

[29] General persa que había caído prisionero de los musulmanes poco después de la batalla de Cadeciya. <<

[30] Véase *supra*, p. 101, nota 5. <<

[31] Saíd Ibn-el-Mosayab, uno de los principales jurisconsultos del primer siglo del Islam, pertenecía a la tribu de Qoraish. Era nativo de Medina, ciudad en donde murió el año 91 de la héjira (709-710 de J. C.). Como tradicionista, gozaba de alta autoridad. <<

[32] El liberto Abu Galeb Abdel Hamid, famoso escritor por la elegancia de su estilo, era oriundo de Siria. Estuvo al servicio de Meruán Ibn Mohammad Al Djaadi en calidad de secretario y murió con él. Este califa, último de los Omeya de Oriente, fue sacrificado el año 132 (750 de J. C.). En el *Diccionario Biográfico* de Ibn Jallikán, t. II, p. 173 de la traducción francesa de Slane, se encuentra un artículo muy interesante sobre este escritor (katib). <<

[33] Véase *supra*, pp. 443 *ss*. <<

[34] Fernando III, rey de Castilla, apoderóse de Sevilla el año 646 de la héjira (1248 de J. C.). Durante esa campaña, arrebató a los muslimes numerosas fortalezas y llevó la devastación a toda esa parte del país. Por ello los jefes de las principales familias musulmanas y los sabios más ilustres de España pasaron al Magreb y a Ifrikiya. La mayor parte de ellos fueron a Túnez para ponerse bajo la protección del gobierno hafsida. (V. *Hist. de los bereberes*, t. II, pp. 322, 382). <<

[35] El célebre geógrafo Ibn Saíd pertenecía a esta familia. Según de Gayangos, su castillo, que se llamaba también «Calat Yashob o Yacob», se llama hoy Alcalá la Real. (V. su traducción de El-Maccari, vol. I. p. 309). <<

[36] Para la historia de los Beni Abil Hosain consúltese la *Hist. de los bereberes,* t. II, pp. 369 y *ss*. <<

[37] Es decir, los emires que mandaban a los cuerpos militares compuestos por los Compañeros del Profeta en Siria e Iraq. <<

[38] Véase *supra*, p. 456, nota 32. <<

[39] El autor quiere decir el imperio hafsida. Se sabe que los soberanos de esta dinastía y todos sus grandes funcionarios pertenecían a familias almohades, y que después de haberse desligado del imperio almohade, del cual conservaron las instituciones religiosas y políticas, fundaron un nuevo imperio en Túnez. <<

[40] Es decir, entre los Benimerines y los Hafsida. <<

[41] Evidentemente se trata de la voz española «almirante» derivada del árabe «Amir-al-ma» (emir del mar). Los marinos de diversos reinos del África septentrional han tomado crecido número de sus términos técnicos de la lengua española. La palabra «Ostul», que los historiadores orientales emplean con el sentido de «flota», es desconocida a la fecha en África; se la sustituye con el término «remada», que es el vocablo español «armada». En Ibn Jaldún, «ostul» significa un conjunto de navíos, y «asatil», el plural, indica flota. <<

[42] La región llamada «Mornakiya» está situada a catorce kms. al sudoeste de Túnez. Hay allí un Bahira Mornac «huerto de hortaliza del Mornac» inmediatamente al sur de Rades, aldea ubicada a seis kms. al oeste de Túnez. (V. *Descripción del África septentrional*, por El-Bakri, p. 92 y el último mapa de Túnez). <<

[43] Creemos que esta anécdota es falsa, porque sin duda Omar ya había visto el mar Rojo. <<

[44] Por Bedjaia, léase Bedjana, ahora Pechina, es un poblado situado cerca de Almería. <<

[45] El segundo soberano fatimita. <<

[46] El autor emplea aquí el término «djazira» (isla). <<

[47] Se lee en otra parte «Beni Abi-el-Hosain». La pequeña dinastía que llevaba este nombre se llamaba también «los kelbides». Ibn Jaldún mismo, en otros pasajes de su obra, da el nombre de Abu-el-Hosain al abuelo de los Kelbides, familia de la que se trata aquí. (V. *Historia de África y Sicilia,* de Noél des Vergers). <<

[48] Probablemente las islas del archipiélago griego. <<

[49] En la *Hist. de los bereberes,* t. III, p. 258, se encuentra un capítulo sobre la historia de esta familia. La misma obra suministra varios detalles acerca de la conquista de las ciudades marítimas de Túnez y de la provincia de Trípoli por los cristianos de Sicilia. <<

[50] V. *Hist. de los bereberes,* t. II, p. 26 y *ss*. <<

[51] V. la traducción de *Maccari* por de Gayangos, t. II, p. 517. <<

[52] V. *Hist. de los bereberes,* t. III, p. 63. <<

[53] V. *idem,* t. I, p. 293. <<

[54] El decenviral. Este título pertenecía exclusivamente a los hijos de los diez principales discípulos del fundador de la secta almohade. <<

[55] La *Hist. de los bereberes*, t. II, p. 215, contiene un breve capítulo referente esta embajada. <<

[56] El castillo de Cheizar está situado sobre el Oronte, a una jornada de marcha más o menos al N. de Hamat. <<

[57] Este personaje, mejor conocido con los nombres de Al-Cadí-el-Fadl y Bha-ed-Din Ibn Cheddad, escribió la Vida de Saladino, que ha sido publicada por Albert Schultens bajo el título de: *Saladini Vita et res gesto, auctore Bohadin F. Sjedadi*. Había desempeñado las funciones de cadí en Beisan, ciudad ubicada sobre la ribera derecha del Jordán, a unos doce kms. del lago de Tiberiades. <<

[58] Autor de una antología poética y de una historia de la recuperación de Jerusalén por Saladino. Pertenecía al servicio de este sultán en calidad de secretario. <<

[59] *La Conquista del Jerusalén*. Schultens ha publicado un extracto de esta obra en el volumen intitulado *Saladini Vita et res gesto*, etc. Véase *supra*, nota 57. <<

[60] Es decir, los pueblos de León. Castilla, etc. <<

[61] Abul Hasan era el décimo soberano de la dinastía merinida. Reinó dieciocho años y fue destronado, por su hijo Abu Inan, en 749 (1348-49 de J. C.). Para su biografía, véase la *Hist. de los bereberes*, t. IV. <<

[1] Véase *supra*, libro III, cap. XIII. <<

[2] Se sabe que Abu Moslem, después de haber prestado, como general, los más grandes servicios a los Abbasida, fue asesinado, en el año 137 (755 de J. C.). por orden y ante los ojos de Al Mansur. Durante largo tiempo desconfió de las intenciones del califa para con él y había evitado ir a la corte; pero, finalmente dejándose engañar por los testimonios de amistad que ese príncipe le prodigaba, cometió la imprudencia de presentarse en palacio, donde los asesinos le esperaban. <<

[1] Véase *supra*, p. 147, nota 9. <<

[2] Tazuaguet en lengua berberisca significa alarido, «canto de gallo». Es fácil notar que esta voz deriva del árabe; suprimiendo la «ta» inicial y la «t» final, letras mediante las cuales berberizan los nombres extranjeros, tendremos «zuague», en árabe zauaqe, pl. de zaqia, vocablo correspondiente a la raíz zaaqa yazaaqa «emitir gritos» (particularmente el ave). <<

[3] En el año 257 de la héjira, Al Hasan Ibn Zaid, un descendiente de Alí, excitó una sublevación en Tabaristán y terminó por establecerse allí como soberano independiente. <<

[4] Véase *supra*, pp. 174 *ss*. <<

[5] Había tenido la intención de entregar el califato a uno de los descendientes de Alí. <<

[6] Los Zirides. Reemplazaron a los fatimitas en Ifrikiya. (V. *Hist. de los bereberes*, t. II). <<

[7] V. la *Hist. de los sultanes mamelucos*, de El-Macrizi, traducida por Quatremère, t. I, p. 227. <<

[8] El «djjitr» es probablemente el parasol. En la edición de París y en el manuscrito A se encuentra un pasaje que parece interpolado y por cierto está trunco al principio. He aquí la traducción: «… y con el ejército en general». Luego, encima de la cabeza del sultán (flota) otra bandera que se designa con el nombre de «isaba» (banderola) y de «chatfa». <<

[9] Los historiadores musulmanes designan con este nombre a todos los pueblos cristianos que habitan en el norte de la península española. <<

[10] V. *Ensayo* de Caussin de Pervecal, t. III, p. 192. Parece, según la anécdota que Ibn Jaldún nos va a referir, que, por el pacto de capitulación hecho con los musulmanes, Al Mocaucas había conservado su posición como jefe o príncipe del pueblo copto. <<

[11] De Sacy ha publicado una traducción de este artículo, con el texto árabe, en el segundo volumen de su *Crestomatía*. Hemos adoptado dicha traducción, pero modificándola en algunos puntos. <<

[12] Se ha visto en muchas monedas sasanidas la figura de un altar sobre el cual ardía el fuego sagrado. Nuestro autor ha creído ver la representación de un castillo. <<

[13] V. *supra*, p. 455, nota 31. <<

[14] Abu-z-Zinad Abdallah Ibn Dikuan, nativo de Medina y uno de los discípulos de los Compañeros de Mahoma, distinguióse como jurisconsulto y tradicionista. Se le coloca en primera categoría entre los sabios de aquella época. Murió el año 130 (748 de J. C.). (V. *Dicc. Biog. de Ibn Jallikan*, t. I, de la traducción francesa por Slane, p. 580, nota 6). <<

[15] Abul Hasan Alí Almadainí nació en Madain (Tesifonte), el año 135 (752-53 de J. C.), escribió varias obras sobre la historia de Mahoma, de los Omeya, los Abbasida, las conquistas realizadas por los musulmanes, etc. Murió en 225 (839-840 de J. C.). <<

[16] Se encuentra una reseña sobre Jaljd-el-Qasrí (Khaled-el-Casri) en el primer volumen de la traducción de Ibn Jallikan (Khallikan), p. 484. <<

[17] V. *Crestomatía* de De Sacy, t. II, p. 294. Según Ibn Jallikan, Yusof Ibn Omar Thakefi murió de muerte violenta el año 127 (744-745 de J. C.). <<

[18] Mosaab, hermano del célebre Abdallah Ibn Az-Zobair, encontró la muerte en el campo de batalla, el año 71 de la héjira (690 de J. C.), combatiendo contra Abd-el-Melik Ibn Meruán. <<

[19] El diezmo sobre el oro y la plata es el dos y medio por ciento. <<

[20] Hasta el presente no se ha sabido nada preciso acerca de esas monedas del preislamismo. <<

[21] El término «tahlil» sirve para designar la fórmula «no hay más dios que Dios»; se indica con el vocablo «tahmid» la fór-

mula «loas a Dios». <<

[22] V. la nota de M. de Sacy, *Crestomatía árabe*, t. II, p. 295. <<

[23] Una dinastía sanhadjita, la de los zirides, remplazó a la dinastía fatimita en Ifrikiya. Se dividió luego en dos ramas, la de los badicitas y la de los hammaditas, la una reinó en Kairuan y la otra en El-Calá y Bujía. Para su hist. véase el segundo volumen de la *Historia de los bereberes*. <<

[24] Este historiador pertenecía probablemente a la familia de los Hammadita. <<

[25] En la *Hist. de los bereberes*, t. II, p. 57 de la traducción de Slane, Ibn Jaldún refiere, apoyado en Ibn llamad, que Yahya el Hammadjta, hijo de El-Aziz, y nieto de Al-Mansur, cambió el cuño de las monedas. Da igualmente las inscripciones de un dinar acuñado en Bujía por Yahya en 543 (1148-49). Este príncipe acababa de reconocer la soberanía de los Abbasida. <<

[26] Es decir, el nombre del califa reinante. <<

[27] Las palabras dinar y mizcal se emplean la una por la otra. <<

[28] Abu Soleimán Hamd-el-Khattabi, célebre jurisconsulto, tradicionista y filólogo, murió en 38 (998 de J. C.). Dejó varias obras, una de las cuales es un comentario sobre el «Sahih» de Al Bujarí, y otra que contiene la explicación de las Tradiciones que se encuentran en la compilación de Abu Dawud. Su biografía se encuentra en el *Diccionario biográfico* de Ibn Jallikan, t. I, p. 476 de la traducción francesa. <<

[29] Abu Mohammad Alí, sobrenombrado Ibn Hazm-ad-Dhahirí, nació en Córdoba, el año 384 (994 de J. C.). Escribió numerosas obras sobre los dogmas musulmanes y el derecho. Este famoso doctor murió en Niebla, el año 456 (1064). (*Dicc. Biog*. de Ibn Jallikan, t. II, p. 267 y sig.). <<

[30] El cadí Abd-el-Haq Ibn Galib Ibn Atiya, nativo de Granada, ha sido siempre considerado como el imam de todos los doctores españoles que se ocupaban de la exégesis del Corán. Desempeñó las funciones de cadí en la ciudad de Almería, y murió el año 541 (1147 de J. C.). <<

[31] *As-Sahih* de Al Bujarí y el otro de Moslem. <<

[32] Se trata del emperador Heraclio. <<

[33] El pozo de Aris estaba en la ciudad de Medina. Insistentemente se intentó recuperar ese sello, pero no se pudo nunca encontrarle. <<

[34] «Les será escanciado (a los moradores del paraíso) de un néctar sellado: Cuyo lacre será de almizcle: ¡Que los aspirantes rivalicen para lograrlo!». (Corán, sura LXXXIII. vers. 25, 26). <<

[35] Véase *supra*, pp. 106 *ss*. <<

[36] Parece, según esta indicación, que en Mauritania y España, igual que en Europa, del siglo XIII, se cerraban a veces las cartas doblándolas tafias veces, luego les hacían una incisión que servía para pasar a través de todos los pliegues un lazo o una cintilla de pergamino cuyos cabos eran sujetados bajo el sello. Ibn Jaldún designa este modo de atar una carta por «dass», vocablo que significa «penetrar» o «perforar». Las dos maneras de cerrar las cartas indicadas por nuestro autor están comprendidas en el termino «hazama», lección que hemos adoptado siguiendo la edición de Beirut y uno de los manuscritos. <<

[37] Probablemente el de los Omeya y el de los Abbasida. <<

[38] Es decir, el manto de Mahoma y su vara. <<

[39] El autor agrega o de «ibrisim», término que significa «seda» en lengua persa. <<

[40] «Tumert», en bereber, significa «pequeño Omar». Se sabe que, en la lengua bereber, la letra «ain» no existe y no tiene, por consiguiente, ningún signo representativo. <<

[41] El idioma árabe tiene varias roces para designar las diversas especies de tiendas. Aquí nuestro autor emplea tres: «jibá», «fostat» y «faza». La primera indica la tienda ordinaria de los árabes nómadas, hecha de pelo de camello; la segunda era probablemente la tienda militar, hecha de tela de lino; la tercera era una tienda sostenida por dos pértigas. Hay todavía la «jai-

ma», tienda hecha de pelo de camello, y la «caitun» o «guitun» que es una tienda de viaje. <<

[42] La palabra «dhaína» designa el camello que lleva el palanquín de viaje. Se dice igualmente del camello, del palanquín y de la mujer que va en él. Entre los nómadas del África septentrional, el palanquín se llama «aatuch», el plural «aatatich». <<

[43] Jefe de la tribu de Djodama y gobernador de Palestina por Abd-el-Melik Ibn Meruán. (Para mayores datos, véase el *Dicc. Biog*. de Ibn Jallikan, t. II, p. 61). <<

[44] V. lo que nuestro autor ha dicho a este respecto, en las pp. 131 *ss*. <<

[45] En varias localidades del África del Norte, la palabra «afrag» se emplea para designar el patio de una casa. <<

[46] El de los Benimerines y el de los Beni Abd-el-Wad. <<

[47] Véase *infra*, pp. 493 *ss*. <<

[48] El mihrab de una mezquita es el nicho hacia el cual toda la congregación mira durante la oración. Según la indicación hecha por Ibn Jaldún, la «macsura», o tribuna del sultán, ocupaba el sitio que, en nuestra iglesia, se llama el coro. Había a veces un escaño cerrado, colocado cerca del mihrab, y otras veces un palco, o ventana, practicados en el muro de la mezquita con una sola entrada, que daba a la calle o al atrio. <<

[49] Para poner fin a la guerra civil que privaba entre los musulmanes, tres fanáticos, pertenecientes a la secta de los «jaridjitas» o disidentes, acordaron asesinar, el mismo día y a la misma hora, al califa Alí, que estaba en Kufa; a su rival Mohawia, que se encontraba en Damasco, y a Amr Ibn-el-Ass, gobernador de Egipto. Alí recibió una herida mortal, Mohawia fue herido gravemente, pero se curó, y Amr escapó de la muerte, no habiendo ido a la mezquita ese día. <<

[50] Véase *supra*, p. 481, nota 23. <<

[51] V. la *Historia de los bereberes*, t. II, p. 315 y t. III, p. 342 y *ss*. <<

[1] En esta forma de combatir, se carga sobre el enemigo, luego se retira a fin de reunirse y renovar la carga con nuevo ímpetu. <<

[2] V. *supra*, pp. 488-489. <<

[3] Hay que leer Meruán Ibn Mohammad: porque se trata aquí de Meruán II. último soberano de la dinastía de los Omeya de Oriente. <<

[4] No hay que confundir a este personaje, que se llamaba Ad-Dahhak Ibn Qais, de la tribu de Shaiban, con su homónimo Ad-Dahhak Ibn Qais, de la tribu de Fihr-Qoraish. Este perdió la vida en la batalla de Mardj-Rahet, sesenta y tres años antes, combatiendo contra las tropas de Meruán I, hijo de Al Hakam. <<

[5] Este jefe era uno de los principales generales de Ad-Dahhak el shaibaní. Sucedióle en el mando, y fue muerto con una gran parte de los suyos por las tropas de Meruán II. <<

[6] Nuestro autor ha reproducido este pasaje en un capítulo donde cuenta la historia de la revuelta de Ad-Dahhak el shaibauí. Ibn Coteib dice algunas palabras acerca de esta asonada en su *Kitab-el-Maarif*, pp. 187-210. <<

[7] En el año 533 (1138-39 de J. C.) Tashifin, hijo del soberano almoravide Alí Ibn Yusof, recibió de su padre la orden de marchar contra los Almohades. En esa campaña, que duró varios años, las tropas almoravides se condujeron con mucha negligencia. (V. *Hist. de los bereberes*, t. II. p. 174 y *ss*.). <<

[8] El poeta se dirige a los Almoravides, pueblo que, como es sabido, andaba siempre embozado. <<

[9] Según el «Marasid» o «Meraced», Jafiya era un pantano cubierto de caña y situado en las cercanías de Kufa. Era frecuentado por los leones los cuales, conforme a los versos de Sairafí, no eran muy temibles. <<

[10] Esta indicación es bastante vaga, pero yo creo que se refiere al último párrafo del capítulo XIII del Libro III. <<

[11] Literal. «La cantidad». <<

[12] Literal. «Natural». <<

[1] Es de dos y medio por ciento. <<

[1] El sultán hafsida Abul Abbas, que ascendió al trono de Ifrikiya, el año 1370, depuso a esos pequeños jefes e incorporó sus ciudades al imperio. (V. la *Historia de los bereberes*, t. III, p. 91 y sig.). <<

[1] Qahtaba Ibn Shabib, uno de los generales de As-Saffah, primer Abbasida que ascendió al trono del califato, partió de Jorasán, el año 132 (749-750 de J. C.), a la cabeza de un ejército y libró batalla a Yazid Ibn Hobeira, general al servicio de Meruán, último califa Omeya. Sus tropas alcanzaron la victoria en esa jornada, y él perdió allí la vida. Su hijo Al Hasan, que le reemplazó en el mando, fue nombrado gobernador de Jorasán, el año 173 (789-790 de J. C.). Homeid Ibn Qahtaba, otro de sus hijos, había sido gobernador de la misma provincia en 151 (768 de J. C.). <<

[2] El Fadl Ibn Sahl y su hermano Al Hasan eran visires de Almamún. <<

[3] Taher Ibn Al Hosain fue designado gobernador de todas las provincias orientales del imperio abbasida, el año 205 (820-821 de J. C.). Su hijo Talha le sucedió en el mando en calidad de lugarteniente de Abdallah Ibn Talha, que gobernaba ya las provincias occidentales del imperio. <<

[4] Shoheid Ibn Isa, el abuelo de esta familia llegó a España bajo el reinado de su patrón Abderrahmán, fundador de la dinastía omeyada en este país. Sus descendientes ocuparon los puestos más elevados bajo los califas omeyadas; unos ejercían los mandos militares, otros desempeñaban las funciones de

hadjibes, visires y secretarios de Estado. La prosperidad de esta familia se mantuvo hasta la caída de la dinastía. <<

[5] Cuatro miembros de esta familia llenaron las funciones de visir bajo el reinado del príncipe Abdallah, séptimo soberano omeyada. Su abuelo, Hassan Ibn Malik-el-Kalbí, fue visir del Emir Abderrahmán fundador de la dinastía. <<

[6] En lugar de Hodair, hay que leer Djodair. <<

[7] Ibn Borda era secretario de Estado cuando Abderrahmán, hijo del célebre visir Almansur (Almanzor), fue declarado heredero presuntivo del trono por el débil califa Hisham (Hixem) II. <<

[8] Literal, «De las dinastías». <<

[9] Décimo. El sultán Abu Yahya Al Lihyaní ascendió al trono de Túnez en el mes de octubre de 1311. (V. la *Historia de los bereberes*, t. II, p. 439). <<

[10] Las provincias occidentales, es decir, las de Bujía y Constantina, se habían desligado del imperio hafsida y obedecían entonces a un príncipe hafsida llamado Abu Yahya Abu Bakr. <<

[11] «El sultán Abu Yahya Al Lihyaní, estando decidido a renunciar al califato y salir del país, empezó a empacar su dinero y sus tesoros; en seguida hizo vender sus muebles, tapices, vajillas y otros objetos de valor que se encontraban en las alacenas de la corona, y hasta los libros de la biblioteca que el emir Abu Zakariya I había fundado. Esos volúmenes, todos manuscritos originales o bien ejemplares escogidos con gran cuidado, fueron distribuidos a las librerías para ser puestos en venta. Se cree que por todos esos medios, reunió más de veinte quintales de oro y una buena cantidad de grandes perlas y rubíes que llenaban dos sacos». (*Historia de los bereberes*, t. II, p. 446). <<

[12] Véase la *Historia de los bereberes*, t. II, p. 452 y 453. <<

[1] Literal. «Del universo». <<

[1] Literal. «Anuncia». <<

[2] Según los metafísicos, la sustancia se compone de materia y forma. Nuestro autor aplica ese principio a la civilización, o progreso social («omran»); ello es una sustancia cuya materia es el trabajo y cuya forma, el Estado o gobierno. <<

[3] Véase Masudi, *Praderas de oro* (Morudj-edz-Dzahab), t. II, p. 169. <<

[4] El autor hubiera hecho mejor escribiendo «mubez». <<

[5] Literal «la materia de la injusticia». <<

[1] «Ed-dajil» (el recién entrado), apodo dado al fundador de la dinastía Omeya de España. <<

[2] Los dos Magreb se componían de los países que formaron luego la Argelia occidental y el Marruecos. <<

[3] Literal «cayeron casi en la misma época o juntos». Nuestro autor debió haberse recordado que la caída de los Abbasida tuvo lugar el año 656 de la héjira, la de los Omeya españoles en 422, y la de los Fatimitas en 567. <<

[4] Ibn Jaldún hace una reseña de los badisitas (Badicides) y Hammadides en su *Historia de los bereberes*, t. II, de la traducción francesa. <<

[5] La Al-Calá de Beni Hammad estaba situada a unas siete leguas al noreste de El-Mecila. (*Historia de los bereberes*, t. I, p. LXXV; t. II. p. 43, y la *Descripción del África septentrional* de El-Bekri. p. 119). <<

[6] Véase *supra*, pp. 174 *ss*. <<

[7] Véase *Historia de los bereberes*, t. III, p. 15. <<

[8] Véase *Historia de los bereberes*, t. II, pp. 29 y *ss*. <<

[9] *Idem*, t. III, pp. 124 y *ss*. <<

[1] Este capítulo falta en los manuscritos C. D. y en las ediciones de Beirut y de Boulaq. Se encuentra en el manuscrito A. Yo creo, con Slane, que es de Ibn Jaldún. <<

[2] Véase *supra*, libro II, capítulo VII. <<

[3] An-Naser, hijo de Al-Mortadhi, subió al trono califal en 575 de la héjira (1180 de J. C.). Reinó cuarenta y nueve años. <<

[1] En lugar de esta última frase los manuscritos C. D. y la edición de Beirut llevan solamente «kama nobaiyen», es decir, «así como lo expondremos». <<

[1] Literal, «ha retirado su sombra». <<

[2] Véase *supra*, libro III. cap. XXXVII. <<

[3] Véase *supra*, p. 110, nota 26. <<

[4] En 301 de la héjira, Abul Casem-el-Caim, hijo de Obeidallah el-Mahdí, se apoderó de Alejandría. Esta ciudad volvió a poder de los Abbasida el año siguiente. El mismo príncipe la recuperó en 307, pero no la pudo conservar. El-Moezz-li-din-Illah se instaló en Egipto el año 362 (973 de J. C.). <<

[5] Masud II, hijo de Ibrahim, hijo de Masud, hijo de Mahmud, hijo de Sebokteguin el Gaznavide. <<

[6] Véase la *Historia de los bereberes*, t. II, p. 70. <<

[7] Los Benimerines se adueñaron de la ciudad de Marruecos el año 1269, veintidós años después de la toma de Fez. <<

[1] Sobre las etapas de la vida de un imperio o dinastía, véase *supra*, libro III, cap. XIII. <<

[1] Según los filósofos, los gobiernos de diversas especies pueden ordenarse en dos categorías: la primera es la que ellos llaman «almadinat-el-fádila» («la ciudad perfecta», «el estado perfecto»); designan la segunda con el término «almadinat gair-el-fádila» («la ciudad imperfecta»). En el «estado perfecto», todas las relaciones de los ciudadanos serán fundadas en el

amor, y no habrá jamás desavenencias entre ellos; por tanto no tendrán menester de un soberano; se alimentarán de la manera más conveniente, por ello la medicina les es innecesaria; cada individuo tendrá la más grande perfección de que el hombre es susceptible. En esta república modelo, todos pensarán del modo más justo; nadie ignorará las costumbres y las leyes; allí no habrá ni falta, ni broma, ni astucia. La ciudad imperfecta es aquella donde la ignorancia, el vicio o el error predominan. Se la designan por eso con los términos «almadinat-el-djahila» («la ciudad ignorante»), «almadinat-el-fásiqa» (la ciudad corrompida), «almadinat-ed-dala» (la ciudad extraviada) (Nefais-el-Fonoun, d'El-Ameli, citado por M. de Hammer en su *Encyclopedisch Uebersicht,* p. 561). <<

[2] Literal «los que han hecho un pacto». El impuesto territorial que se exigía de los cristianos y los judíos era mucho más fuerte que el que se hacía pagar a los musulmanes. <<

[1] El verbo «jarradja», en la segunda forma, significa «extraer» y se aplica a las Tradiciones extraídas de un libro. (Véase Haddji Khalifa bajo el vocablo «tajridj»). La cuarta forma del verbo tiene la misma significación. Se dice también de Tradiciones que uno ha coleccionado y publicado por primera vez. Puede igualmente trocarse esta voz por «reproducir», «divulgar». <<

[2] Véase *supra,* p. 116, nota 46. <<

[3] Abu Dawoud Soleimán, autor de una de las primeras compilaciones de Tradiciones, murió en Básora el año 275 (889 de J. C.). <<

[4] Abu Bakr Ahmad Ibn Harún Al Bazzar, autor de un gran «mosnad», o colección de Tradiciones auténticas, era nativo de Básora. Murió en Ramla, el año 292 (904-905 de J. C.). Otro doctor, el celebre lector Jalaf, llevaba también el sobrenombre de Al Bazzar. <<

[5] Mohammad Ibn Yazid Ibn Madja, autor de uno de los seis «Sahihes» o grandes compilaciones de Tradiciones auténticas, era originario de Cazuin. Murió el año 278 de la héjira (887 de J. C.), a la edad de cerca de cien años. <<

[6] Véase *supra*, p. 217, nota 120. <<

[7] Abul Qasim Soleimán At-Tabaraní, oriundo de Tiberias, compuso un «Modjam» o diccionario alfabético de tradicionistas del cual publicó tres redacciones; una grande, una pequeña y una mediana. Murió en Isfahán, el año 360 (971 de J. C.). <<

[8] Abu Yaala At-Tamimi -el-Mauselí, nativo de Mosul, publicó un «mosnad», o colección de Tradiciones auténticas. M. el año 307 (919-920 de J. C.). <<

[9] Las compilaciones de Tradiciones nos hacen conocer las opiniones de Mahoma sobre diversos puntos del dogma, del derecho y de la historia; nos dan a entender también la manera en que se conducía en las prácticas ordinarias de la vida. Los doctores musulmanes relacionan a ellas la más grande importancia y se sirven de las mismas para desenvolver y completar las doctrinas expuestas en el Corán. Entre estas compilaciones, hay seis que gozan de una elevadísima autoridad y que se designan con el título de «Sahih» (auténtico). Tuvieron por autores a Al Bojarí, Moslem, Tormodzí, Abu Dawoud, Nesaí e Ibn Madja. Los datos que encierran provienen de los Compañeros de Mahoma. La persona que comunicaba a otra una de estas Tradiciones tenía siempre el cuidado de hacerle saber por qué vía ese dato había llegado hasta ella; por eso se formó gradualmente al principio de cada Tradición una especie de introducción conteniendo los nombres de los individuos que la habían transmitido sucesivamente. Dicha introducción se llama «isnad» (apoyo) y hace parte integrante de la Tradición. Estudiando la historia de los personajes mencionados en los «isnades» y haciendo indagaciones sobre sus caracteres, es como los doctores conseguían apreciar el grado de confianza que se podía conceder a cada uno de ellos y distinguir las Tradiciones bien apoyadas, las Tradiciones incólumes y auténticas, de las que ciertos

tradicionistas habían forjado. Este trabajo crítico se llama «justificación» e «improbación». <<

[10] Véase *supra*, p. 141. <<

[11] Véase *supra*, p. 103, nota 10. <<

[12] Véase *supra*, pp. 106 *ss*. <<

[13] Abu Bakr Ahmad Ibn Abi Jaithama, autor de una historia de los tradicionistas y tradicionista él mismo, murió el año 279 (892 de J. C.). <<

[14] Abul Qasim Abderrahmán-el-Jathaamí As-Sohailí, originario de Málaga, España, murió en Marruecos el año 581 (1185 de J. C.). Este célebre doctor escribió varias obras cuyos títulos se encuentran en Ibn Jallikan y en Haddji Jalifa. <<

[15] La larga reseña que sigue, y que va hasta el parágrafo sobre los sufistas, contiene no solamente pasajes sacados de la obra de Ibn Abi Jaithama, sino que también observaciones añadidas por Sohailí. Yo pienso que incluso Ibn Jaldún intercala allí varias notas. Los pasajes tomados del primero de esos escritores se pueden a veces reconocer, Sohailí tenía la precaución de terminarlos con la voz «intaha» (fin). Los copistas desafortunadamente han descuidado reproducir todas esas indicaciones, y nuestro mismo autor no ha tenido la cautela de advertirnos cuando añade allí algunas cosas de su propia cosecha. El texto, hallándose en ese estado, hace casi imposible toda tentativa que uno quisiera hacer para distinguir lo perteneciente a cada uno de los tres autores. Para realizar esta tarea se precisa poseer la obra de Sohailí y la de Ibn Abi Jaithama. <<

[16] No encontramos ningún dato sobre Abu Bakr-el-Iskaf. Su obra *Fauaíd-el-Ajbar*, es desconocida para Haddji Jalifa, el autor del gran *Diccionario bibliográfico*. <<

[17] El imam Malik Ibn Anes, fundador de una de las cuatro escuelas ortodoxas de jurisprudencia musulmana, fue profesor

de derecho y Tradiciones en Medina. Murió en esta ciudad el año 179 (795 de J. C.). <<

[18] Abu Bakr Mohammad Ibn-el-Monkader, miembro de la tribu de los Qoraish, se distinguió por su conocimiento del texto coránico y de las Tradiciones. Entre sus discípulos contó a Malik, Shooba, Thaurí, etc. Murió el año 131 (748-749 de J. C.). <<

[19] Djaber Ibn Abdallah, uno de los Compañeros de Mahoma, ha transmitido un gran número de Tradiciones. Murió en Medina, el año 73 (692-693 de J. C.). <<

[20] Es decir, no se conocía otro «isnad» formado de la misma manera. <<

[21] Abdallah Ibn Masud, célebre tradicionista y uno de los Compañeros del Profeta, murió en Kufa el año 32 de la héjira (652-653 de J. C.). <<

[22] Abu Bakr Asem Ibn Abi-n-Nodjud, liberto de la tribu de Djadim, era muy versado en el conocimiento del texto coránico. Murió en Kufa, el año 127 (744-745 de J. C.). <<

[23] En el primer siglo del islamismo, el texto del Corán se escribía sin puntos-vocales (mociones) y sin puntos diacríticos. Para leerlo correctamente, se precisaba haberlo aprendido de memoria y conocido bien las diversas lecciones recibidas en las escuelas de Básora, de Kufa y otros lugares. Se distinguía por el título de «lectores» a los que poseían ese talento. Los siete principales lectores eran Al-Kisáí, Asem, Abu Amr, Yaaqub, Nafé, Hamza e Ibn Kathir. Se verá más adelante un capítulo sobre las lecciones coránicas. <<

[24] Zirr Ibn Hobaish recibió las Tradiciones de Omar, de Othmán, de Alí, de Ibn Masud y de varios otros Compañeros de Mahoma. Murió el año 82 (701 de J. C.) a la edad de ciento veinte años. <<

[25] No sé si se trata aquí de Ibn Abi Jaithama o de Sohail. Quizá de éste, quien, en efecto, escribió una epístola bastante conocida, en la cual habla del Anticristo y del Mahdí. En este caso, la frase es de Ibn Jaldún. <<

[26] Abderrahmán Ibn Sajr Ad-Dausí, sobrenombrado «Abu Horeira» (el hombre del pequeño gato), era un ciego que Mahoma había tomado bajo su protección. Abrazó el islamismo el año 7 (628-629 de J. C.). Se tiene de él un gran número de Tradiciones. <<

[27] Sofyan Ibn Saíd Ath-Thaurí, personaje tan célebre por la santidad de su vida como por su conocimiento de las Tradiciones, murió en Básora, el año 161 (777-778 de J. C.). <<

[28] Abu Bistam Shóba Ibn-el-Haddjadj, cliente de la tribu de Azd, distinguióse por su piedad, su mansedumbre, su saber y su profundo conocimiento de las Tradiciones. Murió el año 160 (776 de J. C.). <<

[29] Abu-s-Salt Záida Ibn Qodama, miembro de la tribu de Thaqif y nativo de Kufa, tenía un alto rango entre los tradicionistas. Murió el año 161 (777-778 de J. C.). <<

[30] Daré más adelante la explicación de los términos técnicos «sano», «débil» «pasable», etc., que se emplean en la ciencia de las Tradiciones. <<

[31] Aquí se encuentra en el texto la palabra «intaha», es decir, fin del extracto. <<

[32] Ahmad Ibn Hanbal, fundador de una de las cuatro escuelas de jurisprudencia ortodoxa, murió en Bagdad el año 241 (855 de J. C.). Era reputado por su saber y su piedad. <<

[33] Soleimán Ibn Mihran Al-Aamash, imam y tradicionista, murió el año 148 (765 de J. C.). <<

[34] El tradicionista Ahmad Ibn Abdallah Al Idjlí, originario de Kufa, se fue a radicar en Trípoli de Barbaria (Libia). Su muerte ocurrió en el año 261 (874-875 de J. C.). <<

[35] Abu Wáil Shakik Ibn Salma, oriundo de Kufa, coleccionó varias Tradiciones de boca de los principales Compañeros del Profeta. Murió el año 79 (698-699 de J. C.). <<

[36] Mohammad Ibn Saad, apodado el «katib», o secretario, de Al Waqidí, y autor de varias obras sobre las Tradiciones, murió en Bagdad el año 230 (844-845 de J. C.). <<

[37] El tradicionista Abu Yusof Yaaqub Ibn Sofyan-el-Farsí murió el año 288 (901 de J. C.). <<

[38] Véase más adelante. <<

[39] Dos tradicionistas casi contemporáneos llevaban el sobrenombre de «Abu Zaraa». Uno, llamado Obeid-Allah Ibn Abd-el-Karim Ar-Razi, enseñó las Tradiciones a Moslem, Tormodzí, Nesaí e Ibn Madja, y murió en Reí, el año 244 (858-859 de J. C.). El otro, llamado Abderrahmán Ibn Amr Ad-Dimashqí, nativo de Damasco, relató las Tradiciones sobre la autoridad de Ahmad Ibn Hanbal, y murió en 276 (889-890 de J. C.). Ruh Ibn Zinbaa, uno de los discípulos de los Compañeros de Mahoma, llevaba igualmente el sobrenombre de «Abu Zaraa. Murió el año 83 (702 de J. C.). <<

[40] El imam Ismaíl Ibn Ibrahim, sobrenombrado «Ibn Oleya», tradicionista y legista de gran autoridad, murió en Bagdad hacia el año 193 (808-809 de J. C.). <<

[41] Abu Hatem Mohammad Ibn Edris Ar-Razí, uno de los más grandes tradicionistas de su siglo, murió en Raí el año 275 (888-889 de J. C.). Abu Dawoud, Nesaí, Ibn Madja y varios otros doctores de alto mérito, han dado Tradiciones basadas en su autoridad. <<

[42] Ahmad Ibn Shoaib Ibn Alí An-Nesaí, autor de una de las grandes compilaciones de Tradiciones, pasó considerable parte de su vida en El Cairo. Murió en la Meca el año 303 (916 de J. C.). <<

[43] Quizá hay que leer Ibn «Kirash», apodo de un tradicionista que murió el año 283 (896-897 de J. C.). <<

[44] Abu Djafar Mohammad Ibn Amr-el-Aqilí, autor de *Kitab-ed-Doafá*, obra que, a juzgar por su título, trataba de Tradicio-

nes cuya autoridad era débil, escribió igualmente varios otros tratados. Murió el año 322 (934 de J. C.). <<

[45] El célebre «hafedh» Alí Ibn Omar-ed-Daraqotní, nativo de Bagdad, era profundamente versado en las Tradiciones y las ciencias coránicas. Murió en 385 (995 de J. C.). <<

[46] El imam Yahya Ibn Saíd-el-Qattan, originario de Básora, distinguióse por su piedad y la extensión de sus conocimientos en las Tradiciones. Su muerte ocurrió en 198 (813 de J. C.). El imam Ibn Adí, cuyo nombre veremos más adelante, llevaba también el sobrenombre de «Ibn-el-Qattan». <<

[47] El imam Shams-ed-Din Mohammad Ibn Ahmad Adz-Dzahabí, autor de «Anales del islamismo», de «Mizan-el-Itidal» (balanza de equidad), y de varias otras obras, está considerado como el último miembro de la larga serie de los grandes tradicionistas, de la cual fue, además, uno de los más sabios. Murió en Damasco, en 748 (1348 de J. C.). En su «Mizan», trata de estimar en su justo valer a la autoridad de los principales tradicionistas. Sus «Anales» son ricos en artículos necrológicos. <<

[48] Fitr Ibn Jalifa parace haber vivido al principio del tercer siglo de la héjira. <<

[49] Este personaje no me es conocido. <<

[50] Amer Ibn Wathila Abu-et-Tofail, uno de los Compañeros de Mahoma y partidario devoto de Alí, murió el año 100 de la héjira (718-719 de J. C.). <<

[51] Abu Zakariya Yahya Ibn Moín, cliente de la tribu de Gatafán y oriundo de Bagdad, cuenta entre los tradicionistas más ilustres. Murió en Medina, el año 233 (847-848 de J. C.). <<

[52] Abu Abdallah Ahmad Ibn Abdallah Ibn Yunis, miembro de la tribu de Tamim y nativo de Kufa, es reputado como un tradicionista de prominente autoridad. Murió en Kufa, el año 227 (842 de J. C.), a la edad de noventa y cuatro años. <<

[53] Abu Bakr Ibn Aayash -el-Asadí, tradicionista de cierta reputación, murió el año 193 (808-809 de J. C.). <<

[54] Abu Soleimán Musa Ibn Soleimán -el-Djordjaní, de Jorasán, tenía un rango distinguido entre los doctores de la escuela hanafita. Murió el año 211 de la héjira (826-827 de J. C.). Uno

de sus discípulos, llamado Abu Bakr Ahmad Ibn Ishaq-el-Djuzdjaní, distinguióse asimismo por sus conocimientos en jurisprudencia. <<

[55] Abu Ishaq Amr Ibn Abdallah As-Sabiaí, tradicionista y nativo de Kufa, murió el año 126 (743-744 de J. C.). <<

[56] Motarref Ibn Taríf vivía en el segundo siglo de la héjira. <<

[57] Es decir, admitía la Tradición como buena. <<

[58] Este «hafidh» y tradicionista se llamaba Ahmad Ibn Alí. Era originario de Transoxián. Su muerte acaeció el año 404 (1014 de J. C.). <<

[59] Aquí el texto árabe lleva «intaha», es decir, fin del extracto. <<

[60] Hind, hija de Abu Omeya, sobrenombrada «Omm Salma», fue nieta de Al Mogaira y sobrina de Abu Djahel. Murió el año 61 (680-681 de J. C.). <<

[61] Véase *supra,* p. 455, nota 31. <<

[62] Dos lugares en el atrio del templo de la Meca. <<

[63] Según los musulmanes, hay siempre en el mundo siete o incluso cuarenta santos que recorren todas las partes de la tierra, después de haber dejado en su hogar, para reemplazarlos, cuerpos hechos a su imagen. Se les llama «badal» (reemplazado), y, al plural, «abdal» y «bodalá». <<

[64] Hisham Ibn Orua, nativo de Medina y tradicionista distinguido, murió el año 145 (762-763 de J. C.). <<

[65] Abdallah Ibn-el-Hareth, uno de los discípulos de los Compañeros de Mahoma y cadí de Medina, murió el año 83 (702 de J. C.). <<

[66] Qatada Ibn Diaama, discípulo de los Compañeros de Mahoma, ha relatado numerosas Tradiciones. Su muerte acaeció el año 127 (744-745 de J. C.). <<

[67] En árabe «modalles». Se diferenciaba por este término a los tradicionistas que disimulaban los puntos débiles de los «isnades» (pl. de «isnad») adjuntos a las Tradiciones. Suprimían los nombres de los individuos cuya autoridad era débil, o substituían a esos nombres por los apodos de las propias personas, a fin de no desviar a sus discípulos. <<

[68] La palabra empleada aquí es «ánama». En la terminología de los tradicionistas, este verbo significa enunciar un «isnad» bajo esta forma: «Se refiere basado en la autoridad de fulano, que refiere basado en la autoridad de mengano». Ahora bien, se sabe que el «isnad» de la forma regular debe comenzar por las palabras: «Yo oí decir a sutano…». <<

[69] Abu Saíd Ibn Malik -el-Jodrí, uno de los Compañeros, murió el año 64 (683-684 de J. C.) o 74, según Abul Mahasen. Se tiene de él un gran número de Tradiciones. <<

[70] Había un personaje llamado Mondzer Ibn Malik, y sobrenombrado Abu Nadra, en el entierro del cual ofició el célebre asceta o sofista Hasan el-Basrí. <<

[71] Yazid Ibn Zoraiaa, tradicionista y nativo de Básora, murió en ésta ciudad, el año 182 (798 de J. C.). <<

[72] Véase sobre esta secta de los jaridjitas, la obra de Shehrestaní, página 86 del texto árabe, y tomo I, p. 129, de la traducción alemana de Haarbrücker. <<

[73] Las gentes del «Qibla» son los musulmanes ortodoxos. <<

[74] Abu Obeid u Obeid-el-Adjirí era contemporáneo de Tormodzí y de Nesaí. <<

[75] Este personaje descendía de Alí, yerno de Mahoma. Era hermano de An-Nafs-ez-Zakiya. (Véase la *Crestomatía árabe* de

M. De Sacy, 2.ª edición t. I, p. 3). Fue muerto en Bajamri, el año 145 (763 de J. C.). <<

[76] Todo lo que he podido encontrar sobre este personaje es que, según el autor de «Lob-el-Lobab», se le había dado el apodo de «Aammi», porque tenía la costumbre de decir, cuando se le hacía una pregunta: «Espere a que yo consulte a mi tío (aammi)». <<

[77] Yo leo aquí: «zaid-o-sh-shak», es decir, que el complemento sea añadido. <<

[78] Ibn Yazid-ar-Raqashí, un tradicionista citado por Al Bujarí. <<

[79] El imam Abdallah Ibn Aadí-el Djordjaní, sobrenombrado «Ibn-el-Qattan, gozaba de una gran autoridad como tradicionista. Compuso una obra sobre los tradicionistas y su carácter, y la intituló "Al Kamel" (el completo). Su muerte ocurrió en 360 (971 de J. C.). <<

[80] Tres de los Compañeros de Mahoma se llamaban «Djaber» y relataban Tradiciones. El más notable entre ellos fue Djaber Ibn Abdallah, que transmitió a sus discípulos mil quinientas cuarenta Tradiciones, y que es a menudo citado por Al Bujarí y Moslem. Murió en Medina el año 73 de la héjira (692-693 de J. C.). <<

[81] Aquí, en el texto árabe, se encuentra la palabra «intaha» (fin del extracto). <<

[82] Abu Sahl Aauf Ibn Djamila-el-Abdí, sobrenombrado «Al Aarabí» (el árabe del desierto), aunque jamás lo había habitado, es considerado por Al Bujarí y Moslem como un buen tradicionista. Nació el año 59 (678-679 de J. C.), y murió en 106 (724-725 de J. C.). <<

[83] El célebre «hafidh» y tradicionista Abu Hatem Mohammad Ibn Habban-el-Bastí, escribió varias obras. Era muy versa-

do en medicina, astronomía y todas las demás ciencias. Su muerte acaeció en el año 354 (965 de J. C.). <<

[84] Asad Ibn Musa, miembro de la familia de los Omeyas, distinguióse como tradicionista. Nació en Egipto el año 132 (749-750 de J. C.), y murió el año 212 (827-828 de J. C.). <<

[85] El tradicionista Hammad Ibn Sálama murió el año 167 (783-784 de J. C.). <<

[86] Matr Ibn Tahman-el-Warraq murió el año 129 (746-747 de J. C.). <<

[87] En los primeros tiempos del Islam, los doctores enseñaban que valía más aprender las Tradiciones de memoria que ponerlas por escrito. <<

[88] Véase *supra*, p. 554, nota 7. <<

[89] El hijo de Abu Hatem-er-Razi compuso una obra sobre la credibilidad de los tradicionistas y un comentario del Corán. Murió el año 327 (938-939 de J. C.). Parece haber sido jeque-el-Islam en la ciudad de Tous. Se llamaba Abderrahmán, según el autor de «Nodjum», o Abdallah, según Dzahabí. <<

[90] Bishr Ibn Mofaddal -ar-Rekashi distinguióse por su piedad y su conocimiento de las Tradiciones. Murió el año 186 (802 de J. C.). <<

[91] Ibrahim Ibn Yazid-an-Nejaí, murió en 96 (714 de J. C.). <<

[92] Alqama, célebre tradicionista, murió en 62 de la héjira, o, según otro autor, en el 72 (691 de J. C.). <<

[93] El tradicionista Mohammad Ibn Fodail-ad-Dobbí, nativo de Kufa, murió el año 195 (810-811 de J. C.). <<

[94] Abu Sofyan Wakiá Ibn-el-Djarrah, jurisconsulto y tradicionista, nació en Kufa, estudió con Abu Hanifa, y murió en Feid, entre Kufa y la Meca, en el año 197 (812-813 de J. C.). <<

[95] Abu Qodama Obeidallah Ibn Saíd murió el año 241 (855-856 de J. C.). <<

[96] Abu Qsama Hammad, originario de Kufa: murió el año 201 (816-817 de J. C.). <<

[97] El tradicionista quiere decir Mahoma; mas Ibn-el-Hanafiya, hijo de Alí, no era hijo de Fátima, hija de Mahoma. Así el nombre de «abuelo» significa aquí abuelo adoptivo. <<

[98] El cadí Abdallah Ibn Lohaiaa, jurisconsulto, tradicionista, y nativo del Cairo, murió el año 174 (790-791 de J. C.). <<

[99] Véase *supra*, p. 560, nota 63. <<

[100] Según los historiadores, el número de los musulmanes que combatieron en Badr era de mil. <<

[101] Leemos en el Corán (sura II, vers. 249) que Talut prohibió a sus huestes saciar su sed en un cierto río, y que a excepción de un corto número todos los demás se saciaron a su gusto. Con arreglo al comentador Al Baidhauí, el número de los que obedecieron esa orden era de trescientos trece, o tres mil, según otro dato, o bien todavía de mil. Evidentemente Mahoma ha atribuido a Talut (Saúl) lo que había ocurrido a Gedeón en su expedición contra los Madianitas. Según la Biblia (Jueces, VII, 6), «el número de los que habían bebido del agua con la lengua» era de trescientos. <<

[102] Yunis, hijo de Abu Ibn Ishaq-cs-Sabiaí, murió el año 159 (775-776 de J. C.). <<

[103] Amr Ibn Mohammad-el-Anqazí, nativo de Kufa, murió en 199 (814-815 de J. C.). <<

[104] El «hafidh» y tradicionista Alí Ibn Abdallah, sobrenombrado «Ibn-el-Madaní», sobrepasó, en la crítica de las Tradiciones a todos los doctores de su época. Murió el año 234 (848-849 de J. C.). <<

[105] Boshr, hijo de Meruán Ibn-el-Hakam, cuarto soberano omeya del Oriente, murió el año 74 (693-694 de J. C.), después de haber gobernado las provincias de Básora y de Iraq. <<

[106] Anas Ibn Malik, uno de los Compañeros de Mahoma y tradicionista muy célebre, murió el año 93 (711-712 de J. C.). <<

[107] Ishaq Ibn Abdallah era originario de Medina y discípulo de los Compañeros del Profeta. Murió el año 132 (749-750 de J. C.). <<

[108] Aakrama Ibn Ammar-el-Yamamí murió el año 159 (775-776 de J. C.). <<

[109] Yaaqub Ibn Abi Shaiba, autor de un gran «mosnad», o colección de Tradiciones auténticas, residía en Bagdad. Murió el año 264 (877-878 de J. C.). <<

[110] La voz «arada», en la terminología de la escuela, significa leer un escrito a un profesor, a fin de aprovechar de sus observaciones. <<

[111] Modjahid Ibn Djobair era muy sabio en la exégesis coránica. Murió a principios del siglo II de la héjira. <<

[112] Primo de Mahoma. <<

[113] Es decir, lo que posee de más precioso. (Para la significación de este término, véase la *Crestomatía árabe* de M. De Sacy, 2.ª edic., t. I, p. 42). <<

[114] Thaubán, liberto de Mahoma, murió el año 54 (674 de J. C.). <<

[115] El tradicionista Abu Qilaba Abdallah-al-Djarmí murió hacia el año 104 (722-723 de J. C.). <<

[116] El texto árabe lleva «anana». <<

[117] Abd-er-Razzaq Ibn Hammam, tradicionista de gran saber, murió el año 211 (826-827 de J. C.). <<

[118] Abdallah Ibn-el-Hareth Az-Zabidí asistió a la conquista de Egipto por los musulmanes. <<

[119] «Mosnad», colección de Tradiciones apoyadas por «isnades». <<

[120] El Profeta Mahoma, fundador del islamismo, llevaba el sobrenombre de «Abul Qasim». Había tomado bajo su protección a Abu Horeira, que era ciego, y le trataba con toda familiaridad. Le permitía incluso llamarle por su sobrenombre, cosa que no se hacía nunca sino entre los íntimos amigos. <<

[121] Qorra Ibn Ayas-el-Mozeni era uno de los Compañeros de Mahoma; se radicó en Damasco. Se tiene de él varias Tradiciones. La fecha de su muerte me es desconocida. <<

[122] Omm Habió, hija de Abu Sofyan y una de las mujeres del Profeta, murió el año 44 (664-665 de J. C.). <<

[123] Sálama Ibn-el-Fadl Al Abrasó murió en Reí, el año 191 (806-807 de J. C.). <<

[124] Véase *supra*, p. 93, nota 8. <<

[125] Abdallah Ibn Omar, hijo del segundo califa, murió el año 73 de la héjira (692-693 de J. C.). <<

[126] Talha Ibn Abdallah fue muerto en la batalla del Camello, combatiendo contra Alí. <<

[127] Al Mothanna Ibn-es-Sabbah murió el año 149 (766-767 de J. C.). <<

[128] Abban Ibn Saleh comunicó Tradiciones a Mohammad Ibn Ishaq; por tanto vivía hacia el comienzo del siglo II de la héjira. <<

[129] Al Hasan-el-Basrí, uno de los discípulos de los Compañeros de Mahoma, distinguióse por su viva inteligencia y la santidad de su vida. Murió en Básora, el año 110 de la héjira (728 de J. C.). <<

[130] Véase *supra*, p. 104, nota 13. <<

[131] Mohammad Ibn Edris Ash-Shafií, fundador de una de las cuatro escuelas de jurisprudencia y teología ortodoxas, murió en el viejo Cairo el año 204 (820 de J. C.). <<

[132] Se lee en el Corán (sura III, vers. 46): «Y hablará (Jesús) a los hombres, en su infancia…». <<

[133] Los copistas y los editores parisinos parecen haber ignorado el verdadero nombre de este personaje y la Tradición que se le atribuye. Yo consulté el Sahih de Al Bujarí con la esperanza de encontrar la Tradición en cuestión, pero fue en balde mi intento. Busqué inútilmente los nombres de Djoraidj, de Djoraih y Soraih (como variantes) en los diccionarios biográficos de los Compañeros y los tradicionistas; y solamente encontré que uno llamado «Djoraidj» o «Horaidj» había prestado el juramento de fidelidad a Mahoma en una de las reuniones que tuvieron lugar en Aqaba. <<

[134] Véase *supra*, libro III, cap. XXVI. <<

[135] Según los místicos, el «Qotb» (eje) es un santo personaje a quien Dios ha delegado la inspección del mundo. <<

[136] Véase *supra*, p. 560, nota 63. <<

[137] Los «naqibes» (síndicos, jefes) entre los rafiditas formaban probablemente la misma clase de gentes subalternas que se designaba con los nombres de «mokaser» y «naqib» o «nakib» en la religión de los Drusos. (Véase *l'Exposé de la religion des Druzes*, por M. De Sacy, t. II, p. 17 y pág. 386, donde identifica a los «nakibes» con los «mokaseres»). <<

[138] Un viejo manto desgarrado y remendado. El jefe de la secta lo llevaba, luego, después de su deceso, lo transmitía a su sucesor. <<

[139] El sistema de oraciones y prácticas religiosas de los sufistas y de diversas órdenes de derviches se llama la «vía». <<

[140] La vida de Djonaid se encuentra en el *Diccionario Biográfico* de Ibn Jallikal, vol. I, p. 338 de la traducción francesa; la de Al Hasan-el-Basrí se encuentra en el mismo volumen, p. 370. <<

[141] Este autor, a quien no hay que confundir con Abu Bakr Ibn-el-Arabí -el Moaferí murió el año 634 (1236-1237 de J. C.). <<

[142] Haddji Jalifa indica el contenido de esta obra en su *Diccionario Bibliográfico*, t. IV, p. 269. Según este bibliógrafo, las dos palabras de que se compone el título de «Aanqá Mogrib», es decir «el fénix de occidente», deben estar precedidas cada una del artículo al; pero se equivoca, tal como lo vemos en el texto de Ibn Jaldún y en los ejemplos citados en el comentario de *Séances de Haríri*, por M. de Sacy, p. 543. <<

[143] Qassí o Cassi. <<

[144] Ibn Sabín, nativo de Murcia, murió en 669 (1270 de J. C.). Nuestro autor habla de este célebre doctor en la *Historia de los bereberes*, t. II, p. 344 de la traducción francesa de De Slane; véase asimismo el artículo de Amari en el *Journal asiatique* de febrero-marzo de 1853. <<

[145] Célebre filósofo de este nombre. <<

[146] Esto probablemente quiere decir: durante los cuales el Daddjal o Anticristo reinará. <<

[147] Véase *supra*, p. 574, nota 133. <<

[148] La voz «califa» (jalifa) deriva de un verbo que significa «seguir», «suceder», «reemplazar». <<

[149] Dzu-l-Qarnain significa «poseedor de dos cuernos», o «de dos extremos del mundo». Por este sobrenombre, se designa comúnmente a Alejandro el Grande. <<

[150] En árabe «radjaa» (retorno). Según algunos místicos, el mundo recobrará su primer estado después de haber transcurrido cierto período de tiempo, y todo lo que habría pasado tendrá lugar de nuevo. <<

[151] Es decir, Cosroes, rey de Persia. <<

[152] Es decir, César, rey de Grecia (*sic*). <<

[153] Véase el capítulo siguiente. <<

[154] En el sistema de numeración empleado por los magrebitas, estas dos letras (dad y he, es decir, la 15.ª y la 6.ª del alfabeto árabe, y que carecen de equivalencia en el alfabeto hispano) indican el número 98. <<

[155] Dimás era el nombre de un calabozo muy oscuro en la ciudad de Wasit. Se dice que Al Haddjadj encerraba allí a sus prisioneros. <<

[156] Es decir, «el cubo del desierto». <<

[157] Esos (los profetas serán Jesús y Mahoma. Se sabe que los sepulcros de Abu Bakr y de Omar están situados al lado del de Mahoma. <<

[158] Literal, «indican». <<

[159] Me parece que se trata de Djafar-es-Sadiq, el sexto imam. <<

[160] Provincia de Argelia, inmediatamente al sur de la montaña de Auras. <<

[161] La palabra «ribat» designaba primeramente un puesto fortificado, situado sobre la frontera del territorio musulmán. Los hombres que deseaban adquirir los méritos de la guerra santa iban allí a pasar algún tiempo, a fin de entregarse a la oración y combatir a los infieles. Esas especies de conventos-cuarteles eran antaño muy numerosos. Actualmente, los «ribates» o «rabutes», según la pronunciación vulgar, son simples capillas. <<

[162] Masa o Massa está ubicada sobre el Atlántico, junto a la desembocadura del rio marroquí llamado «el Sous». <<

[163] Véase la *Historia de los bereberes*, t. II, pp. 3, 64, 104. <<

[164] El autor habla de este personaje en su autobiografía. (Véase la introducción del primer tomo, p. XXII, nota 2). <<

[165] La ciudad de Tuzer está situada en el Djerid tunecino. <<

[166] Véase la *Historia de los bereberes,* t. II, p. 116. <<

[167] Véase ídem, t. II, 269. El jefe designado con este sobrenombre se llamaba Omar Aguellid. (Véase *Historia de los bereberes*, t. II, p. 270). <<

[168] Eso sucedió el año 696 de la héjira (1296-1297 de J. C.). <<

[169] Al Obbad (Ibad, «adoradores») es el nombre del cementerio contiguo a la «zauia» (capilla, sepulcro, escuela y convento) de Abu Medin, situado a dos kms. al sudeste de Telmosan. <<

[170] El-Maccri da una larga reseña sobre este santo personaje en su historia del visir Lisan-ed-Din. En la *Revue africain* de 1862, M. Brosselard consagra un extenso e interesante artículo a la descripción de la «zauia» de Abu Medin y a la historia de este doctor. <<

[171] Al Obbad está ubicado al pie de la montaña de Telmosan, la de Beni Ournid. <<

[172] Karbola, en Iraq, en donde se halla la tumba de Al Hosain. <<

[173] Para la historia de este largo sitio, puede verse el interesantísimo relato que Ibn Jaldún da en su *Historia de los bereberes,* t. III, pp. 374 y *ss*. <<

[174] Véase la *Historia de los bereberes,* t. I, p. 15, para la historia de este reformador. <<

[175] Véase el tomo I, p. 81 de la *Historia de los bereberes,* para la historia de Seada. <<

[1] «Dareb» significa «el que pega o hace, en este caso»; la voz «mandel», según nuestros diccionarios, es un círculo trazado en el suelo, dentro del cual se sienta el mago que quiere invocar a un diablo. <<

[2] Esta voz significa «acontecimientos futuros», pero se emplea aquí en el sentido de «predicciones». M. de Sacy ha dado la traducción de este pasaje en su *Crestomatía árabe,* t. II, p. 298. Yo la he adoptado, haciendo en ella ligeros cambios. <<

[3] Véase *supra*, pp. 239 *ss*. <<

[4] Véase los *Anales de Abulfeda,* t. I, p. 7. <<

[5] Véase *Historia de los bereberes,* t. I, p. 205 y t. III, pp. 284, 285. <<

[6] Ibn Saleh habría por tanto anunciado, con varios siglos de anticipación, el establecimiento del reino de los Beni Abd-el-Wad y del imperio de los Benimerines, dos tribus del pueblo Zanatí. <<

[7] Si había sido profeta, había debido vivir antes de la héjira, porque Mahoma ha dicho: «Después de mí, no habrá ningún profeta». <<

[8] Véase *supra*, p. 107, nota 20. <<

[9] Wahb Ibn Monabbeh murió en Sanaá, del Yemen, hacia el año 113 de la héjira (731-732 de J. C.). <<

[10] El sexto de los doce imames. <<

[11] En árabe «mohaddithin» (pl. de mohaddith). <<

[12] Véase *supra*, p. 555, nota 14. <<

[13] Véase *supra*, pp. 254 *ss*. <<

[14] «Esta cifra no concuerda, ni tampoco la de 930 designada en la traducción turca; la cifra que concuerda con las citadas letras es la 693», dice Nasr en la edición de Beirut. <<

[15] Véase *supra*, p. 93, nota 8. <<

[16] Véase *Sirat-er-Rasul*, edición de M. Wüstenfeld, p. 377. <<

[17] Abu Abadallah Hadzifa Ibn-el-Yeman, uno de los Compañeros de Mahoma, murió en Medina el año 36 de la héjira (656-657 de J. C.). <<

[18] Muerto el año 201 de la héjira (816-817 de J. C.). <<

[19] Qabisa Ibn Dzuaib, murió en Siria hacia el año 86 (705 de J. C.). <<

[20] Nuestro autor atribuye aquí a Abu Dawoud una advertencia hecha por Sohailí. <<

[21] En una nota que se incluirá más adelante se verá la explicación de la mayor parte de los términos técnicos empleados por los doctores en Tradiciones. Los pongo siempre entre comillas. <<

[22] Véase *supra*, p. 561, nota 69. <<

[23] El tiempo en que se suele hacer la plegaria vespertina comienza ordinariamente a las tres horas p. m. y termina una media hora después de la puesta del sol, o sea, en el momento en que llega la hora de la plegaria del «magreb». <<

[24] Véase *supra*, p. 563, nota 79. <<

[25] En el derecho musulmán, un solo testimonio no tiene validez; debe ser apoyado por un segundo. Parece que Al Bujarí aplicaba este principio a las Tradiciones relatadas por Osama. <<

[26] Allí había tres doctores de este nombre, mas yo creo que aquí se trata de aquel que llevaba el sobrenombre de «Al Qattan» y que era distinguido por su erudición o su piedad, y la exactitud de sus conocimientos respecto a las personas de quienes había referido las Tradiciones. Una parte de las Tradiciones que enseñaba le habían venido de Djafar-es-Sadiq y del imam Malik. Murió en el año 198 (813-814 de J. C.). <<

[27] Véase *supra*, p. 557, nota 41. <<

[28] Véase *supra*, libro II, cap. XXVII. <<

[29] Véase *supra*, p. 95, nota 15. <<

[30] No poseemos la obra de Ibn-ar Raqiq, y ninguna otra historia, hasta donde sabemos, habla de esta conferencia. (Véase para la historia de los fatimitas la introducción a la *Historia de los Drusos* de M. de Sacy, y el apéndice del tomo II de la *Historia de los bereberes*). <<

[31] Tal fue el apodo que se daba a Abu Yazid, el enemigo más encarnizado de los fatimitas. En efecto, su montura ordinaria era un asno. Nuestro autor cuenta las aventuras de cabecilla en la *Historia de los bereberes*, t. II y III de la traducción francesa. <<

[32] Para los astrólogos había cuatro trígonos o triplicidad, cada uno de los cuales se componía de tres signos del zodíaco, alejados ciento veinte grados el uno del otro. El trino o trino-aspecto, es cuando un planeta está alejado de un astro del tercio del zodíaco. El «trino siniestro» es aquel cuyos grados se cuentan siguiendo el orden de los signos; el «trino diestro» es lo contrario. <<

[33] Es decir, contrariamente al orden de los signos. <<

[34] Esos planetas son Saturno y Marte. Se les designa, en árabe, con el término «nahsan» (los dos funestos). En los tratados de astrología escritos en francés, se les llama «l'infortuné majeur et l'infortuné mineur». <<

[35] Cáncer es, en efecto, el cuarto signo del zodíaco. <<

[36] Los astrólogos dicen de un planeta que está en su «exaltación» o «dignidad» (sharaf) cuando ocupa, en el zodíaco, una posición tal que pudiera ejercer toda su influencia, y que está en su «deyección» o «caída» (suqut o hubut) cuando se encuentra en un signo donde su influjo es lo menos posible. <<

[37] El «significator» es el planeta que tiene el primer lugar en el zodíaco conforme al orden de los signos, y el «promissor» (muzaam), es el que tiene el segundo lugar. En las operaciones astrológicas el observador se encuentra a veces obligado a transferir la influencia del significator al promissor, y viceversa, lo cual requiere el empleo de las matemáticas y de largos cálculos. Según Delambre (*Historia de la Astronomía de la Edad Media*, p. 489), «dirigir significa buscar el arco del ecuador que (por el movimiento de la esfera, mientras que el promissor sea transferido a la posición del "significator") pasará por el meri-

diano o por el horizonte, si se halla en uno de esos círculos, o por el círculo de posición del "significado" si se declina del uno de esos ángulos». Este sabio da allí la solución de varios problemas relativos a la dirección del «significator», reconociendo que esto de lo que se trata aquí es bastante complicado. El astrólogo Morin tenía pues razón cuando decía en su *Astrología gallica*, hablando de la teoría de las direcciones: «Materia totius astrología pra-cipua, sed difficillima, calígine obducta et spinis horrenda». Luego añade: «Directio nihil aliud est quam movere spheram donec locus secundus, hoc est promissor, traducatur ad situm primi, sive signnificatoris». Dice en otra parte: «Directio est motus primi mobilis quo significator traducitur ad situm promissoris, aut contra, quod verius est». He aquí la definición de Cardan: «Directio est deductio ejus quod est in potestate per significatorem et promissorem ad actum per solis vim». <<

[38] Nizam-al-Mulk, visir de Malik Shah, el sultán selyúcida, fue asesinado el año 485 de la héjira (1092 de J. C.). <<

[39] Según el traductor turco Péri-Zade, estos planetas son Júpiter y Marte. <<

[40] Se trata de los juicios astrológicos que se refieren al planeta Marte. <<

[41] Este personaje me es desconocido. <<

[42] El astrónomo y astrólogo Abu Maashar es el mismo al que en Europa llaman «Albumazer». Se tienen de él varios tratados astrológicos y tablas astronómicas. Murió el año 272 (885-886 de J. C.). <<

[43] Véase a continuación, nota 45. <<

[44] Según los astrólogos más acreditados, la exaltación de Venus ocurre en el grado veintisiete de Piscis. Por lo demás, Ibn Jaldún hubiera hecho mejor escribiendo «diez grados, diez minutos», en vez de «unos once grados», porque dice, seguida-

mente, «lo que indica el espacio de seiscientos diez años». Se sabe que, para los astrólogos, un minuto de un grado significaba un año; por eso 610 años deben representarse por 10° 10'. <<

[45] Los astrólogos dividen los grados de cada signo del zodíaco entre los cinco planetas. La porción asignada a cada uno se denomina «el término» de ese planeta, porque marca la parte del signo donde ese astro ejerce toda su influencia. El número de grados que componen esos términos varían para cada planeta. Según Ant. de Villon, el autor de *L'usage des Éphémérides*, el «término» o fin es una dignidad planetaria, la cual es atribuida a cinco planetas, por tener su potencia limitada a un tiempo fijo, y su virtud reducida a cierto límite fuera del cual parece disminuirse y se pierde completamente. En cuanto a la dirección del significator concluida en el «término» de otro planeta, el lugar del encuentro es llamado la «sección», y este planeta es denominado el «sector». <<

[46] Las cifras de este cálculo son falsas: para obtener el número 693, sería necesario leer: «Venus se hallaba en el grado dieciocho y veintisiete minutos de Piscis; el restante de los grados del signo era por tanto de once grados y treinta y tres minutos». <<

[47] Probablemente la habrá tomado Al Kindí. <<

[48] La doctrina de «elecciones» (ijtiarat) trata de la manera de encontrar el conveniente para eludir a un infortunio de que uno se ve amenazado, o para embarcarse en una empresa de la cual desea el éxito. <<

[49] La palabra «Aadjam» se emplea para designar los pueblos extranjeros, los no árabes. <<

[50] Véase *Biographical dictionary* de Ibn Khallikal, vol. III. p. 71 y *ss*. <<

[51] Bagdad fue tomada y devastada por los tártaros, el año 656 de la héjira (6 de febrero de 1258 de J. C.). <<

[52] Literal, «un poco antes de su imperio». <<

[53] Los Edrisitas de España. (Véase *Historia de los bereberes*, t. II, pp. 77 y 155). <<

[54] Esta voz es relativa al caudillo y sus seguidores (tobban), o como se diría en español, «imperial». La casida era probablemente un trozo de halago dirigido a la dinastía almohade-hafsida. Los Tobbáa, célebre dinastía himyarita, reinaron sobre el Yemen en los tiempos preislámicos, y, según una de las leyendas que tuvieron curso en el Magreb, Masmud, el progenitor de todas las tribus masamiditas-almohades, descendía de An-Noman Ibn Himyar Ibn Abd Shams Saba, abuelo de la dinastía de los Tobbáa. <<

[55] Esta palabra, en el lenguaje ordinario, significa «una bagatela», una bufonería, un juego de ingenio; pero designa aquí muy probablemente cierto género de poesía. <<

[56] Véase *Darstellung der Arabishen Verskunst* de M. Freytag, p. 459. <<

[57] El *Dictionary of technical terms*, p. 1235, artículo «kaukab», dice que Saturno y Júpiter son los dos planetas superiores. <<

[58] En este trozo y en los que tienen después, los autores se han expresado, intencionalmente, de una manera bien oscura. Para entender sus versos, se hace necesario conocer los hechos y los personajes a que hacen alusión, poseer la llave de sus claves alfabéticas y tener ante los ojos un texto sin faltas. <<

[59] Ibn-al-Abbar, historiador español y autor del diccionario biográfico de ilustres españoles titulado «Takmila», fue condenado a muerte el año 658 (1260 de J. C.). (Véase la *Historia de los bereberes*, t. II, p. 347 de la traducción francesa). <<

[60] Véase la *Historia de los bereberes*, t. II. p. 438 y sig. <<

[61] El sultán Abul Baqá, no osando ponerse al frente del ejército para combatir a su rival, abdicó al trono. <<

[62] Véase aquí, pp. 575 *ss*. <<

[63] Estos amuletos son los que se llaman en español «cuadros mágicos». <<

[64] Parece que nuestro autor concedía alguna importancia a esta predicción; mas no vivió lo suficiente para percatarse de su falsedad. <<

[65] La vida de Ibn-al-Kirriya o al Qoria se encuentra en el *Diccionario biográfico* de Ibn Jallikan, texto árabe editado por De Slane, t. I, p. 123, y traducción, del mismo, vol. I, p. 241. <<

[66] Este párrafo no se encuentra en los manuscritos C y D, ni en la edición de Beirut ni de Boulaq. <<

[67] Debemos advertir que al final de este capitulo Ibn Jaldún da un fragmento auténtico de esta «malhama», fragmento que corresponde a los pasajes citados aquí. El lector verá, comparándolos, hasta qué punto se podía alterar el texto de una predicción. <<

[68] Véase *infra*, p. 604, nota 73. <<

[69] Todo lo que sigue, hasta el final del capítulo, falta en los manuscritos C, D y en las ediciones de Beirut y de Boulaq, pero se encuentra en la traducción turca. <<

[70] Imad-ad-Din Abul Fidá Ismaíl, sobrenombrado «Ibn Kathir», autor de una historia universal en diez gruesos volúmenes, que intitula «Al Bidaia Wannihaia» (el comienzo y el fin), murió el año 744 de la héjira (1343-1344 de J. C.). <<

[71] Es decir, ellos creen en la eternidad del mundo. <<

[72] Poblado situado a corta distancia de Damasco. <<

[73] Yo considero «jamsa» (cinco) como el nombre de unidad «jims» (quinto), palabra cuya significación, tal como yo la interpreto, se encuentra en los diccionarios. <<

[74] La mayor parte de los versos citados en este capítulo han sido suprimidos por el traductor turco. <<

[1] Abu Bakr Ahmad Al Jatib, nativo de Bagdad, escribió un diccionario biográfico de los hombres notables de esa ciudad y murió el año 463 (171 de J. C.). Su vida se encuentra en el *Biographical dictionary* de Ibn Khallikan, vol. I, p. 75. <<

[1] Nuestros diccionarios asignan al vocablo «hindam» la significación de «simetría», pero es empleado por nuestro autor para designar a una máquina cualquiera. En su *Historia de los bereberes*, texto árabe, página 272, penúltima línea, se sirve del vocablo «hindaman-naft» (máquina de naft) para designar un cañón. Se sabe que los árabes emplearon durante algún tiempo la palabra «naft» para indicar la pólvora del cañón. <<

[2] Para la descripción del pórtico de Cosroes (Iuan Kisra), cuyas ruinas se ven todavía en Madaín, puede consultarse el *Voyage en Perse* de Morier. <<

[3] La «Moallaqa» (suspendida), o, según la pronunciación magrebita actual, la Malga, es una aldea construida sobre las bóvedas que recubren las antiguas cisternas de Cartago. <<

[4] Tales eran las fortificaciones de Al Mahdiya y las grandes dársenas de que el geógrafo Al Bakri hace mención, y que se ven todavía en la adyacencia de Kairuan. <<

[5] Este alminar está aún de pie. Se halla ubicado a unas siete leguas al NE de Al Masila. <<

[6] Esta villa está situada sobre la ribera izquierda del Bou Regreb, frente a Salé. Sus antiguas fortificaciones permanecen to-

davía en pie. <<

[7] La fortaleza de la Mansura está situada a unos dos kms. al O de Telmosan. Servía para encerrar la villa que el sultán merinida Yusof Ibn Yaaqub había hecho construir allí el año 1299, y en donde se mantenía mientras que sus tropas bloqueaban la ciudad de Telmosan. (Véase la *Historia de los bereberes,* t. III, pp. 375, 378). El sultán merinida Abul Hasan tomó Telmosan por asalto el año 1337. Según los datos suministrados por nuestro autor, debemos creer que éste príncipe erigió el gran alminar que constituye todavía uno de los más notables monumentos de la Mansura. <<

[1] Para la historia del dique de Barib, puede consultarse el primer volumen del *Essai* de M. Caussin de Perceval. <<

[1] La Ciudad Nueva (Albalad-al-Djadid) está situada sobre el río de Fez, a unos mil quinientos metros de la antigua ciudad, del lado del sudeste. Fue fundada en 1276 de nuestra era, por el sultán merinida Abu Yusof. (Véase *Historia de los bereberes,* t. IV, p. 84). <<

[2] Este pasaje (puesto entre corchetes) no se encuentra en las ediciones de Boulaq y de Beirut; lo he trasladado de la traducción francesa de Slane. <<

[3] Esto fue en el año 781 (1379 de J. C.) que el sultán hafsida. Abul Abbas II, hijo del emir Abu Abdallah, y nieto del sultán Abu Yahya Abu Bakr, sitió la ciudad de Cabes. «Comenzó sus operaciones, dice Ibn Jaldún en su *Historia de los bereberes* (t. III, p. 113), por devastar las cercanías de la ciudad y ocupar las posiciones que habían de facilitarle atacarla. Los bosques de datileras fueron talados por orden suya, de suerte que una amplia zona, a la que cubría un espeso bosque, quedó enteramente despejada. De ahí resultó que el aire circulara libremente, y que una localidad hecha malsana por la sombra espesa de los árboles y la descomposición de las materias vegetales fue perfecta-

mente depurada. Así un acto de severidad se convierte en un beneficio del cielo, tal como ciertas enfermedades restablecen la salud del cuerpo». <<

[4] Los árabes no fundaron ninguna ciudad en el Hidjaz después de la promulgación del islamismo. <<

[1] Corán, sura II, versículo 125. <<

[2] El lector encontrará a continuación la descripción del «Hadjar». <<

[3] Albaiet-al-Maamur (la casa frecuentada), fue construida en el ciclo antes de la creación de Adán; los ángeles verificaban ceremonias de interpretaciones sacras en tomo de ese edificio, tal como lo hacen ahora los hombres en torno de la Cáaba o templo de la Meca. Cuando Adán se puso a construir la Cáaba, Dios hizo descender Albait-al-Maamur para servirle de modelo, y, terminada la obra, fue remontado al cielo. Tal es la tradición musulmana. <<

[4] Corán, sura II, versículo 125. <<

[5] En vez de esta frase, los manuscritos C. D. y las ediciones de Boulaq y de Beirut llevan: «Dios le reveló la orden de dejar en el desierto a su hijo Ismael y a Hagar, madre de éste. Él los depositó, en consecuencia, en el emplazamiento de la casa (santa) y se retiró. Entonces Dios, en su bondad, hizo brotar el agua, etc.». La edición de París da en nota el texto de este pasaje. <<

[6] Nuestro autor ha reunido en su historia preislámica todas las nociones que se tenían acerca de Abraham, Ismael y Agar. <<

[7] «Daum» es el nombre árabe de la palma de abanico, o palma enana, el «chamorops humilis» de los botánicos. <<

[8] Véase, sobre esta leyenda: *Essai sur l'histoire des Arabes* de M. Caussin de Perceval, t. I, p. 172. <<

[9] Según Qotb-ad-Din an-Nehrawalí, en su *Historia de la Meca* de Al-Azraqui (p. 41 del texto árabe publicado por M. Wüstenfeld), la casa santa, reconstruida por los djorhamíes, fue destruida, y los amalecitas de la Meca la reedificaron de nuevo. Lo cita, apoyado en la autoridad, de Masudi, Al Azraqí y una Tradición que remonta a Alí Ibn Abi Taleb. <<

[10] Hay que leer Tibban, en lugar de Kiar, y Karib, en vez de Kub. (Véase: *Essai sur l'histoire des Arabes* de M. Caussin de Perceval, t. I, p. 90). Además, esta frase no se encuentra ni en la edición de Boulaq, ni en la de Beirut. <<

[11] Véase: *Essai sur l'histoire des Arabes*, t. I, p. 260. <<

[12] Véase la *Chrestomathie arabe* de M. de Sacy, t. II, pp. 471 y sig. <<

[13] Acerca de Almodad, puede consultarse: *Essai sur l'histoire des Arabes* de M. Caussin de Perceval, t. I, p. 200. <<

[14] El autor debió habernos dicho aquí que Mahoma asistió a esta reconstrucción del edificio y colocó personalmente la pie-

dra negra. <<

[15] El punto hacia el que todos los musulmanes deben voltearse al estar orando. <<

[16] Abu Habib era el sobrenombre de Ibn Az-Zobair. <<

[17] Es decir, clausuró la antigua puerta y abrió una nueva, directamente encima de aquélla. <<

[18] Este basamento está designado con el término persa «shadrwán», que rodeaba la Caaba de tres lados: del sudoeste, del sudeste y del noreste. Tenía dieciséis dedos de altura y una vara de largo. (Véase la *Historia de la Meca* de Al Azraqí, p. 218 de la edición del texto árabe publicado por Wüstenfeld. En la segunda línea de dicha página, hay que reemplazar la palabra «sabáa» con «tisáa»; esta corrección está plenamente evidenciada por la indicación que se encuentra en la duodécima línea de la misma página). <<

[19] Este nombre es propiamente el de la casa santa. <<

[20] Véase *supra*, p. 111, nota 29. <<

[21] Véase *supra*, p. 569, nota 111. <<

[22] Ibrahim An-Najaíi, uno de los discípulos de los Compañeros de Mahoma, murió el año 95 (713-714 de J. C.). <<

[23] Véase 1 *supra*, p. 101, nota 5. <<

[24] Los doctores musulmanes conceden mucha importancia a esta cuestión ortográfica, porque, en el noventavo versículo del tercer sura del Corán, la ciudad de la Meca está designada con la palabra Bakka. <<

[25] Setenta mil onzas hacen cincuenta y ocho quintales y treinta y tres libras. El mismo peso de oro estimado a razón de seis dinares la onza, haría cuatrocientos veinte mil dinares. Por tanto las cifras dadas por nuestro autor no son exactas. <<

[26] Véase *Historia de la Meca* de Al-Azraqui, texto árabe, t. I, pp. 17, 171, de la edición de M. Wüstenfeld. Al Azraqui escribió su historia en la primera mitad del siglo III de la héjira. <<

[27] Véase *supra*, p. 557, nota 35. <<

[28] Shaiba Ibn Othmán, qoraishí de la familia de los Abd-ad-Dar, prestó el juramento de fidelidad a Mahoma poco después de la toma de la Meca. <<

[29] Véase *supra*, p. 553, nota 3. <<

[30] Véase *supra*, p. 554, nota 5. <<

[31] Alí Zain-al-Aabidin era el cuarto de los doce imames. Su descendiente, Al Aftas, tomó parte en la revuelta de Ibn Tabtab, quien, en el año 199 de la héjira, sublevó la ciudad de Kufa contra el califa abbasida Almamún. Él fue enviado a Medina, en calidad de gobernador, por Abu Saraya -as-Sirrí Ibn Mansur, que mandaba las tropas de Ibn Tabtab, y aprovechó de la debilidad del partido abbasida en la Meca para apoderarse de esa ciudad. Pero bien pronto fue expulsado. <<

[32] Esta palabra significa «piedra, o roca», es una enorme masa de caliza y se encuentra todavía en el centro de la mezquita. Según una tradición, fue sobre ella que Jacob apoyó su cabeza en el momento que tuvo la visión de la escalera misteriosa. Es probable que fue sobre esta roca que David colocó el arca. <<

[33] La descripción del templo de Salomón, tal como la leemos en el tercer libro de los Reyes y en el segundo libro de Paralipómenos, no contiene ninguna mención de un pabellón de cristal. <<

[34] Literal, «el dorso». En la traducción de la Biblia de que nuestro autor se había servido, el traductor habrá probablemente empleado por eufemismo el término «Dhahr» (dorso), en lugar de la voz «dibr» (detrás, atrás, la parte posterior), que es, no obstante, el equivalente del vocablo hebreo «debir», que se ha representado, en traducciones francesas, por la palabra «oráculo». Era el santuario del tabernáculo, el santo de santidades. <<

[35] El profeta llamado Ozair, por los árabes, no es otro que Esdras, Izra, de las traducciones árabes de la Biblia. <<

[36] Los musulmanes identificaron a Ciro de la Biblia con Bahman Ardeshir Diraz Dest, Artajerjes Longue-Man, hijo de Isfindiar. (Véase: *Historia Anteislamica de Abou'l-Féda,* publicada por Fleischer, pp. 53, 77). <<

[37] Literal, «este príncipe debía su nacimiento a los hijos de Israel, que eran del número de los cautivos de Nabucodonosor». Los musulmanes creían que su madre era judía. (Véase la *Bibl. orient*. de d'Herbelot, artíc. *Bahaman*). <<

[38] «Qomama» significa barrenderos. Tal es el término que se empleaba por los musulmanes para designar a esta iglesia; su religión les impedía dar a dicha basílica el nombre de «Kanisat-al-Qiama» (Iglesia de la Resurrección). <<

[39] Es decir, a la distancia de dos horas de marcha, al sur de Jerusalén. <<

[40] Saladino pasó a Siria varios años antes. Se apoderó de Jerusalén el 24 del mes de radjab del año 583 (30 de septiembre de 1187 de J. C.). <<

[41] En efecto, poco más o menos tres siglos. <<

[42] Literal, «la palabra». <<

[43] El tradicionista Rafíi Ibn Jodaidj, nativo de Medina y uno de los Ansar, murió el año 74 (693-694 de J. C.). <<

[44] El cadí Abd-al-Wahhab Ibn Alí, generalmente conocido con el nombre de «Ibn Tauq», murió el año 422 de la héjira (1031 de J. C.). <<

[1] El imperio romano y el imperio bizantino. <<

[1] El texto lleva «se ha mostrado». Se ve por eso que el autor ha escrito este pasaje después de haber compuesto el capítulo al que remite al lector. <<

[2] Literal, «son los valores de los trabajos». En este capítulo y en otra parte, la palabra «aamal» (trabajos) sirve para designar los «productos» de un trabajo cualquiera. <<

[3] El día 10 del mes de dzul-hiddja. <<

[4] Este párrafo no se encuentra en la edición de Boulaq ni en la de Beirut. <<

[1] Es decir, los países de Europa. <<

[2] Djauhar, el comandante de las tropas fatimitas que hicieron la conquista de Egipto, llevaba el título de «katib» (secretario). <<

[3] El término «Magreb» está empleado aquí por el autor para designar a Argelia occidental y Marruecos. <<

[4] Provincia situada al sur del reino actual de Marruecos. <<

[1] Véase pp. 120 *ss*. <<

[2] No me detengo a destacar la exageración de esta cifra. <<

[3] Los Beni Hilal, árabes nómadas, invadieron la Mauritania hacia mediados del siglo V de la héjira. Se hallaban con la tribu de los Beni Solaiman en el alto Egipto, entre el Nilo y el mar Rojo. El califa fatimita Al Aziz les había confinado allí en castigo por las devastaciones que habían cometido en el Hidjaz, en ocasión de la grande insurrección de los Cármatas. Cuando Al Moizz Ibn Badis, virrey de la Ifrikiya, sacudió el yugo de los fatimitas, el gobierno egipcio se vengó de él autorizando a esas tribus pasar el Nilo y llevar la asolación a todas las provincias

del África septentrional. De dichas tribus descienden todos los árabes de esa región que viven bajo tiendas. Los árabes de las ciudades proceden casi todos de los emigrados arrojados de las provincias meridionales de España. <<

[4] Al-Calá, la capital de los Estados gobernados por los ziri-des hammaditas, estaba situada a una jornada N. E. de Al Meci-la. (Véase la *Historia de los bereberes*, t. II. p. 43). <<

[5] Sede del gobierno aglabita. <<

[6] Capital del imperio fatimita. <<

[7] Sevilla fue ocupada por Fernando III, rey de Castilla, el año 1236 de J. C. <<

[1] El texto lleva «ijtilat-el-ansab» (confusión de genealogías). Es un término del derecho musulmán. <<

[2] Malik declaró que ese pecado debía necesariamente ocasionar la pena establecida (had) por la ley, es decir, la lapidación. Abu Hanifa prescribió un castigo corporal (taazir), y la lapidación en caso de reincidencia. La opinión del Shafií, que nuestro autor ha olvidado, concuerda con la de Malik. <<

[3] Literal, «es la edad de detención en la vida de un pueblo». <<

[1] Literal, «real», es decir, instituida por el soberano. <<

[1] Se ve que esto fue escrito antes del año 777 de la héjira, época en que el sultán Abul Abbas, habiendo emprendido la tarea de restituir al imperio hafsida sus antiguos límites, comenzó a hacer volver a esas ciudades a la obediencia. (Véase *Historia de los bereberes*, t. III, p. 92). <<

[2] Véase *Historia de los bereberes*, t. II, pp. 32 y 11., y p. 193. <<

[1] Yo dudo que esta opinión sea muy ortodoxa. Según los doctores musulmanes, el árabe es la lengua del paraíso celeste, y por eso Dios se sirvió de ella en su Libro, el Corán. <<

[2] Algunas líneas más adelante el autor nos explica el significado de este término. <<

[1] Este versículo, tal como está citado por Ibn Jaldún, no se encuentra en el Corán. Hay algunos versículos que expresan más o menos la misma idea. <<

[2] El autor da aquí como un solo versículo del Corán pasajes pertenecientes a diversos suras. <<

[1] Esta forma de nombre se emplea para indicar el lugar donde se hace la acción designada por el verbo del que ese nombre deriva. <<

[2] Yo no encuentro ninguna indicación de esta índole en las «Ciencias» de Al Harirí. <<

[3] Edris o Enoch pasa, entre los musulmanes, por el inventor de todas las artes. (Véase el artículo Edris, en la *Bibliotheque orientale* de Herbelot; *Taberi*, traducido por Dubeux, p. 88, y los *Monuments arab, persans et turcs*, de M. Reinaud, t. I, p. 138). El título de «segundo padre de los mortales» probablemente fue dado a Edris porque era el bisabuelo de Noé. <<

[1] Literal, «el hombre es hijo de sus hábitos y no de su linaje». <<

[1] Plural de «talib», que significa «buscador», «solicitante», «aspirante a ciencias», en éste sentido se emplea para designar a los estudiantes de universidades. <<

[2] Conforme a la ley musulmana, uno puede divorciarse de la misma mujer y volver a tomarla dos veces seguidas. Cuando se divorcia de ella por tercera vez, ya no puede recuperarla, hasta que se haya casado con otro, que la hubiere luego repudiado. <<

[3] Literal, «tú lo vestirás luego de una ropa de seda». <<

[4] Es decir, la luna y el planeta Mercurio deben ocupar en el firmamento una posición tal que la influencia venturosa del uno sea fortalecida por la del otro. <<

[1] El término empleado aquí es «djah». Significa igualmente «poder» e «influencia» o «reputación». Nuestro autor se sirve de él en ocasiones en el primer sentido y en otras en el segundo, sin reparar, a lo que parece, en la diferencia que hay entre las dos acepciones. Esto perjudica a veces la exactitud de sus razonamientos en este capítulo y en el siguiente. <<

[2] Por la palabra «trabajo», el autor entiende los productos del trabajo. <<

[1] Véase *supra,* p. 686, nota 1. <<

[2] El autor no lo ha dicho de una manera bien precisa; solamente lo ha dado a entender. <<

[1] Es bien lamentable que el autor haya descuidado de darnos algunos extractos de ese valioso documento. <<

[1] Literal, «de las fuerzas anímicas». <<

[2] En la administración de hacienda de los musulmanes, el producto de cada rama de contribuciones tiene su destinación especial. No existe entre ellos una caja central. <<

[1] Literal, «el conocimiento de ello se reduce a los usos establecidos entre los pueblos». <<

[1] Literal, «los accidentes». <<

[1] Véase *supra,* libro IV, cap. III. <<

[2] Literal, «los instrumentos suspensores». <<

[3] Hay que leer «el alah». <<

[4] Véase *supra,* p. 612, nota 1. <<

[1] Se trata de puertas con paneles y de rejas para ventanas, galerías y balcones. <<

[2] Yo no sé de dónde los geómetras y los biógrafos árabes han sacado este dato. <<

[1] Este tratado de Avicena no ha llegado a nosotros, si bien que su existencia esté señalada por el biógrafo Haddji Jalifa. Ibn Tofail compuso otra obra con el mismo rubro. El texto de ésta fue publicado por el célebre Pococke con una traducción latina, el año 1671, en Oxford. <<

[2] Es decir, Dios crea inmediatamente las acciones del hombre. <<

[1] La ciudad de Hira, situada aproximadamente a una legua de Kufa, era la sede de la pequeña dinastía de filarcas modaritas. <<

[2] La ciudad de Taif está a unas treinta y cinco leguas de distancia al S. E. de la Meca. <<

[3] Harb Ibn Omeya, era el abuelo del califa Mohawia. <<

[4] Según un autor citado por Ibn Jallikan (*Biographical diction.*, vol. II, p. 284), Aslam Ibn Sudra o Sidra, había aprendido la

escritura de Moramer Ibn Mora. (Véase también: *l'Essai* de M. Caussin de Perceval, t. I, p. 292). Es imposible que la escritura árabe derive de la escritura himyarita; en ésta las letras son aisladas y enteramente diferentes, en la forma, de los caracteres árabes. Se ha supuesto, con mucha probabilidad, que la escritura árabe-kúfica es una modificación de la escritura siríaca, y se ha reconocido, por el examen de varias medallas y algunos monumentos, que la escritura árabe-nesjí era de uso bastante general en el norte de la Arabia y los países vecinos muchos años antes de la predicación del Islam. <<

[5] Este párrafo, puesto entre corchetes, falta en las ediciones de Boulaq y de Beirut. Yo lo he trasladado de la traducción francesa de M. de Slane. <<

[6] Abu Abdallah Mohammad Al Qodaíi, sobrenombrado «Ibn -el-Abbar», es el autor de un diccionario biográfico intitulado «Takmila». Esta obra es, como su título lo indica, el «complemento» de otro tratado del mismo género, compuesto por el célebre historiador español Ibn Bachkoual, y titulado «Al Sila» (Anexo). Esta última obra servía de suplemento a una historia biográfica de los sabios más ilustres de la España musulmana, y cuyo autor se llamaba Ibn-el-Faradi. La Société Asiatique de París posee un ejemplar del «Takmila», mas yo no lo he podido consultar. El autor era oriundo de la ciudad de Valencia. Después de haber servido a algunos soberanos españoles en calidad de secretario, se trasladó a Túnez y obtuvo un puesto en la administración hafsida. Fue condenado a muerte el año 658 (1260 de J. C.), por orden de Al Mostanser, sultán de Túnez. Para los detalles, véase la *Historia de los bereberes*, t. II, p. 347 de la traducción francesa. <<

[7] «Notando que este extracto está dado incorrectamente —dice Slane—, y no teniendo el "Takmila" a la mano, me veo obligado a arriesgar algunos cambios. Hago observar desde luego que ningún lazo de parentesco existía entre Ibn Farruj y

Abderrahmán Ibn Ziad, aunque el texto impreso dice que el primero era hijo del segundo: Ibn Farruj era persa de origen y Abderrahmán pertenecía a la raza árabe. Sabemos por el "Nodieum" por la "Historia de Cairouan", manuscrito de la Bibliotheque impériale, fondo antiguo número 752, fol. 16, que Abu Mohammad Abdallah Ibn Farruj-el-Farisí nació en España el año 110 (728-729 de J. C.), que fue a establecerse en Cairouan (Kairuan), que después pasó a Oriente y murió en Misr (el Viejo Cairo) en el año 150 (767-768 de J. C.). Distinguióse entre los discípulos del imam Malik por la santidad de su vida. Su contemporáneo, Abu Jalid Abderrahmán Ibn Ziad Ibn Anam-el-Moaferí As-Sofyaní, amigo íntimo del célebre asceta Sofyan Ath-Thouri y gran cadí de Ifrikiya bajo los Aglabides, nació en este país y murió en Kairuan el año 157 (773-774 de J. C.). (*Hist. de Cairouan*, fol. 14 vers.)». <<

[8] La letra «alif» no se junta con la que le sigue; las otras tres se enlazan a las que siguen y las que preceden. <<

[9] Ibn Djodaan era contemporáneo de Mahoma. (*Crestomatía árabe* de M. de Sacy, t. II, p. 325). Para su hist. véase *Ensayo*, etc. de Caussin de Perceval. <<

[10] Se verá, más adelante, que nuestro autor emplea el vocablo «kitaba» para designar a veces la escritura y otras veces la ortografía. <<

[11] Se lee en el Corán, sura XXVII, vers. 20, 21: «Y revisó Salomón, el ejército de los pájaros, y dijo: ¿Por qué no veo la abubilla? ¿O es, acaso, del número de los ausentes? ¡Juro que la castigaré severamente o la degollaré!, etc.». En este pasaje, los Compañeros han escrito «la» (no), en lugar de «l» (ciertamente). <<

[12] Corán, sura LI, vers. 47. <<

[13] Literal, «conocimientos convencionales». La ciencia es un sistema de conocimientos sobre un objeto útil, sistema convencional que necesita el empleo de términos técnicos. Los árabes, no teniendo en uso más que un solo vocablo para designar «conocimiento» y «ciencia», se sirven de la voz «conocimientos convencionales» o «conocimientos técnicos» (olum istalahiya), cuando quieren hablar de ciencias propiamente dichas. <<

[14] Este párrafo falta en las ediciones de Boulaq y de Beirut. <<

[15] Para la vida de este célebre visir y calígrafo, muerto el año 328 de la héjira (940 de J. C.), véase: *Biographical dictionary d'Ibn Khallikan*, vol. III. <<

[16] La vida de Ibn-el-Baouwab se encuentra en *Biographical dictionnary d'Ibn Khallikan*, vol. II, p. 282. Este calígrafo murió el año 423 de la héjira (1032 de J. C.). <<

[17] No hay que confundir a Yaqub de Mosul, famoso calígrafo, con su homónimo, el geógrafo. El primero murió en Mosul en 618 (1221 de J. C.); el segundo murió cerca de Alepo, en el

año 626 (1229 de J. C.). No encontramos ningún dato sobre Alí-el-Adjamí. <<

[18] Véase *supra*, libro III, cap. XXXIV. <<

[19] El resto de este capítulo, a partir de aquí, no se encuentra ni en la edición de Boulaq ni en la de Beirut. <<

[20] Literal, «de las que no eran los inventores». <<

[21] Literal, «resolver el enigma». <<

[1] En árabe, «diwanes (divanes) científicos». El autor quiere designar con estos términos las compilaciones de Tradiciones, de datos históricos, de explicaciones del texto coránico, de notas filológicas, de poesía y de nociones de todo género enseñado en las escuelas. <<

[2] La palabra «sidjillat» (pl. de sidjill), derivada del latín «sigillum», tiene varias significaciones; sirve para designar los documentos emanados de un tribunal, las actas oficiales del gobierno, los registros e incluso los libros. <<

[3] El autor quiere decir que el consumo de la carne, como alimento, era bastante común, y que, por esta razón, las pieles no eran escasas. <<

[4] Se trata del Barmecida que era visir del califa Harún Ar-Rashid. <<

[5] Para la explicación de estos términos técnicos, véase: *infra*, libro VI, cap. VI. <<

[6] En el siglo V de la héjira, los árabes nómadas establecidos en el Alto Egipto invadieron Ifrikiva y el Magreb, y devastaron ambas comarcas a tal punto que jamás han podido recuperarse. <<

[1] El «mizmar» es la flauta, pero este término designa quí todos los instrumentos de viento provistos de agujeros. <<

[2] La palabra «saut», que se emplea en este capítulo para significar una nota de música, significa ordinariamente «sonido». <<

[3] El «merbat» y el «rabab» son especies de guitarras; el «canún» es el tímpano. <<

[4] Este razonamiento no está claro e incluso con el auxilio de un pasaje adicional que se encuentra en las ediciones de Boulaq y de Beirut, no se le entiende más. Leemos, después de la palabra «está amalgamada a la del ser amado»: «Esto es un misterio que vos comprenderáis si sois de esa gente (¿los enamorados?). Se trata de la identidad de origen (de todos los seres) y del hecho de que, si vos mirareis y examinareis a otra persona que vos, veréis que entre vos y ese sujeto hay una identidad de origen que prueba que, ambos, sois idénticos en cuanto a vuestro ser». En seguida, después de las palabras, «tal como dicen los filósofos», Icemos: «Y ros querréis estar mezclado al sujeto en quien habéis reconocido la perfección, a fin de formar un solo ser con él. Es más, el alma desearía entonces salir de la suposición para entrar en la realidad, que es la identidad de origen y de ser». El principio atribuido aquí a los filósofos se halla también enunciado en *Dictionary of technical terms*, etc., página 136: «La existencia es común esencialmente a todos los seres», proposición que Al Djordjaní, en su «Comentario sobre el Mawakif» (manuscrito de la Bibliotheque Nal. de París, supplem. n.º 1320, cahier 10, fol. 5 v.º) explica así: «La existencia (les) es común en realidad, es decir, ella es una realidad, en la que todos los seres participan… Así pues ella tiene por punto de partida todos los seres». Esta máxima está tomada de Aristóteles; según él, la categoría del ser contiene las substancias. <<

[5] Malik no autorizó más que la salmodia en la recitación del Corán. <<

[6] Esta sentencia fue pronunciada por Mahoma, al oír a Abdallah Ibn Qasim, mejor conocido con el nombre de «Abu Musa-el-Ashaarí o Aasharí, recitar el Corán en alta voz. Esta Tradición está citada en "Mishkat-el-Mesabih", traducido al inglés por Matthews, y se encuentra, bajo tres formas casi idénticas, en un Diccionario biográfico de los Compañeros de Mahoma y sus discípulos, titulado "Siers-es-Selef", manuscrito de la Biblioteca Nal. de París, suplemento árabe, número 693, fol. 91 v.º. <<

[7] Esas partes son los versos. <<

[8] Es decir, las sílabas breves y las sílabas largas. <<

[9] Haddji Jalifa, en su Diccionario biográfico, señala dos obras con el título «Kitab-el-Musiki», una de Abul Abbas -es-Serakhchi, muerto en 286 de la héjira (899 de J. C.), y la otra de Thabet Ibn Corra, muerto en 288 (901 de J. C.). Una tercera obra del mismo título tuvo por autor al célebre Al-Farabí, muerto en 561 (1166 de J. C.), y es muy probablemente que Ibn Jaldún se refiere a ellas. M. Kosegarten ha dado un análisis en el comienzo de su edición, desgraciadamente inconclusa, de «Kiatab-el-Agani». <<

[10] Abu Ishaq Ibrahim-ez-Zaddjadj, sabio filólogo y gramático, murió en Bagdad, el año 310 (922 de J. C.). <<

[11] La obra intitulada «Al-Omad» (la columna), trataba del arte de la poesía. Según Ibn Khallikan, en su *Diccionario biográfico*, Ibn Rashiq murió el año 456 (1064 de J. C.). <<

[12] Isa Ibn Abdallah, sobrenombrado «Towais» (pequeño pavo), fue cliente de la tribu de Majzum, y habitaba en la Meca. Murió el año 92 de la héjira (710-711 de J. C.). <<

[13] Saíb Ibn Jather era de origen persa. Vivía en Medina y fue muerto en la batalla de Al-Harra, el año 63 de la héjira (683 de J. C.). <<

[14] Abdallah Ibn Djafar, nieto de Abu Talib, murió el año 80 de la héjira (699-700 de J. C.). <<

[15] Abu Abdallah Mabad Ibn Wahb, cliente de Abderrahmán Ibn Qatan, cantaba muy a menudo en la corte de Al Walid Ibn Yezid; murió bajo el reinado de este califa. Las canciones que compuso obtuvieron una gran fama. Un poeta decía de él: «Towais cantaba bien, y después Ibn Soraidj; pero es Mabal quien se llevó las palmas». <<

[16] Abu Yahya Obaid Ibn Soraidj era aún un protegido de Abdallah Ibn Djafar. Como músico y cantante, no tenía más rival que Mabad. <<

[17] Ibrahim Ibn-el-Mahdí, fue proclamado califa en Bagdad, el año 202 de la héjira (817-818 de J. C.), cuando los disturbios que tuvieron lugar a raíz de la muerte de Al-Amin. Para sus aventuras, véase la traducción inglesa de *Las Mil y una Noches* de Lane, vol. II, p. 336. <<

[18] Ibrahim Ibn Mahan nació en Kufa, el año 125 y murió en Bagdad, en 188 (804 de J. C.). Llevaba el sobrenombre de Al-Mausilí, porque había vivido algún tiempo en Mosul. Gozó de una gran valía cerca de Harún Ar-Rashid. Su hijo Ishaq, y su nieto Hammad distinguiéronse también como músicos. <<

[19] Los danzarines se servían de las varas para esgrimir entre ellos y golpear el suelo a compás. <<

[20] Se trata de los juegos que los niños llaman «caballos de carrusel». <<

[21] Es decir, a Ibrahim-el-Mausilí y su hijo. <<

[22] Puede consultarse, para la historia de este célebre músico y «arbiter clegantiarum» la introducción de *Maccari,* por Gayangos, vol. II, pp. 116 y *ss*. y la *Historia de los musulmanes de España,* de M. Dozy, t. II, pp. 89 y *ss*. <<

[1] Literal, «un canon científico». <<

[1] Esta breve introducción y los seis capítulos (accesorios) que la siguen se encuentran en los manuscritos A y B, y en la traducción francesa de Slane. <<

[2] Me parece que el autor quiere designar con estos términos el encadenamiento de causas y efectos y la relación de las palabras con las ideas. <<

[3] «El hombre es un animal sociable». (Aristóteles, *Política II,* cap. II). <<

[4] Véase *supra* el Sexto discurso preliminar, pp. 215 *ss*. <<

[5] *Idem*. <<

[6] Yo leo «adz-dzauat» (esencias), en lugar de «alaualim» (mundos). La traducción turca lleva «dzauat ruhaniya» (esencias espirituales), lo cual justifica mi corrección. <<

[7] Es decir, por el razonamiento silogístico. <<

[8] Véase *supra,* pp. 215 *ss*. <<

[9] Literal, «las esencias». <<

[10] Véase *supra,* pp. 215 *ss*. <<

[11] *Ibid*. <<

[12] Literal, «el hombre es ignorante por esencia y sabe por adquisición». <<

[13] Corán, sura XXII, vers. 5. <<

[1] Es decir, que pueden ser percibidas por los sentidos. <<

[2] El texto lleva simplemente: «como ya ha sido mencionado». <<

[3] En 668 de la héjira (1269 de J. C.), el sultán merinida Abu Yusof Yaaqub quitó la ciudad de Marruecos a Abu Dabbus, último soberano de la dinastía almohade. <<

[4] Nuestro autor emplea a menudo el nombre de «tilmidz» (discípulo) como un calificativo. <<

[5] El célebre filósofo Fajr-ed-Din Ar-Razi. <<

[6] Había dos hermanos de ese nombre. Ibn Jaldún habla de ellos en su *Historia de los bereberes*, t. III, pp. 386, 387, 412 de la traducción francesa. <<

[7] El país de Zuaua ha recibido de los franceses el nombre de «Kabylie». <<

[8] Shihab-ed-Din Abul Abbas Ahmad Alqirafí, doctor de jurisprudencia malikita, murió el año 684 de la héjira (1285-86 de J. C.). <<

[9] Literal, «existe en la realidad de la naturaleza humana». <<

[1] Literal, «se precisa apoyar hasta el Profeta la Tradición y el relato del libro que nos trajo de parte de Dios». <<

[2] Omar probablemente no sabía el hebreo; ¿había entonces una traducción árabe del Pentateuco? <<

[1] Véase la *Gramática árabe* de M. de Sacy, 2.ª edición, t. I, pp. 72 y 100, y el tomo VIII des *Notices et Extraits*. <<

[2] Véase la traducción de *Maccari*, vol. II, p. 257, de Gayangos, y la *Historia de los musulmanes* de España, de M. Dozy, t. II, p. 4. <<

[3] Se trata del célebre visir Al Mansur (Almanzor), sobrenombrado «Ibn Abi Amer». Los libertos y clientes que le habían sostenido, a él y a sus hijos, formaban un partido muy poderoso en los últimos tiempos de la dinastía omeya Modjahid fue cliente de Abderrahmán, hijo de AI Mansur. <<

[4] Abu Amr Othman, originario de Córdoba y domiciliado en Denia, nació el año 371 de la héjira (981-982 de J. C.). Escribió sobre las lecciones coránicas, varias obras, de las cuales la más célebre, *Al-Moqnií*, nos es conocida por una hábil reseña, inserta por M. de Sacy en el tomo VIII des *Notices et Extraits*. Abu Amr murió en Denia el año 444 (1052 de J. C.). <<

[5] Esta obra, cuyo título significa «simplificación o allanamiento», ha tenido varios comentarios, la indicación de los

cuales se encuentra en el *Diccionario biográfico* de Haddji Jalifa. <<

[6] Ibn Ferro nació en Játiva, el año 1144 de J. C. Se fue a Egipto el año 1176-77, y murió en el Cairo, en 1194. Su autoridad como tradicionista y lector es de principal importancia entre los lectores musulmanes. Se encuentra una crónica acerca de este sabio, en el *Diccionario biográfico* de Ibn Khallikan, vol. II, p. 499 de la traducción inglesa. La palabra española «fierro» se escribía, en árabe, «firro». <<

[7] El mismo sistema ha sido empleado en algunos ejemplares del Corán. (Véase la «Notice d'un manuscrit arabe de l'Alcoran» que M. de Sacy inserta en el tomo IX de *Notices et Extraits*, pp. 91 y *ss*. <<

[8] Se verá a continuación que el término «horuf» (letras) está empleado aquí para designar los «vocablos» del Corán y no las «letras» escritas. Ya he advertido, anteriormente, que nuestro autor emplea la voz «kitaba», a veces con el sentido de «escritura» y otras con el de «ortografía». <<

[9] Sura LI, versículo 47. <<

[10] Sura XXVII, versículo 21. <<

[11] Sura IX, versículo 47. <<

[12] Sura LIX, versículo 17. <<

[13] Véase *supra*, libro V, cap. XXX. <<

[14] Sura CX, versículo I. <<

[15] El anuncio supuesto de la muerte de Mahoma no sólo se encuentra en el versículo citado por Ibn Jaldún, sino también en el tercer versículo del mismo sura. Cuando Mahoma relató estas palabras: «Celebra, entonces, ¡oh, Apóstol!, las alabanzas de tu Señor, e implora su perdón», su primo, Ibn Abbas, se ahogó en lágrimas, convencido de que aquello era una advertencia dirigida por Dios a su Profeta a fin de que se preparara para la muerte. <<

[16] Véase *supra,* p. 94, nota 9. <<

[17] *Ibid.,* nota 11. <<

[18] *Supra,* p. 107, nota 18. <<

[19] Véase lo que el autor dice más adelante acerca de este tema. <<

[20] En árabe «maqbul» y «mardud». Yo traduzco literalmente estas dos palabras, que hacen parte de los términos técnicos empleados por los doctores que examinaban la autenticidad de las Tradiciones. <<

[21] Véase *supra,* p. 107, nota 20. <<

[22] Wahb Ibn Monabbeh, judío convertido al islamismo y nativo de Dzimar, aldea situada a dos jornadas de Saná, capital del Yemen, fue uno de los discípulos de los Compañeros de Mahoma, sobre la autoridad de los cuales enseñó las Tradiciones. Murió en Saná, hacia el año 114 de la héjira (732 de J. C.). <<

[23] Abdallah Ibn Salam pertenecía a la tribu judía de Beni Cainocá. Abrazó el Islam cuando la emigración de Mahoma a Medina. Fue en su favor —dicen— que Dios reveló esta aleya: «¿Habéis reparado en que si el Corán dimana de Dios y lo negáis, mientras uno de los israelíes confirma su autenticidad, y cree en él, que vosotros lo desdeñáis “seréis inicuos”?». (Corán, sura XLVI, vers. 10). Se tienen de Ibn Salam veinticinco Tradiciones relativas a Mahoma, del cual fue uno de los Compañe-

ros. Asistió a la conquista de Jerusalén por los muslimes y murió en Medina, el año 43 (663-664 de J. C.). <<

[24] Este personaje es el mismo cadí Abd-el-Haq a quien nuestro autor ya ha mencionado. <<

[25] Abu Abdallah Mohammad Ibn Ahmad Ibn Atiya Alqortobí (nativo de Córdoba) escribió varias obras sobre las Tradiciones. Murió en el alto Egipto el año 671 (1272-1273 de J. C.). <<

[26] Este célebre doctor, cuya vida se encuentra en el *Diccionario biográfico* de Ibn Jallikán, vol. III, murió en el año 538 de la héjira (1144 de J. C.). Su notable comentario, «Alkashshaf», fue publicado a principios de la segunda mitad del siglo pasado en Calcuta. <<

[27] Ibn Jaldún comete aquí una extraña inadvertencia: Juarezm está situado más allá del Iraq, sobre la ribera del Oxus. <<

[28] Sharaf-ed-Din Hasan Ibn Mohammad Attaibí murió el año 743 (1342-1343 de J. C.). Sus glosas sobre «Alkashshaf» llenan varios grandes volúmenes. Intitula esta obra: *Fotuh-el-Gaib*. Haddjí Jalifa habla de ella en su *Diccionario bibliográfico,* t. V, p. 185. <<

[1] El traductor turco realza la opinión que Ibn Jaldún enuncia aquí indirectamente y nos hace saber que se han compuesto varios tratados teniendo por finalidad especial «el abrogante y el abrogado» del texto coránico. Una de estas obras goza de una gran fama y tiene por autor el «shaij» Abul Qasitn Hibet-Allah Ibn Selama, sobrenombrado «el intérprete del Corán» (El-Mofasser). Sabemos, por Haddjí Jalifa y por Soyuti, que ese doctor murió el año 410 de la héjira (1019 de J. C.). <<

[2] Este pasaje no se encuentra ni en la edición de Boulaq ni en la de Beirut, ni en los manuscritos C y D. El traductor turco lo ha insertado en el segundo de los párrafos que siguen, después de las palabras: «de esos términos técnicos». <<

[3] Véase *supra,* p, 101, nota 5. <<

[4] Véase *supra*, pp. 113 <<

[5] Véase *supra*, libro III, cap. LII. <<

[6] Abdallah Ibn Wahb, discípulo del imam Malik, murió en el Cairo el año 197 (813 de J. C.). <<

[7] Yahya Ibn Abdallah Ibn Bokair murió en 231 (845-846 de J. C.). <<

[8] Abdallah Ibn Maslama Alqanabí murió en Meca, el año 221 (836 de J. C.). <<

[9] Mohammad Ibn-el-Hasan murió en Raí, el año 289 (902 de J. C.). <<

[10] Véase *supra*, pp. 115 *ss*. <<

[11] Abu Dawud murió en el año 159 (775-776 de J. C.). <<

[12] Véase *supra*, pp. 120 *ss*. <<

[13] Véase *supra*, libro III, cap. LII. <<

[14] Véase *supra* el Sexto Discurso Preliminar, pp. 215 *ss*. <<

[15] Taqi-ed-Din Abu Amr Othmán Ibn-es-Salah, célebre doctor en Tradiciones y jurisconsulto muy hábil, enseñaba en Damasco, en donde murió el año 643 (1245 de J. C.). Su biografía se encuentra en la obra de Ibn Jallikán, vol. II, p. 188. <<

[16] Véase *supra*, libro III, cap. XXV. <<

[17] Abu Dawoud Soleimán At-Taialisí murió en Básora el año 203 (818-819 de J. C.). <<

[18] Véase *supra*, pp. 553-554. <<

[19] Abd Ibn murió en 249 (863-864 de J. C.). <<

[20] Ahmad Ibn-el-Hosain Ad-Darimí murió en Hira el año 398 (1008 de J. C.). <<

[21] Abu Yahya Ahmad Al Mausilí murió en 307 (919-920 de J. C.). <<

[22] Abul Faradj Abderrahmán Ibn-el-Djauzí murió en el año 597 (1200-1201 de J. C.). <<

[23] Este párrafo sólo se encuentra en el manuscrito A y en la traducción turca. <<

[24] La fortaleza de Tarifa, arrebatada a los Benimerines, el año 1273, por Sancho IV, rey de León y de Castilla, fue sitiada,

el año 1340, por las fuerzas de Abul Haddjadj, sultán de Andalucía, y de Abul Hasan, rey de los Benimerines. Alfonso XI, rey de León y de Castilla, secundado por Alfonso IV, rey de Portugal, acudió al socorro de la plaza y puso a los musulmanes en plena derrota. Algeciras cayó en seguida en poder de los cristianos. <<

[25] Abul Barakat Mohammad Ibn Mohammad-el-Belfikí, gran cadí de Granada y uno de los profesores del célebre visir español Lisan-ed-Din, distinguióse como literato y poeta. Murió el año 771 (1369-1370 de J. C.). <<

[26] El «hafidh» Abul Hasan Alí Ibn Jalaf Ibn Battal, nativo de Badajoz y doctor de la escuela shafiita, es el autor de un tratado sobre las Tradiciones, al que intituló «Al Itisam» (la preservación). Se le debe también un comentario muy extenso sobre el «Sahih» de Al Bujarí. Según Haddji Jalifa, murió el año 449 (1057-1058 de J. C.). <<

[27] En el índice de la edición de Maccri, impresa en Leyden, el nombre de este doctor está escrito: Ibn-el-Bein Abu Abdallah Mohammad. Era originario de Badajoz. <<

[28] Abu Djafar Ahmad At-Tahtaui, doctor de la escuela shafiita, desempeñó en Bagdad las funciones de profesor y murió en ésta ciudad, el año 406 (1016 de J. C.). <<

[29] Este párrafo falta en las ediciones de Beirut y de Boulaq, y en los manuscritos C y D. <<

[30] Sharaf-ed-Din Abul Abbas Ahmad Ibn Mohammad, sobrenombrado Ibn-el-Attar (hijo del perfumista), murió en 794 (1391-1392 de J. C.). <<

[1] Más bien en el capítulo siguiente es donde el autor habla de la participación de las sucesiones. <<

[2] Es decir, las indicaciones suministradas por sus gestos y su silencio. <<

[3] Los «Dhahiritas» (exterioristas) se atenían al sentido literal de los textos sacros, en tanto los «batinitas» (interioristas) daban a estos textos un significado alegórico. Estos últimos, llamados también «ismaílitas», formaban una de las ramas más avanzadas de la secta shiita y acabaron por desechar todas las prescripciones positivas del islamismo, del cual habían comenzado por debilitar los dogmas. <<

[4] Literal, «relacionaban al texto la analogía evidente y el motivo textual». <<

[5] Este pasaje, aunque bastante oscuro, debe significar, a lo que parece, que los doctores de esta escuela tenían por principio constante de enlazar directamente a un texto del Corán o de la Sunna todos sus juicios o decisiones, incluso cuando se habían dejado guiar por un razonamiento analógico, razonamiento del que suprimían toda mención en el enunciado. (Véase, además, la obra de Chehrestani, p. 160 del texto árabe, y vol. I, p. 242 de la traducción alemana de Haarbrücker). <<

[6] Abu Soleiman Dawoud Ibn Alí, nativo de Kufa y fundador de la escuela de los Dhahiritas profesó esas doctrinas en Bagdad, donde más de cuatrocientas personas seguían asiduamente sus lecciones. Murió en esta ciudad el año 270 (884 de J. C.). <<

[7] Las doctrinas profesadas por los «jaridjitas» (disidentes, inconformistas) son al presente bien conocidas. La obra de Chehrestani sobre las sectas religiosas y las escuelas filosóficas encierra una exposición de sus dogmas; *La historia de los musulmanes de España,* por Dozy, nos hace conocer ampliamente el carácter de la secta en cuestión. (Véase t. I, pp. 142 y ss. de esa obra). <<

[8] El autor sabía que en su tiempo había jaridjitas en la Mauritania. Persistían en el país de los Beni-Mozab, al sur de la provincia de Argel, sobre la frontera del desierto, y en el Djerid tunecino (Biladulgerid), así como en la isla de Djerba. Aún hoy día, los habitantes de esos lugares profesan las doctrinas del jaridjismo. <<

[9] Esos reinos eran los de los Fatimitas en Ifrikiya y en Egipto, los de los Alides (alatlitas) en Tabaristán, y los de los Zaiditas en el Yemen. <<

[10] Los libros que se estudiaban en las escuelas eran siempre en cuadernos sueltos; una vez que ya no se servía de ellos, se les hacía encuadernar. <<

[11] Véase *supra,* p. 33, nota 4. <<

[12] Abu Hanifa An-Noman Ibn Thabit, gran jurisconsulto de Kufa y fundador de una de las cuatro escuelas de jurisprudencia ortodoxas, murió el año 150 de la héjira (767-768 de J. C.), y fue enterrado en Bagdad. <<

[13] Véase *supra,* p. 113, notas 36 y 37. <<

[14] Algunos doctores pensaban que, del silencio de la ley, se podría decidir ciertas cuestiones de derecho civil conforme a

las indicaciones de la ley judía o de la ley cristiana. Otros creían que la práctica de un solo Compañero tenía fuerza de ley. <<

[15] El término «istishab» se emplea, en derecho musulmán, para designar un juicio fundado en la opinión de que el estado actual de una cosa es semejante a su estado pasado. Así, por ejemplo: Un hombre, en el desierto, quiere efectuar su oración y, no encontrando agua para purificarse, utiliza la arena, tal como la ley le autoriza. Comienza su oración y, antes de acabar, se percata de que hay agua en su cercanía. ¿Debe recomenzar su oración sirviéndose del agua para la ablución? Unos dicen que sí y otros dicen que no. Según éstos, la parte de la oración ya hecha siendo válida, la que faltaba por hacer lo sería igualmente. Citemos otro ejemplo: Hay dos copropietarios de un inmueble; uno vende su parte del inmueble a un tercero y el otro reclama el derecho de substituir al comprador, en su calidad de copropietario. El otro propietario le responde, «Vos no sois propietario, sino inquilino», y lo intima a exhibir sus títulos de propiedad. Si el reclamante no los encuentra, ¿su declaración debe ser admitida? Según ciertos doctores, es necesario suponer que el derecho de propiedad existía para este hombre, y asimilar su estado actual, como posesor, a su estado pasado como copropietario. La voz «istishab» significa, a la letra, «asociar» el presente al pasado. Un juicio basado en el «istishab» deja las cosas tal como estaban. <<

[16] Véase *supra*, libro III, cap. LII. <<

[17] Véase *supra*, p. 115, nota 44. <<

[18] En los primeros tiempos del Islam, varios doctores distinguiéronse por los importantes resultados que habían logrado por su esfuerzo de elaboración personal en la resolución de cuestiones de derecho. Se les daba el título de imames «modjatahidin» (pl. de «modjtahid», «esforzados»), y se designaba esa práctica con el término «idjtihad» (esfuerzo de elaboración personal, de bases escriturarias, en el texto del Islam o de base espirituales). Ahora ya no es permitido sustentarse como «modjtahid»: «La puerta del "idjtihad" —dicen los legistas—, se ha quedado clausurada para siempre». En Persia, el adalid de la doctrina shiita ostenta el título de «Modjtahid». <<

[19] Este pasaje, puesto entre corchetes, no se encuentra en las ediciones de Boulaq ni de Beirut. <<

[20] Se ve, por los anales de Ibn-el-Athir, que hubo, casi todos los años, combates entre los hanbalitas de Bagdad y los shiitas, que habitaban en los arrabales de Karj. <<

[21] El texto lleva: «y todas las comarcas del "Adjam"». El vocablo «Adjam» indica ordinariamente Persia o los persas, mas yo creo que en la época de nuestro autor las doctrinas shiitas ya habían reemplazado, en Persia, a las del islamismo ortodoxo. Quizá a las comarcas situadas entre el Oxus y la Persia que Ibn Jaldún quiso referir. <<

[22] Véase *supra*, libro III, cap. XXX. <<

[23] Abul Walid Soleimán Ilm Jalaí-el-Badjí (originario de Beja, España) fue uno de los grandes doctores de la España musulmana. Nació en Badajoz, el año 403 de la héjira (1013 de J. C.), y murió en Almería, el año 474 (1081 de J. C.). <<

[24] Abu Mohammad Abdallah Ibn Abdel Hakam, nativo de Egipto, fue uno de los discípulos más distinguidos del imam Malik. Murió en el viejo Cairo, el año 214 de la héjira (829 de J. C.). Tuvo dos hijos, Abu Abdallah Mohammad y Abderrah-

mán. El primero fue discípulo de Ash-Shafií. El segundo estudió las Tradiciones y la historia, y escribió una obra sobre las conquistas realizadas por los primeros musulmanes. Este trabajo no tiene gran valor. <<

[25] Abu Yaaqub Yusof Ibn Yahya Al Buití fue uno de los discípulos más eminentes del imam Ash-Shafií y sucedióle en la dirección de la escuela. En la época en que el califa abbasida Al-mamún quería hacer adoptar como dogma la creación del Corán (es decir, que el Corán no era la palabra increada de Dios), Al Buití fue sacado de su cátedra, cargado de hierros y conducido a Bagdad, donde se intentó hacerle aceptar esa nueva doctrina. En vista de su negativa, fue maltratado y encerrado en prisión, donde permaneció hasta su muerte. Se asegura que los grillos que se le habían puesto en los pies, y de los cuales jamás se le desembarazó, pesaban cuarenta libras, y que llevaba esposas atadas por cadenas a una banda de hierro que le ceñía el cuello. Murió el año 231 de la héjira (845-846 de J. C.). Buití significa originario de Buit, ciudad del Alto Egipto. <<

[26] Abu Ishaq Ibrahim Al Mozani, discípulo del imam Ash-Shafií y nativo de Egipto, distinguióse por su erudición y la austeridad de su vida. Designado jefe de los shafiitas de Egipto, trabajó con ardor para propagar las doctrinas de su maestro y escribió numerosas obras. Su compendio (mojtasar) de la escuela shafiita ha gozado siempre de alta reputación. Murió en el viejo Cairo el año 264 (878 de J. C.), a la edad de ochenta y nueve años. <<

[27] Abu Amr Ash-hab Ibn Abdel Aziz-el-Qaisí, originario de Egipto y uno de los del imam Malik, murió en el viejo Cairo, el año 204 (820 de J. C.). <<

[28] Abu Abdallah Abderrahmán Ibn-el-Qasim Al Otaki, doctor de la escuela malikita, bajo la dirección de cuyo fundador había estudiado la jurisprudencia, es el autor del célebre diges-

to de la doctrina malikita intitulado «Al Modauwana». Murió en el viejo Cairo el año 191 (806 de J. C.). «Al Modauwana» fue luego retocada por Sohnun. <<

[29] Abu Abdallah Mohammad Ibn Ibrahim, sobrenombrado «Ibn-el-Mawaz», fue uno de los más sabios imames de la escuela malikita y de la que llegó a ser adalid. Dejó varias obras que trataban de la jurisprudencia y una de las cuales ha sido denominada después de él «Al Mauwaziya». Murió el año 281 (894-95 de J. C.). <<

[30] Abu Amr Al Harith Ibn Meskin, cadí del viejo Cairo y doctor de la escuela de Malik, perteneció al número de los legistas que el califa Almamún hizo encarcelar por su negativa a reconocer la creación del Corán. Su muerte ocurrió el año 250 de la héjira (864 de J. C.). <<

[31] Abu Ishaq Mohammad Ibn-el-Qasim Ibn Shaabán, sabio tradicionista y «muftí», fue jefe de la escuela malikita en Egipto. Es autor de varias obras. Su muerte tuvo lugar en el mes de djomada primero del año 355 (abril-mayo de 966 de J. C.). <<

[32] El cadí Abu Mohammad Abdel Wahhab Ibn Alí, nativo de Bagdad, era muy versado en la jurisprudencia malikita, y compuso varias obras sobre las doctrinas de esta escuela. Forzudo por la miseria a dejar su ciudad natal, fue a establecerse en Egipto, donde fue recibido con grandes miramientos por el gobierno y el pueblo. Murió en el viejo Cairo, el año 422 (1031 de J. C.). <<

[33] Véase el *Diccionario biográfico* de Ibn Jallikal, t. II, p. 166. <<

[34] Abul Qasim Abdel Karim Ibn-el-Fadl Al Qazuiní Ar-Rafií, imam de la escuela shafiita, fue el más sabio jurisconsulto de Jorasán. Escribió un gran número de obras, cuya mayor parte tenían por tema los idemas shafiitas. Yo supongo que el tratado de que es cuestión en el pasaje de Ibn Jaldún es aquel que lleva

por título: «Ar-Rauda fil-forú-ash-shafiiya»: «el vergel en que se trata de los artículos de derecho que se han deducido de los principios fundamentales de la doctrina shafiita». Este imam murió hacia fines del año 623 (1226 de J. C.). <<

[35] Véase *supra*, p. 383, nota 7. <<

[36] Izz-ed-Din Abu Mohammad Abdl Aziz Ibn Abd-es-Salam, nativo de Damasco, fue a establecerse en Egipto. Se le consideró como el jurisconsulto más sabio de su tiempo. Compuso varias obras y murió en el viejo Cairo, el año 660 (1262 de J. C.). <<

[37] El imam Nadjm-ed-Din Abul Abbas Ahmad Ibn Mohammad Ibn-er-Refáa, el más sabio legista de su época, escribió varias obras sobre la ciencia que él cultivaba; una de ellas formaba veinte volúmenes y se tituló «Al Kifaia» (la suficiente); otra, en sesenta volúmenes, llevaba el título de «Al Matlab» (la petición). Dejó también un tratado sobre pesas y medidas. Su muerte acaeció en el viejo Cairo, el año 710 (1310 de J. C.). <<

[38] Taqi-ed-Din Abul Fath Mohammad Ibn Alí Ibn Wahb-el-Qosharí, sobrenombrado «Ibn Daqiq-el-Iid», estudió derecho con Ibn Abd-es-Salam. Desempeñó las funciones de gran cadí shafiita en Egipto, y murió el año 702 (1302 de J. C.). Daqiq-el-Iid (harina de la fiesta) era el apodo de su abuelo, pero los biógrafos no dicen por qué fue llamado así. <<

[39] Taqi-ed-Din Abul Hasan Alí Ibn Abdel Kafi As-Sabkí, originario de Sabk, aldea de la provincia egipcia llamada Almenufiya, estudió derecho con Ibn-er-Refáa y compuso varias obras. Este ilustre jurisconsulto murió en Egipto el año 756 (1355 de J. C.). <<

[40] Siradj-ed-Din Abu Hafs Omar Al Balqiní, jeque-el-Islam y jefe de los shafiitas de Egipto, fue conceptuado como el más sabio jurisconsulto de su tiempo. Era profundamente entendido en todas las ciencias filosóficas. Nacido en una aldea de Egipto llamada «Balqin», murió en Cairo hacia el año 805 (1403 de J. C.). <<

[41] Abu Ishaq Ismaíl Ibn Ishaq, jurisconsulto de la escuela malikita, desempeñó las funciones de cadí en Bagdad. Murió en esta ciudad el año 202 de la héjira (817-818 de J. C.). Compuso varias obras sobre Tradiciones, jurisprudencia y las siete lecciones coránicas. Los diccionarios biográficos en lengua árabe y las diversas obras que encierran los anales del Islam, y que se encuentran en la Biblioteca Nal. de París, suministran pocas noticias acerca de los doctores malikitas del Iraq. Por ello me

veo en la imposibilidad de proporcionar datos sobre los cuatro personajes siguientes. <<

[42] El artículo sobre la ciencia de la controversia (ilm-el-jilaf), que Haddji Jalifa inserta en su *Diccionario bibliográfico,* nos hace saber que Ibn-el-Qassar, el malikita, compuso una obra titulada: «Qoiun-el-Adilla» (las fuentes de las pruebas). La fecha de la muerte de este ulema no está indicada, probablemente Haddji Jalifa la ignoraba. <<

[43] Véase antes, p. 813. <<

[44] Ya hemos hablado de estos doctores. <<

[45] Yahya Ibn Yahya pertenecía a la tribu bereber de los Masmuda o Masámida y era cliente de la tribu árabe de Beni-Leith. Estudió el derecho bajo la dirección de Malik y contribuyó bastante a divulgar en España las opiniones de este imam. Su muerte ocurrió en Córdoba, en el mes de radjab 234 (febrero del año 849 de J. C.). Para la historia de este doctor, puede consultarse la *Historia de los musulmanes de España,* de M. Dozy. <<

[46] Abu Meruán Abdel Malek Ibn Habib As-Solami, célebre ulema de la escuela malikita y nativo de España, murió en este país, el año 238 (853 de J. C.). <<

[47] Mohammad Ibn Ahmad Al Atbí estudió en Córdoba con Yahya Ibn Yhaya, y luego en Kairuan con Sohnun (véase a continuación, nota 49), después en Egipto con Asbag. Vuelto a Córdoba, gozó allí de una gran reputación como jurisconsulto, y murió el año 254 de la héjira (868 de J. C.). <<

[48] Asad Ibn-el-Forat, originario de Jorasán, se fue a África con Ibn-el-Ashaath, que fue nombrado gobernador de ese país en el año 144 (761-762 de J. C.). Pasó en seguida a Oriente, donde estudió la jurisprudencia. Retornado a Kairuan, fue nombrado cadí por Ziadat-Allali Ibn Ibrahim, el Aglabita, que, en el año 201 (817 de J. C.), había sucedido a su hermano, Abul Abbas, en el gobierno de Ifrikiya. En el año 212, recibió de ese

príncipe el mando de una expedición contra Sicilia y, en el año 215 (830 de J. C.), murió bajo los muros de Siracusa, ciudad a la que hacía el sitio. <<

[49] Abu Saíd Abd-es-Salam Ibn Saíd, sobrenombrado «Ibn Sohnun», estudió con los discípulos de Malik y fue luego nombrado cadí de Kairuan. Retocó o compiló, dicen, el famoso tratado de derecho malikita intitulado «Al-Modawana» (el digesto); su muerte acaeció en el año 240 (854 de J. C.). <<

[50] Véase el último capítulo del Libro I. <<

[51] Abu Saíd Jalaf Ibn Abil-Qasim Al Azdí Al Baradií, nativo de Zaragoza y doctor de la escuela malikita, es el autor de una edición corregida del célebre tratado «Al Modawana»; su obra, titulada el «Tahdzib» (refundición), goza de alta reputación. Vivió en el siglo IV de la héjira y probablemente había hecho sus estudios en Kairuan. <<

[52] Abul Walid Mohammad Ibn Ahmad Ibn Roshd, abuelo del famoso filósofo Averroes y cadí de Córdoba, distinguióse por su ocio por la religión y por los grandes conocimientos que desplegó como jurisconsulto y profesor de derecho malikita. En el año 520 (1126 de J. C.), pasó a Mauritania con el fin de exponer al sultán almoravide, Alí Ibn Yusof, el infortunado estado de España, y estimularlo a tomar las medidas necesarias para asegurar a los musulmanes españoles contra los ataques del rey de Aragón, Alfonso el Batallador. Vuelto a Córdoba, continuó sus cátedras y murió en esta ciudad el 11 del mes de dzul qaada de 520 (28 de noviembre de 1126 de J. C.). La Biblioteca Nal. de París posee un ejemplar de la obra que encierra las opiniones jurídicas de Ibn Roshd, el abuelo. El orden seguido en esa colección es el de todos los tratados de derecho musulmán. Ese manuscrito, hecho el año 722 de la héjira (1322 de J. C.), forma parte del «Suplemento árabe» y lleva el número 398. Constituye un gran volumen in. 4.º, y ofrece un tipo per-

fecto del carácter magrebita-español. El último capítulo es del compilador Ibn-el-Wazzan, y comprende una reseña biográfica del autor. <<

[53] Este largo párrafo y la primera mitad del siguiente no se encuentra ni en la edición de Boulaq, ni en la de Beirut, tampoco en los manuscritos C y D. Sp les lee en el manuscrito A y en la traducción turca. Reemplazan a otro pasaje mucho más corto del que M. Quatremère ha dado el texto en nota, y del cual damos aquí la traducción:

«En seguida apareció el libro en el que Abu Amr Ibn-el-Hadjib resumió los diversos sistemas seguidos por los secuaces de la escuela (malikita), con el fin de aclarar el tema de cada capítulo (del tratado de que se servían); dio asimismo a conocer las distintas opiniones enunciadas por los ulemas malikitas sobre cada cuestión a resolver. Dicho libro formó por tanto un repertorio de todas las materias que habían atraído la atención de esa escuela. El sistema malikita se conservó en Egipto desde el tiempo de Harith Ibn Meskin, de Ibn-el-Mobashshir, de Ibn-el-Lohait, de Ibn-er-Rashiq y de Ibn Shas; en Alejandría tenía por representativos a los Beni Ouf, Beni Sanad e Ibn Atallah. Ignoro a quien Ibn-el-Hadjib debía esos datos, mas sabemos que él surgió después de la caída del imperio fatimita, en seguida de la supresión del sistema de jurisprudencia particular de las "gentes de la casa", y de la aparición de los doctores shafiitas y malikitas (en la vida activa). Hacia finales del siglo VII, su libro fue introducido en Mauritania, donde tuvo una gran acogida, de parte de los estudiantes, especialmente de los habitantes de Bujía. Esto se debió a que el principal de sus jeques, Abu Alí Nasir-ed-Din Az-Zawawí, se lo había llevado allí, tras haberlo leído con sus colegas en Egipto y sacado una copia del mismo. De tal suerte este tratado tuvo una amplia difusión en la provincia de Bujía entre los discípulos de este jeque, y de allí trascendió a todas las regiones del Magreb. Actualmente los estudiantes ma-

grebitas de jurisprudencia se aplican preferentemente a estudiarlo y leerlo, gracias a la recomendación especial del propio jeque Nasir-ed-Din. Varios de los ulemas de éste país han comentado el contenido de dicho tratado, contándose entre ellos Ibn Abd-es-Salam, Ibn Roshd e Ibn Harún, pertenecientes todos a la selecta capa intelectual de Túnez, que encabeza el citado Ibn Abd-es-Salam. Mas con todo, no dejan de estudiar el "Tahdzib". <<

[54] Véase aquí, p. 816. <<

[55] Abu Meruán Abdel Malek Ibn Abdel Aziz, sobrenombrado «Ibn-el-Madjishun», era nativo de Medina. Estudió la jurisprudencia con Malik. Su muerte ocurrió el año 213 de la héjira (828-829 de J. C.). <<

[56] Abu Abdallah Asbag Ibn-el-Faradj, originario de Egipto y doctor malikita, estudió con los discípulos del imam Malik, y murió el 225 (840 de J. C.). <<

[57] Véase aquí, p. 815. <<

[58] Tenemos noticia de uno de estos hermanos, que llevó el nombre de Ibn Majki Ibn Auf-ez-Zuhrí. La reputación de este tradicionista y doctor fue tan grande que el sultán Salah-ed-Din (Saladino) se hizo explicar por él el texto del «Muwatta» de Malik. Ibn Auf distinguióse por su piedad y la santidad de su vida. Murió el año 581 (1185 de J. C.). <<

[59] Véase aquí, p. 814. <<

[1] He aquí cómo yo entiendo este pasaje: Los coherederos, Zaid y Omar, se presentan para recoger su legítimo, mas, en el momento de la partición, Omar declara la existencia de otro heredero, el cual se llama Alí; pero Zaid niega el hecho. En ese caso, se empieza por calcular las partes que deberían corresponder a los dos primeros herederos solamente; Zaid cobra su parte; luego se hace un nuevo cálculo, a fin de saber cuánto habría correspondido a Alí en el caso de que se hubiera presentado. La suma que le toca es descontada de la parte de Omar. <<

[2] Se encuentran ejemplos de estos cálculos en el tomo VI, p. 416 y sig. del *Précis de jurisprudence musulmana* de Khalil Ibn Ishac, traducido del árabe por M. Perron, y publicado en la colección intitulada *Exploration scientifique de l'Algérie*. <<

[3] Abu Nasr Ahmad Ibn Abdallah Ibn Thabit, doctor shafiita, nativo de Bojara y autor de un tratado de particiones titulado «Al Mohadzdzab» (refundido), murió el año 447 (1055-1056 de J. C.). <<

[4] Abul Qasim Ahmad Ibn Mohammad Ibn Jalaf Al Haufí, natural de Sevilla y autor de un tratado sobre los «faraíd» (particiones legales), murió en 588 (1192 de J. C.). <<

[5] Nuestro autor nos hace saber, en su *Hist. de los bereberes*, t. III, pp. 266 y 267, que en el año 429 (1037-1038 de J. C.) Abul Hasan Ibn-el-Monemmer (Namir), legista que se había distinguido por su conocimiento de las reglas a seguir en la partición

de sucesiones, y que siendo presidente del concejo municipal que gobernaba a la sazón la ciudad de Trípoli, entregó dicha ciudad a un miembro de la familia Jazrun, el cual bien pronto reconoció la soberanía de los fatimitas de Egipto. <<

[6] Se trata de Imam-el-Haramain. <<

[7] El «hafidh» Abu Naím Ahmad-el-Ispahaní As-Sufí nació en 336 (947-948 de J. C.). Escribió anotaciones sobre los «Sahihes» de Al Bujarí y de Moslem; y, además, dos obras sobre los Compañeros de Mahoma, una biografía de los ispahanenses, etc. Murió en el mes de moharram de 403 (julio-agosto de 1012 de J. C.). Se le considera como el más grande tradicionista de su época. <<

[8] Se encontrará más adelante otro capítulo sobre la partición de sucesiones. <<

[1] En este párrafo y el siguiente, el autor se sirve del lenguaje técnico de la escuela; por eso me he visto en la necesidad de apartarme de la letra del texto, a fin de trasladar las ideas de una manera inteligible. <<

[2] Tal, por ejemplo: El vino se llama «jamr» porque perturba («jamar») la razón; ahora el «nabidz» perturba la razón; es pues «jamr» y, por tanto, está prohibido por la ley; aquí la conclusión es falsa. <<

[3] Es decir, el orden del tiempo en que se suceden las cosas designadas por los vocablos que esta conjunción une simultáneamente. <<

[4] Ejemplo: Un texto de la ley dice: «El que mata a un verdadero creyente involuntariamente debe manumitir a un esclavo»; otro texto lleva: «El que mata a un verdadero creyente involuntariamente debe manumitir a un esclavo verdaderamente creyente». ¿Debe aplicarse como ley la segunda prescripción antes que la primera? <<

[5] Véase aquí, p. 811. <<

[6] Abu Zaid Abdallah Ibn Amr, originario de Dabusiya, ciudad situada entre Bojara y Samarcand, fue el primero que dio a la controversia (jilaf) la forma de una ciencia; y compuso varias obras el derecho y la teología escolástica. Murió en Bojara el año 430 (1038-1039 de J. C.). <<

[7] Véase *supra,* libro III, cap. XXVI. <<

[8] El famoso teólogo Abu Hamed Mohammad Ibn Mohammad Al Gazalí murió en 505 (1111 de J. C.). Su vida se encuentra en el *Diccionario Biográfico* de Ibn Khallikan, vol. II, p. 621 de la traducción inglesa. (V. para sus doctrinas filosóficas la obra de M. Munk intitulada *Mélanges de philosophie juive et arab,* p. 366; el *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes,* de M. Schmoelders, y las *Mémoires de l'Académie de Berlin, pour l'an 1858*; de M. Kosche). <<

[9] El cadí Abdel Djabbar Ibn Ahmad Ibn Abdel Djabbar Al Hamdaní, nativo de Asadabad de Persia, escribió varias obras sobre la jurisprudencia. Se le atribuye además un diccionario biográfico de los doctores motazilitas. Murió el año 415 (1024-1025 de J. C.). <<

[10] Abul Hosain Mohammad Ibn Alí Al Basrí (originario de Basra o Básora), murió en 463 (1070-1071 de J. C.). <<

[11] Véase *supra*, libro III, cap. XXVI. <<

[12] Abul Hasan Alí Ibn Abi Alí, sobrenombrado «Saif-ed-Din Al Amidí», doctor de la escuela shafiita, compuso varias obras cuyos títulos se encuentran en el diccionario biográfico de Haddji Jalifa. Murió en Damasco, el año 631 (1233-1234 de J. C.). <<

[13] El cadí Siradj-ed-Din Abul Thará Mohammad Ibn Abi Bakr Al Armauí (originario de Ormia, ciudad de Azerbaidjan), murió en 682 (1283-1284 de J. C.). Es autor de varias obras. <<

[14] Según Haddji Jalifa, el cadí Tadj-ed-Din Mohammad Ibn Hosain Al Armauí, murió en 656 (1258 de J. C.). <<

[15] El doctor malikita Shihab-ed-Din Abul Abbas Ahmad Ibn Edris Al Qirafí murió el año 684 (1285-1286 de J. C.). <<

[16] Nasir-ed-Din Abdallah Ibn Omar Al Baidauí, autor de la obra citada por Ibn Jaldún, es el mismo que escribió el célebre comentario coránico del cual debemos una excelente edición a los cuidados de M. Fleischer. Baidauí murió el año 685 (1286 de J. C.). <<

[17] Abu Amr Othmán Ibn Omar Ibn-el-Hadjib, sobrenombrado «Djamal-ed-Din», nació en el alto Egipto hacia el año 570 de la héjira (1175 de J. C.). Hizo sus estudios en el Cairo, enseñó la doctrina malikita en Damasco y retornó después a su país natal, murió en Alejandría el año 646 (1249). Ya habíamos hablado de este ulema mas, por un error bien lamentable, dijimos que era originario de Jaén España. Su vida se encuentra en la traducción por M. de Slane, del *Diccionario Biográfico* de Ibn Khallikan, vol. II, p. 193. <<

[18] Véase aquí, p. 828. <<

[19] Abul Yosr Alí Ibn Mohammad Al Bazdauí (conocido en Europa por El-Pezdevi), autor de varios tratados sobre la jurisprudencia y doctor de la escuda hanafita, murió el año 482 (1089-1090 de J. C.). Su obra *Al Osul* (o principios del derecho), tuvo numerosos comentadores. Este sabio llevaba el sobrenombre de «Fajr-el-Islatn» y de «Saif-el-Islam». Es raro encontrar dos sobrenombres del mismo género llevados por el mismo individuo. <<

[20] Modhaffar-ed-Din Ahmad Ibn Alí-es-Saatí, doctor de la escuela hanafita y nativo de Bagdad, murió en 694 (1294-1295 de J. C.). Su obra, intitulada *Al badaii* o *Bediá'n-Nidham* (como la llaman en francés), es decir, «original por su ordenación», fue comentada por un gran número de ulemas, tanto hanafitas como shafitas. <<

[21] Aquí y más adelante nuestro autor parece creer que los cuatro grandes jurisconsultos fundadores de las cuatro escuelas de derecho ortodoxas vivían en la misma época, lo cual no es exacto. Abu Hanifa murió el año 150 de la héjira; Malik, el año 179; Shafií, el año 204, e Ibn Hanbal, el año 241. Ibn Jaldún sin duda ha querido decir que las controversias de que se trata persistieron hasta la muerte del cuarto imam. <<

[22] Rokn-ed-Din Al Amidí Abu Hamed Mohammad Ibn Mohammad, doctor de la escuela hanafita, originario de Samarcand y autor de un famoso tratado sobre la dialéctica, murió el año 615 (1218 de J. C.). <<

[23] Hafidh-ed-Din Abul Barakat Abdallah Ibn Ahmad An-Nasafí, afamado doctor de la escuela hanafita y autor de un gran número de obras, murió el año 710 (1310-1311 de J. C.). <<

[1] Literal, «todo lo existente en el mundo de los seres creados». <<

[2] Es decir: conforme con el hábito seguido por Dios. <<

[3] Es decir, la confesión de impotencia de comprender es para quien la hace una prueba de que posee una facultad de percepción superior a la que ya poseía. <<

[4] Deseando evitar las perífrasis, emplearé el término «apropiación» para designar el resultado de esa operación por la cual el alma asimila (itisaf o takayof) la fe, de modo de hacer de ella una «cualidad» adquirida y real. <<

[5] El término «rabbaní» significa «profundamente versado en la ciencia (de la verdad) y en todo lo que concierne a la religión». <<

[6] Literal, «la diferencia entre la realidad y el conocimiento, por lo que atañe a los dogmas, y como la diferencia entre el decir y la apropiación». <<

[7] Es decir, llegado a la estación del conocimiento, el hombre conoce el precepto, pero no lo observa. <<

[7a] Quiere decir: haciendo de la caridad una cualidad del alma. <<

[8] Es decir, no se llegaría a esa perfección hasta que uno haya obtenido un conocimiento más avanzado, aquel que se produce entre los hombres cuando su alma se ha apropiado, como una cualidad, de una profunda convicción de ese dogma. <<

[9] El traductor turco, así como el francés, han trasladado de la misma manera que yo esta Tradición, la cual, tomada a la letra, significa: «El fornicador no fornica cuando fornica, siendo verdadero creyente». Como musulmán ortodoxo, Djevdet Efende (el traductor turco) tenía razón, pero —como aclara de Slane (el traductor francés)— hay que confesar que esta Tradición da a entender que un verdadero creyente no peca en fornicar. <<

[10] Literal, «la creencia en su apartamiento (o carácter señero) en cuanto a su esencia». Yo empleare en lo sucesivo el término «exención» para representar al vocablo «tanzih», que significa «agnoscere ac profiteri Deum a paritate, pluralitate ac qualitatibus humanis, exemptum esse». Pococke traduce esta sentencia por «Amotio eorum quae de Deo non dicuntur». (Véase *Specimen Hist. Arabum*, p. 270, edición White). <<

[11] El autor emplea aquí el término «tamanoó» (impedimento mutuo). <<

[12] El vocablo árabe es «motashabih», que significa «equívoco». Designa en teología musulmana, los textos sacros de los cuales es casi imposible captar el verdadero sentido. Yo represento a éste vocablo por la voz «ambiguo». <<

[13] La palabra «salb», en plural «solub», significa «despojo», o acción de despojar. En lenguaje escolástico, indica que deben apartarse de Dios todas las cualidades, todos los caracteres que

pertenecen a los seres creados. Yo la interpreto por el término «privación». La palabra «tanzih» (exención) está explicada en la página 841. <<

[14] Es decir, que la palabra de Dios consistía en sus formas por la combinación de letras. (Véase a continuación, p. 854, y el *Specimen Hist. Arabum* de Pococke, p. 278). <<

[15] Véase *supra*, p. 243, nota 163. <<

[16] Véase *supra*, p. 33, nota 5. <<

[17] En árabe «sifat-el-maaní» (atributos de las cualidades). Se emplean también las voces «as-sifat-el-maanauiya» y «sifat-edz-dzat» (atributos de la esencia). <<

[18] Es decir, los atributos de Dios no son ni su esencia, ni alguna cosa fuera de su esencia, porque no serían en ese caso más que accidentes de la esencia. (V. sobre esta materia la *Guide des Égarés* de Maimónides, traducida por M. Munk, t. I, pp. 183, 184. 185). <<

[19] Los escolásticos definen la predestinación como el apego de la voluntad esencial a las cosas, en los tiempos que le son particulares; lo que quiere decir que la voluntad, atribuida el Ser Supremo, se pone en relación con los otros seres en los tiempos en que ello debe efectuarse, y eso es en que consiste la predestinación. <<

[20] Esto fue en el año 212 de la héjira que el califa Almamún profesó abiertamente la doctrina de la creación del Corán. Cinco años más tarde quiso imponer su opinión a lodos los doctores de la ley y castigó con flagelaciones, encarcelamientos o con la muerte a los que rehusaban a adherirse. Su sucesor Al Motasim continuó la persecución. <<

[21] Véase *supra*, p. 220, nota 130. <<

[22] Los motazilitas profesaban el libre arbitrio y negaban los atributos divinos. Enseñaban que para Dios era una necesidad hacer el bien a los hombres, y algunos de ellos pretendían in-

cluso que Él debía hacer por ellos «lo mejor posible». Decían igualmente que la razón por sí sola bastaba para poner al hombre en estado de conocer el bien y el mal, en tanto, según la opinión ortodoxa, este conocimiento fue adquirido por el hombre gracias a la revelación. (V. la obra de Chehrestani sobre las sectas, ed. Cureton, p. 31, y la traducción alemana de Haarbruecker, p. 41 y sig. V. también el «Mewakif» de El-Idji, p. 335, ed. Soerensen). <<

[23] Según los ortodoxos, el imaniato no es un dogma, sino una institución necesaria. <<

[24] Para que una cualidad o un accidente persista en un sujeto, es preciso que Dios lo crea de nuevo en cada instante de tiempo: tal es la doctrina de los filósofos escolásticos. (V. *Guide des Égarés* de Maimónides, edición de M. Munk, t. I, pp. 377, 388, 399). <<

[25] Véase *supra*, p. 120, nota 58. <<

[26] Véase *supra*, libro III, cap. XXVI. <<

[27] Véase *supra*, p. 828, nota 8. <<

[28] «Taualé-el-Anuar» (*ortus luminum*) tuvo por autor al mismo Baidauí que compuso el célebre comentario del Corán. <<

[29] Yo creo que el autor quería designar aquí las doctrinas de Averroes. <<

[30] Abul Qasim Djonaid, célebre asceta y sufista, nació y fue educado en Bagdad. Murió en esa capital el año 297 (909-910 de J. C.). Su vida se encuentra en el *Diccionario Biográfico* de Ibn Jallikan, vol. I, p. 338 de la traducción inglesa, y en «Nefhat-el-Ons» de Djamé. (V. *Notices et Extraits*, t. XII, p. 426). <<

[31] «Este capítulo falta en los manuscritos C y D, en la edición de Boulaq y de Beirut. Le he notado varios errores de copista, mas los he podido corregir con la ayuda del manus. A y de la traducción turca. Yo lo creo de Ibn Jaldún», dice el traductor francés, de Slane. <<

[32] Véase *supra*, p. 569, nota 111. <<

[33] Akrama era originario de la Mauritania y de raza bereber. Convertido en cliente o liberto de Ibn Abbas, aplicóse al estudio de la exégesis coránica y del derecho musulmán, y acabó por ser considerado como el hombre más sabio de su tiempo. Murió hacia el año 106 de la héjira (724-725 de J. C.). <<

[34] Véase *supra*, p. 556, nota 27. <<

[35] Amer Ibn Shorahil Ash-Sahbí fue de su época, el ulema más sabio de la ciudad de Kufa. Allí nació hacia el año 20 de la héjira. Su muerte ocurrió el año 104 (722-723 de J. C.). <<

[36] Si la conjunción conservaba su valor, el sentido del versículo sería: «Nadie conoce la significación excepto Dios y los hombres versados en la ciencia». <<

[37] Traduciré en lo sucesivo «motashabih» por «oscuro» y «mohkam» por «explícito». <<

[38] Ibn Jaldún no explica sus ideas. Yo pienso, con los traductores, el turco y el francés, que el sentido del pasaje es este: «Dios ha puesto esas letras al principio de algunos suras como una especie de desafío; es como si Él dijera: "He aquí los elementos que integran el Corán; tomadlos y haced un libro que le iguale en estilo". <<

[39] Zamajsharí habla extensamente de esas letras en su comentario sobre el segundo sura del Corán; mas el pasaje citado aquí no se encuentra. <<

[40] Desviar un nombre apelativo de su significado primitivo para darle otro, o para hacer de él un nombre propio, eso es lo que los gramáticos árabes designan con el término «naql» (transporte). (V. a este propósito: *Anthologie grammaticale* de M. de Sacy, p. VI). <<

[41] Doy aquí la traducción literal del párrafo: «El desviarse de ese punto de vista, el cual sobrelleva la dirección hacia la realidad, no puede hacerse sino por el transporte sano, como se dice respecto a "t-h", que es un compelativo de "tahara", "hada", y otras cosas semejantes. Así pues, el transporte sano es muy difícil, y el "motashabih" (lo oscuro) sería conducido en ellas (en esas letras), desde ese punto de vista». <<

[42] Abu Hodaifa Wasil Ibn Ata-el-Gazal, nació en Medina el año 80 (699-700 de J. C.). Enseñó la doctrina motazilita en Basra o Básora, y murió el año 131 (748-749 de J. C.). <<

[43] Muerto en 250 (864 de J. C.). <<

[44] Abul Qasim Abdallah Al Kaabí, fundador de la secta motazilita llamada kaabita, murió el año 317 (929 de J. C.). <<

[45] Abu Alí Al Djobbaí, teólogo motazilita, murió en 303 (916 de J. C.). Su hijo Abu Hashim profesó las mismas doctrinas y murió el año 321 (933 de J. C.). <<

[46] Véase aquí, p. 845. <<

[47] En árabe «tamanoó». Este vocablo puede también traducirse por «conflicto de voluptades». (V. anteriormente, p. 841). <<

[48] Igual que entre los escolásticos, el término «primordial o antiguo» se emplea para designar lo que es eterno, consustancial, el neologismo sirve para designar lo que no es eterno consustancialmente, pues todo lo que ha tenido un principio, es lo que ha sido creado. <<

[49] Este pasaje, tal como está referido en el texto árabe, no se encuentra en el Corán. <<

[50] Se había dado a los motazilitas el apodo de «anuladores», debido a que negaban la existencia de atributos divinos. <<

[51] Literal, «para probar la afirmación del lugar». <<

[52] Mohawia Ibn-el-Hakam poseía una esclava llamada «Saouda» y quería libertarla. Consultó al respecto al Profeta, quien interrogó a la mujer a fin de saber si ella era creyente y digna de la libertad. <<

[53] Véase la página 859. <<

[54] El Barraq, animal de forma de un mulo alado y con cabeza de una mujer, en el cual Mahoma hizo su famoso viaje a través de los siete cielos. <<

[55] El autor no reproduce aquí de un modo exacto la opinión que quiere refutar. <<

[56] Véase: *Essai sur l'histoire des Arabes* de M. Caussin de Perceval, t. III, p. 67. <<

[57] Según Ibn Jaldún, es en la recolección de las precepciones en que la perceptividad adquiere su perfección, así como el alma se forma y se perfecciona en recoleccionar las formas de las cosas exteriores mediante los sentidos. <<

[1] Los dos términos se emplean indistintamente para designar a los místicos. <<

[2] Ya hemos hablado de este célebre hagiógrafo. <<

[3] El autor debió haber escrito «bilfikr» («por el pensamiento o la reflexión, y esta reflexión»). <<

[4] Véase *supra*, pp. 763 *ss*. <<

[5] Es decir, una modificación que ella experimenta. <<

[6] El término empleado aquí es «tauhid». Más adelante se le verá tomar otra significación, la de la «unificación» o «identidad» del hombre con Dios. <<

[7] Según el autor de «Tarifat», el término «waridah» designa todas las ideas de las cosas del mundo invisible que ocurren en el corazón del hombre sin ningún esfuerzo de su parte. <<

[8] Es decir, por una luz interior que es un modo de inspiración divina. <<

[9] En los éxtasis, el alma recibe revelaciones; tal es la opinión de los sufis. <<

[10] En el estilo de los sufis, el vocablo «ridjal» (hombres) es a menudo empleado para decir: «Los hombres distinguidos por su ascenso en la vida espiritual». <<

[11] Abu Abdallah-el-Harith Ibn Asad Al Mohasibí, autor de un tratado que contiene la biografía de los sufis y la exposición de su doctrina, murió el año 243 (857-858 de J. C.). <<

[12] Véase *supra,* libro III, cap. XXXI. <<

[13] Abu Hafs Omar As-Sohrawardí, gran maestro de los sufistas de Bagdad y autor del célebre tratado «Auaref-el-Maaref» (los dones de los conocimientos espirituales), murió en esta capital el año 632 de la héjira (1234 de J. C.). <<

[14] «Ihya olum-ed-din» (vivificación de las ciencias religiosas) llena dos gruesos volúmenes. M. Gosche ha dado la lista de los capítulos de esta obra en su reseña sobre Al Gazalí. (V. *Mémoires de l'Académie de Berlin* para el año 1858). <<

[15] El término árabe es «dzikr» (recuerdo). Consiste ahora entre los sufis y los derviches en la recitación del rosario y las letanías, acompañados de movimientos de cuerpo muy desordenados. Se encuentra en la obra de M. Lane, titulada *Modern Égyptiens,* una descripción detallada de esas prácticas. El verdadero ejercicio del «dzikr» estriba en la recitación de aleyas coránicas. <<

[16] El vocablo «fath» (abertura) es empleado en ese lenguaje para designar toda clase de favores extraordinarios que Dios concede a los místicos bastante avanzados en la vida espiritual. Esta expresión equivale a decir: «Dios le concede los beneficios», que, en su lugar, dicen: «Dios le abra la puerta de los beneficios». Significa asimismo emanaciones súbditas e inesperadas de parte del primer Agente, es decir, de Dios. <<

[17] Este «horizonte» es la «posición» más elevada a la que el alma pueda alcanzar. <<

[18] La voz «himma» es a menudo empleada en los escritos de los místicos, para significar los «votos», los «ruegos» o las «bendiciones» que un personaje reputado santo hace para el éxito de una empresa cualquiera, y que han de facilitar o asegurar el logro de la misma. <<

[19] Este vocablo está puesto aquí pata la rima; en el lenguaje de los sufis no parece haber una acepción particular. <<

[20] Según el autor del «Tarifat», la voz «Widjdaniya» significa «lo que se percibe por medio de los sentidos interiores». Todo lo que sigue en la edición de París, a partir de la voz «widjdaniya», hasta la palabra «robbama», en la penúltima línea de la página 93, no se encuentra más que en el manuscrito A. Yo pondré entre corchetes los párrafos correspondientes. <<

[21] Haddji Jalifa ignoraba la fecha de la muerte de este doctor, que se llama Abdallah Ibn Mohammad Al Fihrí-et-Tilimsaní (nativo de Telmcen o Telmosán); pero nos hace saber que además del comentario sobre «Lomá» escribió otro acerca de el «Maalem» de Fajr-ed-Din Ar-Razi. <<

[22] Literal, «las gentes de la verdad». <<

[23] Véase *supra,* libro III, cap. XXVI. <<

[24] La idea de «unificación» se expresa en árabe con el vocablo «tauhid», que significa también «confesar la unicidad» de Dios. Los sufis adoptaron este vocablo precisamente a causa de su doble significación y porque, para los profanos, no implica ninguna otra idea que la de la convicción en la unicidad de Dios. Eso fue una superchería que ya se deja entrever en las observaciones de Ibn Jaldún y ahora está bien comprobada. Djamé, el célebre poeta místico, evidentemente ha comprendido el significado que los sufis de altos grados asignaban al término

«tauhid», mas él se ha esforzado en disimularlo. (Véase *Notices et Extraits,* t. XII, pp. 345 y *ss*.). <<

[25] Véase *supra,* pp. 223 *ss*. <<

[26] Fin de la adición suministrada por el manuscrito A, y adoptada por el traductor francés. <<

[27] Algunos sufistas consideraban como «apariencias» (madhahir) todo lo que constituye el mundo sensible. <<

[28] Según Haddji Jalifa, Mohammad Ibn Ahmad-el-Farganí murió posteriormente al año 700 (1300). Fue el primero que escribió un comentario sobre el «Taíya» de Ibn-el-Fared. <<

[29] El gran poeta místico Omar Ibn-el-Fared murió en el Cairo, el año 632 (1235 de J. C.). Su famosa casida o poema sobre el sufismo, titulada «Taíya», ha sido publicada por M. de Hammer en 1854. M. Grangeret de Lagrange publicó otros poemas del propio autor en su *Anthologie arabe*, y M. de Sacy ha insertado otros en el tercer volumen de su *Chrestomathie arabe*. La colección completa de los poemas de Ibn-el-Fared, con un doble comentario, ha sido impresa en Marsella en 1855, bajo la dirección de Roshaid Dahdah; I vol. in-8.º de 608 páginas. <<

[30] Aquí adoptamos la interpretación de M. de Slane que dice: «Yo he tenido que inventar las voces "unitismo" y "uneidad" para representar los vocablos "wahdaniya" y "ahadiya"; el término "wahda" significa "unicidad"». <<

[31] Según Al Djordjaní, la «hadra», o «presencia perfectiva», es el grado de la «unidad» («wahdiya»), es decir, probablemente, el más alto grado de la escala de las manifestaciones divinas. Según un autor citado en el *Dictionary of technical terms*, esta «presencia» es la verdad de las verdades, que no tiene por atributo ni la naturaleza del Ser divino (haqqiya) ni la de los seres creados (jalqiya). Es una esencia simple, etc., y, bajo cierto punto de vista, es la contrapartida de la «unidad». <<

[32] Por la voz «presencia» (hodur) debe entenderse una «manifestación» de la divinidad. Hay varios grados de «presencia», según la doctrina de los sufis exaltados. El término «hibaiya» es derivado de «hibá», vocablo que sirve para designar los átomos o partículas de polvo que flotan en la atmósfera de una habitación clareada por un rayo de sol. Es empleado por los místicos para designar la manifestación en la que Dios crea las cosas con la materia abstraída, que convierte en sustancia por la adjunción de la forma. «El "hibá" —dice el autor de "Tarifat"— es aquello en que Dios "ha abierto" (ha producido improvisadamente) los cuerpos del universo, aunque (ese "hibá") no tenga

ninguna existencia propia, excepto por las formas que Dios “ha abierto” en él. Se le designa con el término “aanqá” (fénix), porque se habla de ello, aunque no tenga una existencia real». <<

[33] Según los sufis, el vocablo «almoshahada» —pues así es como hay que leer en el texto árabe— designa el acto de contemplar las cosas siguiendo las indicaciones de la confesión de la unicidad, lo cual parece significar: «Ver las cosas en Dios, igualmente como Dios se ve en las cosas». <<

[34] Véase *supra*, pp. 224 *ss*. <<

[35] En árabe «almohaqqiqin» (verificadores), término que parece designar, en el lenguaje de los sufistas, las personas que han avanzado en el conocimiento de grandes verdades. <<

[36] Literal, «el conocimiento verificador». <<

[37] Abdallah Ibn Mohammad Ibn Ismaíl-el-Ansari, apodado «Al Harauí» (nativo u originario de Harat), sufista famoso y doctor de la escuela hailbalita, murió el año 481 (1088-1089 de J. C.). Su obra intitulada «Manazil-es-Saírin» (lugares de parada para los que marchan) (en la vía de la devoción) gozó de una gran reputación y ha tenido varios comentadores. <<

[38] Véase *supra*, p. 575. <<

[39] *Idem*. <<

[40] Véase aquí, p. 871. <<

[41] *Kitab-el-Isharat wat-tanbihat* (libro de indicaciones y advertencias), pequeño manual de lógica y metafísica escrito por el célebre Avicena, ha tenido numerosos comentadores. El autor murió el año 428 (1037 de J. C.). La biografía de Avicena se encuentra en Ibn Khallikan, t. I de la traducción francesa de M. de Slane, p. 440. <<

[42] Véase *supra*, p. 566. <<

[43] *Idem*., pp. 574-5. <<

[44] Este personaje me es desconocido; El-Maccari, historiador de España, no habla de él. <<

[45] Djamé ha dado estos tersos, con una sola variante de poca importancia, en su «Nafahat-el-Ins». M. de Sacy los ha reproducido en su reseña sobre este tratado. (V. *Notices et Extraits*, t. XII, p. 352, 391). <<

[46] El término empicado aquí es «anniya». (V. el *Maimonides* de M. Munk, vol. I, p. 241). <<

[47] La voz «presencia del sentido» sirve para designar esas manifestaciones de la divinidad, de las cuales el hombre no percibe sino mediante su sentido interior. (V. aquí, p. 872). <<

[48] Poeta célebre y autor de una de las siete «Moal-laqat». <<

[49] En árabe «shafiah». Esta voz significa, en el lenguaje de los sufis que Dios y el mundo hacen una pareja o par. Designa por tanto una especie de dualismo. <<

[50] Es decir, «Dios escuchaba con mis oídos y veía con mis ojos». <<

[51] Ibn-el-Jatib es el personaje de quien nuestro autor habla muy a menudo en su autobiografía. <<

[52] Véase *supra*, p. 219, nota 128. <<

[53] La explicación del vocablo «tahaddi» se encuentra en la p. 219. <<

[54] Véase *supra*, pp. 870 *ss*. <<

[55] Sufista notable, murió en el año 261 (874.875 de J. C.). Ibn Khallikan le ha dedicado un artículo en su *Diccionario Biográfico*. (V. traducción francesa de esta obra, por M. de Slane, vol. I, p. 662). <<

[56] Al Hal-ladj fue ajusticiado el año 309 (922 de J. C.). Una de sus expresiones era: «Yo soy la Verdad», es decir, «yo soy Dios». Decía también: «Cuando tú me ves, lo ves a Él, y cuando lo ves a Él, me ves a mí». La historia de su proceso se encuentra en la traducción francesa de Ibn Khallikan, vol. I, p. 423. <<

[1] Véase *supra*, pp. 233 *ss*. <<

[2] Los dos párrafos siguientes no se encuentran más que en el manuscrito A y en la traducción francesa. <<

[3] Literal, «y no está sometida a un orden». <<

[4] El autor ya había citado esta Tradición en este capítulo. <<

[5] Célebre tradicionista e intérprete de sueños. Murió el año 110 (729 de J. C.). <<

[6] Haddji Jalifa nos hace saber, en su diccionario bibliográfico, artículo «El-Eíchara ila eïlm il-eïbara» y «Kitab-et-Tabír», que este autor llevaba el sobrenombre de Abu Ishaq. Parece haber ignorado la fecha de su muerte. Según M. Wüstenfeld, en su

Histoire des médecins arabes, p. II, Abu Ishaq-el-Kirmani (Karmaní) vivía hacia los principios del siglo III de la héjira. <<

[7] Según Haddji Jalifa, este personaje se llamaba Abu Abdallah Mohammad Ibn Omar As-Salimí, pero no indica el año de su muerte. As-Salimí había refundido la obra de Alkarmaní en un volumen conteniendo cincuenta capítulos. <<

[8] Este pasaje falta en las ediciones de Boulaq y de Beirut, asimismo en los manuscritos C y D. <<

[1] El término árabe «hikma» es el equivalente exacto de la voz exótica «falsafiya» (filosófica). El autor emplea aquí ambas. <<

[2] Véase *supra,* pp. 225 *ss.* <<

[3] Este pasaje, puesto entre corchetes, no se encuentra más que en el manuscrito A y la traducción francesa. <<

[4] Literal, «monfasila» (separadas). <<

[5] Literal, «mottasila» (unidas). <<

[6] Para la historia de estos dos ángeles caídos, que enseñaron la magia a los hombres, puede verse el Corán, sura II, vers. 96, y la nota de Slane en su traducción (francesa) de este libro. <<

[7] Los templos del antiguo Egipto. <<

[8] Según el traductor francés —basado en el traductor turco —, esos sabios eran Pitágoras, Empédocles, Sócrates, Platón y Aristóteles. <<

[9] El autor ha confundido a los peripatéticos con los estoicos, el Liceo con el Pórtico. <<

[10] El texto lleva «a Sócrates del tonel». Ibn Jaldún, como Djamal-ed-Din Al-Kifti, autor del diccionario biográfico de los filósofos, atribuye a Sócrates lo que se cuenta de Diógenes. «El traductor turco —dice Slane— ha pasado por alto la palabra "aldin" (el tonel). Conocía demasiado bien la historia de la filosofía griega para equivocarse. <<

[11] Nuestro autor no parece haber sospechado que Alejandro de Afrodisia había venido al mundo más de cinco siglos después de Aristóteles. <<

[12] Ibn Khallikan da una reseña de Ibn-es-Saíg (Ibn Baddja, conocido en Europa con el nombre de «Avenpace») en su *Diccionario Biográfico*, vol. III de la traducción de Slane. Gayangos ha publicado en su traducción de la *Historia de España* de El-Maccari, vol. I. apéndice, p. 12, la vida de ese filósofo, traducida del árabe por Ibn Abi Osaîbiya. M. Munk hace reseñas sobre los filósofos mencionados aquí por Ibn Jaldún. (V. su docta obra titulada *Mélanges de philosophie juive et arabe*). <<

[13] Djabir Ibn Haiyan, oriundo de Tarsus, estableciose en la ciudad de Kufa y compiló en una gran obra las doctrinas del imam Djafar-es-Sadiq, del cual fue discípulo. Este dato demuestra que él vivía aún a mediados del siglo VIII de nuestra

era. Escribió varios tratados sobre alquimia. En Europa, los adeptos de la Edad media prestaban el mayor caso a esos escritos: Gebir, o sea Djabir, era para ellos el primer alquimista. El pasaje puesto entre corchetes falta en los manuscritos C y D y en las ediciones de Boulaq y de Beirut. <<

[14] Véase más adelante, p. 925, una nota sobre Maslama. <<

[15] Saad-ed-Din Masud Ibn Omar At-Taftazaní, autor de varios tratados sobre las ciencias religiosas y filosóficas, murió el año 792 (1390 de J. C.). Las obras de Taftazaní son muy estimadas y han sido el tema de varios comentarios. <<

[1] Para las cuestiones (le que se trata aquí, véase *L'Algebre d'Euler*, édition de Paris, 1807, t. I, pp. 201 y *ss*. Los árabes las han tomado del segundo libro de la aritmética de Nicómaco. <<

[2] «Hay que sobreentender que se tomará por último número, sucesivamente, cada uno de los números de la serie de los números naturales». (Woepcke). <<

[3] Estas tres últimas clases de números son: 1.º los números que se expresan con las potencias de 2; 2.º los números que son los duplos de un número impar; 3.º los números que son los productos de un número impar multiplicado por un número doblemente par. <<

[4] Abul Abbas Ahmad-el-Azdi, sobrenombrado «Ibn-el-Banna», era originario de la ciudad de Granada. Según M. Woepcke, publicó uno de sus tratados de matemática en Marruecos, el año 1222 de J. C. <<

[5] Este pasaje sólo se encuentra en la traducción francesa, basada en el manuscrito A. <<

[6] Este título denota varias acepciones: una pequeña silla de montar, un asedio, una fortaleza, etc. En este caso significa «contener», y, pronunciándolo «Hassar», indicaría «calculador». El nombre del autor es desconocido. <<

[7] Véase aquí, p. 894. <<

[8] «M. A. Marre —dice de Slane— acaba de publicar en Roma una traducción de este abreviado» («taljis»). <<

[9] El-Kifti ha dado un corto artículo sobre Mohammad Ibn Eïsa o Isa Ibn Monëm en su diccionario biográfico, pero no indica la época en que viviera. <<

[10] M. Woepcke nos hace saber (*Journal asiatique*, oct., nov. 1854, p. 365, nota 1) que el vocablo «horuf» (caracteres) se emplea por los algebristas árabes para significar «signos de notación». En su traducción del pasaje de Ibn Jaldún (ídem, p. 372), ha seguido el texto de los dos manuscritos de Leyden, texto que difiere en dos puntos del de los manuscritos de París y de las dos ediciones impresas. Así, los manuscritos de Leyden llevan «wagairiha min», en lugar de «wagairhia aan», y «wahia sirr», en vez de «hia sirr». Esta última variante es poco importante, mas en la primera cambia completamente el sentido de la frase, sin, no obstante, hacerlo más claro. Yo he traducido como si Ibn Jaldún hubiera escrito «wagairiha aan», y creo haber expresado el pensamiento del autor. En este caso, hay que admitir que Ibn Monëm y el Ahdab habían empleado los signos de notación algebraica en sus obras, y que Ibn-el-Banna reemplazó esos signos por los términos y expresiones de que se servía para representarlos, haciendo así su obra más inteligible. M. de Slane y M. Flügel han leído y entendido este pasaje como yo. (V. traducción francesa del primero, y la edición del *Diccionario biográfico de Haddji Jalifa*, del segundo, t. V, p. 74). <<

[11] En árabe, «Al-Djabr wal-moqabala» (restauración y oposición). Se encontrará la explicación de estas voces en la página siguiente. <<

[12] Yo sigo aquí al texto impreso de las ediciones de París y de Boulaq; al de los manuscritos C y D y de uno de los manuscritos de Leyden que les corresponde exactamente. Este pasaje ofrece sin embargo un doble contrasentido: 1.º que el número dado es el primer grado o potencia de la incógnita; 2.º que la multiplicación del término del segundo grado por sí mismo da un término del segundo grado. Se ve que el autor no entendía bien su tema. Este pasaje reemplaza a otro que yo quiero citar y que no deja nada de desear, si esa no es la indicación del núme-

ro dado. Helo aquí, según un manuscrito de Leyden y la traducción turca:

«El primero de esos grados es la "cosa", porque, toda incógnita, en tanto esté oculta, es una cosa; se llama también "raíz", a causa del resultado dado por la multiplicación de ese grado por sí mismo y que forma el segundo grado. El segundo de esos grados es el "capital" (mál), que es el cuadrado de una incógnita, y el tercer grado es el "cubo" (kaab)». (Slane). Parecidas alteraciones se hallan asimismo en la edición de Beirut. <<

[13] Literal, «especies». <<

[14] He aquí las tres ecuaciones de que el autor habla: $x^2 = a$, $x = a$ y $x^2 = ax$. Estas son las que los algebristas árabes llamaban ecuaciones simples. Sus ecuaciones compuestas eran: $x^2 + ax = b$, $x^2 + b = ax$ y $x^2 = ax + b$. (Woepcke). <<

[15] M. Wocpcke ofrece una explicación conjetural de este pasaje al que considera muy oscuro. <<

[16] Es decir, una ecuación encerrando tres grados diferentes de la incógnita y un término constante. (Woepcke). <<

[17] Abu Abdallah Mohammad Ibn Musa-el-Juarezmí fue agregado a la biblioteca de ciencias fundada en Bagdad por Almamún, y gozaba de alto valimiento cerca de este califa, que reinara de 813 a 833 de J. C. Se le consideraba como un astrónomo hábil y buen observador. Las tablas astronómicas que él publicara bajo el título de «Hindmend» y que reproducen las insertadas en la célebre obra hindú la «Siddanta», fueron una autoridad entre los árabes. Escribió también un tratado sobre el astrolabio y otro sobre la cronología. Su Abreviado de álgebra ha sido traducido al inglés y publicado en Londres en 1831 por M. Rosen. No hay que confundir a este Mohammad Ibn Musa con el otro astrónomo que murió en 259 (873 de J. C.), y que se llamaba «Abu Djafar Mohammad Ibn Musa Ibn Shaker».

(V. el *Diccionario Biográfico* de Ibn Khallikan, vol. III, de la traducción francesa de Slane). <<

[18] Al Qorashí significa qoraishita. El célebre matemático El-Calsadi ha llevado este sobrenombre, mas apenas había venido al mundo cuando Ibn Jaldún escribía. <<

[19] «Conocemos ahora la obra árabe que contiene esa extensión de la álgebra a la que Ibn Jaldún hace referencia. Es la álgebra de Omar Jayyam (Al-jaiyami), que añade a los seis problemas de Mohammad Ibn Musa, es decir, a las ecuaciones del primero y segundo grado, las ecuaciones del tercer grado, de las cuales construye las raíces geométricas por las intersecciones de dos cónicos». (Woepcke) (Comparez «l'Algebre d'Omar Alkhayyamí», traducida y acompañada del extracto del manuscrito inédito, por F. Woepcke, París, 1851). <<

[20] Literal, «las transacciones de las ciudades». <<

[21] El famoso médico Albucasis o Bou Casis, es decir, Aboul-l-Cacem, llevaba el sobrenombre de «Az-Zahrauí». Ejerció su profesión en Córdoba y murió el 500 (1106 de J. C.). Quizá se había ocupado de las ciencias matemáticas, a la manera de varios de sus colegas y compatriotas. <<

[22] Abul Qasim Asbag Ibn-es-Samli, nativo de Granada, distinguióse como médico y matemático. Murió el año 426 (1034-1035 de J. C.). <<

[23] Véase *supra*, p. 34. <<

[24] Anteriormente el autor había ya tratado esta materia desde el punto de vista de las prescripciones impuestas por la ley divina. La examina aquí como rama de la ciencia matemática. <<

[25] «Cuando, por ejemplo, un legitimario tiene derecho a dos tercios y otro a la mitad de la sucesión, debe hacerse la partición a prorrata de lo que corresponde a cada uno, de la misma manera que para los débitos y los legados». (Véase el tomo VI,

p. 371, del *Précis de jurisprudence musulmane* traducido del texto de Sidi Khalil [Jalil] por Perron). En el caso indicado aquí, el monto de las participaciones sería igual a $\frac{2}{3} + \frac{1}{2} = 4/6 + 3/6 =$ al monto de la sucesión y a un sexto además. Así pues hace falta disminuir proporcionalmente el monto de cada participación, a fin de dar al primero cuatro séptimos de la sucesión y al segundo tres séptimos. <<

[26] Véase aquí, pp. 821 *ss*. <<

[27] Véase aquí, p. 821. <<

[28] Véase *supra*, p. 44. <<

[1] «Esta extraña equivocación se encuentra en nuestros manuscritos y en las dos ediciones impresas. El traductor turco ni siquiera la ha notado. El autor ha querido decir que el producto del primer término multiplicado por el cuarto es igual al del segundo término multiplicado por el tercero». (De Slane). <<

[2] Honain Ibn Ishaq, médico cristiano de la corte de Bagdad, tradujo al árabe las obras de Aristóteles, de Euclides, de Hipócrates, de Dioscórides y de Tolomeo. Murió el año 260 (873 de J. C.). <<

[3] Thabit Ibn Qorra, médico y matemático, tradujo al árabe las obras de varios médicos y matemáticos griegos. Murió en 288 (901 de J. C.). <<

[4] Hay que leer Al-Haddjadj Ibn Yosuf. Tradujo los «Elementos» de Euclides y el «Almagesto» de Tolomeo, y vivió bajo el reinado de Harún Ar-Rashid y de Almamún. <<

[5] Las expresiones: una recta que domina a una racional, una recta que domina a dos medios, una recta que domina a una superficie, etc. «Y cierta cantidad, por media cantidad, o fraccionada cantidad, etc.», se emplean frecuentemente en el décimo libro de los «Elementos». (V. la edición y la traducción de las obras de Euclides por Peyrard, t. II, pp. 223, 225, 250, 254, etc.). <<

[6] Ibrahim Ibn-es-Salt, matemático y traductor que vivió bajo el reinado de Almamún. <<

[7] Los manuscritos y las ediciones impresas llevan «Milaush». Hay que leer «Menelao». <<

[8] Véase *supra,* libro IV, cap. III. <<

[9] Musa Ibn Shakir tuvo tres hijos que se distinguieron como matemáticos, astrónomos e ingenieros. El uno, llamado Abu Djafar Mohammad Ibn Musa, murió el año 259 (873 de J. C.). Los otros se llamaban, uno Ahmad y el otro Al-Hasan. <<

[10] El autor ha escrito «alorud» (latitudes) en vez de «alatual» (longitudes). <<

[11] Véase *supra,* libro I. <<

[1] Los vocablos «iqbal wa idbar», que yo traduzco aquí por «movimiento en avance y en retroceso», tienen otra significa-

ción más precisa: eran empleados por los astrónomos árabes para designar lo que llamamos el «movimiento» de la «trepidación», y, en este caso, deben trasladarse por los términos: «movimiento de acceso y de retroceso». Algunos astrónomos, citados por Theón, han pensado que el zodíaco tenía un movimiento por el cual avanzaba primero diez grados y retrocedía luego la misma distancia, a razón de un grado en ochenta años. «Ese sistema, introducido por Thabit Ibn Qorra, infectó las tablas astronómicas hasta Tycho, quien fue el primero en saberlas depurar». (Delambre, *Hist. de l'astronomie du moyen age*, pp. 73, 81 y 82. V. también «Una carta de Ibn Thabit», relatada por Ibn Younos e insertada en *Notices et Extraits*, t. VII, pp. 116 y *ss.*). <<

[2] Esto es verídico hasta cierto punto; los muslimes ortodoxos reglaron el comienzo del ayuno conforme a la aparición de la luna del mes de Ramadán; por eso no han tenido menester de cálculos astronómicos para fijar el momento preciso de la nueva luna; mas, entre los fatimitas, que se servían del cálculo para determinar el comienzo de dicho mes, la astronomía teórica y práctica era muy cultivada. <<

[3] Literal. «Concluimos del (resultado) necesario (la causa) "necesitante". La voz "lazim" indica el "resultado necesario", y la voz "malzum" significa la "causa necesitante", o lo que es un resultado necesariamente debido. Al-Djordjaní dice en su "Tarifat": "El término 'conjunción necesaria y absoluta' ('almolazama-el-motlaqa') se aplica a dos cosas cuando la existencia de la una implica necesariamente la existencia de la otra. La primera de esas cosas se llama 'necesitante' (que constriñe) 'malzum', y la segunda 'necesitada' (lazim). Así la existencia del día está unida 'necesariamente' a la salida del sol; porque la salida del sol implica necesariamente la existencia del día. Pues la salida del sol es la 'necesitante' (la causa y la existencia del día la 'necesitada' (el efecto))"». <<

[4] Véase aquí, p. 898. <<

[5] *Idem.*, libro I. <<

[6] Ahmad Ibn Kathir-el-Farganí, nativo de Fargana, ciudad de Sogdiana, y autor de un abreviado de astronomía cuyo texto y traducción han sido publicados por Golius en 1669, vivía bajo el reinado de Almamún. Murió el año 215 (830). En una antigua traducción del mismo tratado, el nombre del autor está escrito «Alfragani». <<

[7] Mohammad Ibn Djabir Ibn Siuan-el-Battaní (originario de Battan, lugar ubicado en las inmediaciones de Harran, en Mesopotamia) y autor de un tratado de astronomía, murió en 317 (929 de J. C.). Una traducción latina de este tratado apareció en 1537. Los escritores europeos de la edad media llamaban a este astrónomo «Albategnius». <<

[8] Variantes suministradas por el *Diccionario Bibliográfico* de Haddji Jalifa y por el *Diccionario Bibliográfico* de Djamal-ed-Din-el-Kifti: Al-Hammad, Al-Djerwad. Este personaje, a quien se designaba también con el título de «observador» o «astrónomo», tunecino se llamaba Abul Abbas Ahmad Ibn Alí At-tamimi y pertenecía a la clase de los jurisconsultos. Compuso un cuerpo de tablas astronómicas conforme a las observaciones de Abu Ishaq Ibn-ez-Zercala (Arzachel). En dicha obra cita, entre otras fechas, la de 679 de la héjira (1280-1281 de J. C.); de donde se infiere que él murió posteriormente a esa época. <<

[9] «Parece que Ibn Jaldún se refiere al célebre astrónomo Arzachel». Según Haddji Jalifa, Arzachel se llamaba «Abu Ishaq Ibrahim Ibn Yahya Ibn-ez-Zercala An-Naqqsh». Observaba en Toledo, el año 453 (1061 de J. C.). (*Tratado de instrumentos astronómicos de los Árabes* por Abul Hasan Alí de Marruecos, traducido por J. J. Sedillot, vol. I, p. 127, y el manuscrito árabe de la Biblioteca Nal. de París, fondo antiguo, n.º 1147, fol. 252). En el *Diccionario Biográfico de Al-Kifti*, el nombre de este astrónomo está escrito «Ez-Zerkial». Tal es también la lección que da el

ejemplar de este diccionario biográfico del cual Casiri se había servido. (V. *Biblioteca arábigo-hispana,* t. I, p. 393). <<

[10] Véase aquí, p. 894. <<

[1] Literal, «para hacer conocer las "quididades"». <<

[2] Me parece que el autor debió haber escrito «de dos especies». <<

[3] Nuestro autor va ha indicado cuáles eran las siete ciencias filosóficas. (Véase aquí, p. 888). <<

[4] Según los lógicos árabes, se designa una cosa por el género y la diferencia más próxima, o por la diferencia más próxima, sea sola, sea junto con el género más alejado, o por el género más próximo junto con una propiedad, o por una propiedad, sea sola, sea junto con un género alejado. La definición «taarif» de la primera clase se llama «definición cabal» («alhad-et-tam»); la de la segunda clase, «definición incompleta» («alhad-en-naqis»); la de la tercera clase, «descripción cabal» («ar-rasm-et-tam»), y la de la cuarta clase, «descripción incompleta» («arrasm-en-naqis»). <<

[5] Abu Abdallah Mohammad Ibn Namauar Al-Jauandjí, doctor shafiita y gran cadí de Egipto, desempeñó las funciones de profesor en el colegio de «Salehiya» y escribió varias obras sobre la lógica. Murió en 642 (1245 de J. C.) o en 649, según Haddji Jalifa. <<

[6] «Este párrafo y los siguientes llevan el título "fasl" ("sección"), tanto en el manuscrito A como en la traducción turca, y son precedidos por la palabra "fáida" ("enseñanza útil") en el manuscrito C. No se encuentran en la edición de Boulaq». (Slane). Tampoco en la edición de Beirut. <<

[7] Véase *supra*, pp. 834 *ss*. <<

[8] Los asharitas enseñaban que Dios era sabio de un saber privativo, potente de una potencia peculiar y amante de una voluntad propia. Los antiguos doctores de esta escuela empleaban, para demostrar ese principio, varios argumentos de los cuales uno era juzgar de lo que estaba «ausente» o invisible, por lo que estaba «presente», o visible. Decían, según el autor

del «Mewakef» (o Mawaqif), que la causa, la definición y la condición del «presente» se aplican sin diferencia alguna al «ausente»; puesto que es cierto que la causa que hace sabio a un ser «presente», es el saber, y que lo mismo resulta para el ser «ausente»; que la definición que comprueba que un ser es sabio se aplica igualmente al ser «presente» y al ser «ausente», y que la condición que asegura la certeza del origen de un hombre «presente», es la certeza de la raíz de donde procede, y eso es veraz respecto al hombre ausente. Tenemos aquí, a lo que me parece, tres de los «lazos» de que habla Ibn Jaldún; en cuanto al cuarto, yo no lo he encontrado. <<

[9] Véase *Guide des Égarés* de Maimónides, édition de M. Munk, vol. I, pp. 375 y *ss*. <<

[10] El término «estados» se usaba por ciertos motazilitas y algunos doctores de la escuela asharita para designar los universos. «Aquellos doctores admitían, si no como seres reales, al menos como seres "posibles" o "en potencia", a ciertos tipos universales de cosas creadas. Dichos tipos ofrecen alguna analogía con las ideas de Platón; mas los doctores musulmanes, al no poder admitir la existencia de seres reales entre el Creador y los individuos creados, les atribuyen una condición intermedia entre la realidad y la no-realidad. Ese estado "posible" —que hay que cuidarse bien de no confundirlo con la "kylé" de Aristóteles— está designado con la voz "hal", que significa "condición", "estado" o "circunstancia". Aplicaban también su teoría a los atributos divinos en general, diciendo que dichos atributos no son ni la esencia de Dios, ni alguna cosa en la parte externa de su esencia: son más bien "condiciones" o "estados" que no se reconocen sino con la esencia a la que sirven para calificar, pero, considerados en sí mismos, no son ni existentes ni no existentes y de los cuales no se puede decir que se les conoce ni que se les ignore». (*Mélanges de philosophie juive et arabe* por M. Munk, p. 327. Véase también *Guide des Égarés*, vol. I, p. 375 y

sig.). La definición que ellos dan de los universos y que Ibn Jaldún reproduce aquí está ampliamente explicada en el *Dictionary of technical terms.*, p. 453. <<

[11] Literal, «las consideraciones del entendimiento». <<

[12] Véase la nota de la página precedente. <<

[13] La causa inteligible es aquella de la cual una cosa tiene menester para existir. <<

[14] Nuestro autor no ha referido exactamente esos términos técnicos los cuales, además, son empleados igualmente por los lógicos y por los gramáticos. El término «generalización e impedimento» indica que lo que está afirmado por la definición debe ser idéntico a lo que la cosa definida da a entender, y el término «reunión y conversión» significa que lo que es verídico de la cosa definida debe ser igualmente verídico de la definición de esta cosa. En el primer caso, es el acuerdo de la definición con la cosa definida, y en el segundo, es el acuerdo de la cosa definida con su definición. Al atribuir al verbo «tarad» el sentido de «generalizar», he seguido la autoridad del comentador de las *Ciencias de Harirî*, p. 533, de la edición de M. de Sacy. El propio Ibn Jaldún lo usa también en ese sentido; v. *Prolegómenos*, texto árabe, t. I, p. 354. <<

[15] Literal, «quididades». <<

[1] Es sabido que Galeno nació hacia el año 131 de la era cristiana. <<

[2] Fajr-ed-Din Ar-Razi es «Rasis» o «Rhases» de los antiguos traductores europeos. <<

[3] Este nombre me es desconocido. <<

[4] Abu Meruán Abdel Malik Ibn Zohr (Aven-Zohar murió en Sevilla) el año 557 (1161-1162 de J. C.). Allí había otros seis médicos de la misma familia y todos llevaban el sobrenombre de «Ibn Zohr». <<

[5] Ibn Kileda, de la tribu de Thaqif, estudió la medicina en Persia y murió en Medina, el año 13 de la héjira (634 de J. C.). <<

[6] Mahoma, al ver a los árabes poner las llores de la datilera macho sobre las de la datilera hembra a fin de fecundarla, prohibió esa práctica y ordenó dejar hacer a Dios. Aquel año las palmeras no dieron frutos, y Mahoma revocó su orden. <<

[7] Literal, «temperamental», es decir, fundada en los temperamentos del cuerpo. <<

[8] Un árabe vino a decir a Mahoma que un hermano suyo sufría de un violento mal de vientre. «Que tome miel», respondiόle el Profeta. Días después el propio árabe vino a anunciarle que su hermano iba peor. «Que tome miel», repitió Mahoma. El árabe volvió con él por tercera vez, declarando que el vientre del enfermo seguía trastornado y que la miel no había hecho nada. «Su vientre ha mentido —replicó el Profeta— Dios mismo ha dicho (Corán, sura XVI, vers. 69): Sale de sus abdómenes (de las abejas) un jarabe de varios colores que constituye una medicina para el hombre». La miel fue todavía administrada, y el enfermo acabó por curarse. <<

[1] Literal, «en la bondad de la estación». Esta frase falta en los manuscritos C y D y en las ediciones de Boulaq y Beirut. <<

[2] Ibn-el-Auwam vivió en el siglo VI de la héjira. Su tratado de agricultura (texto y traducción española), formando dos volúmenes in-folio, apareció en Madrid en 1802, editado por J. A. Banquieri. M. Clément Mullet publicó a mediados del siglo pasado el primer tomo de una traducción francesa de esta obra. <<

[3] Véase a continuación, p. 924. <<

[1] Además, desarrolló y comentó el *Órganon* de Aristóteles. <<

[2] La voz traducida aquí por «iluminativa» es «mashriqiva». Yo la conceptúo como el participio activo del verbo «ashraqa» (iluminar), cuyo nombre de acción («ishraq») ha dado origen al término «ishraqiyun», el cual se emplea pata designar a cierta

clase de filósofos. El traductor turco de estos *Prolegómenos* incluye una nota sobre el particular, en la que dice que existen dos vías para llegar al conocimiento del mundo espiritual y de Dios; en la primera se sirve de la especulación y el raciocinio, y, en la segunda, hay recursos a los ejercicios espirituales y la contemplación. «Existen —agrega— dos sectas que siguen la segunda vía, la de las personas que tienen en cuenta la ley revelada, o sean, los sufistas, y la de las personas que no se vinculan con ninguna ley revelada, limitándose a seguir sus propias inspiraciones con el fin de obtener las revelaciones e iluminaciones, que son los frutos de los ejercicios espirituales. Estos se llaman "filósofos iluminados" y Platón formaba parte de ellos». Haddji Jalifa (t. III, p. 87 de su *Diccionario Bibliográfico*) habla también de dos vías que conducen al conocimiento de la verdad y dice: «Los que adoptan la primera vía son sectarios de una ley revelada o no lo son; los primeros son los escolásticos, y los segundos, los filósofos peripatéticos. Los que siguen la segunda vía se entregan a los ejercicios espirituales, fundados, ya en las prescripciones de la ley divina, ya en ninguna ley. Los primeros son los sufistas y los segundos los "iluminados"». Se lee en el *Dictionary of technical terms*, en el artículo «hikma» que los iluminados («ichrakiyoun») recibieron este nombre porque la pureza de su interior fue «iluminada» por el efecto de sus ejercicios espirituales. El doctor Cureton ha examinado esta cuestión en las notas y correcciones del *Catálogo de los manuscritos de la «Bibliotheque Bodleienne»* (t. II, p. 532), y concluye que la expresión «al-hikma-el-mashriqiya» significa la «filosofía de los iluminados» y no debe traducirse por «filosofía oriental». <<

[1] Véase aquí, p. 919. <<

[2] «Ibn Jaldún atribuye todavía a Maslama Ibn "Ahmad" el tratado de alquimia que lleva por título "Rutba-tel-Hakim". Sin embargo yo había creído reconocer de una manera positiva que

el autor del "Rutba" no era el del "Gaya", y anteriormente yo los he señalado como dos personajes distintos. Al redactar el pasaje a que aludo, yo estaba apoyado en una referencia proporcionada por el texto mismo del "Rutba", manuscrito árabe de la Biblioteca Nacional de París, suplemento núm. 1078. En el prefacio de ese tratado, fol. 7v.º., yo había leído estas palabras: "y yo me había puesto a reunir los materiales de esta obra a principios del año cuatrocientos treinta y nueve de la era de los árabes". Estas cifras están escritas allí con todas sus letras. Ahora bien, como Djamal-ed-Din-el-Kifti, el autor de "Tabakat-el-Hokama", llama al autor del "Gaya" Maslama Ibn "Mohammad", y sitúa su muerte en el año 398, y por otra parte Haddji Jalifa nos dice que había muerto en 395, me ha parecido imposible reconocer al autor del "Gaya" y al del "Rutba" por el mismo individuo. Por ello me había inclinado a admitir la existencia de dos personas homónimas, originarios ambos de Madrid, nativos de Córdoba, y dedicados a los mismos estudios. Me veía obligado a considerar como verídica una circunstancia muy poco probable, porque, según las fuentes que yo había consultado, uno de aquellos sabios murió hacia finales del siglo IV de la héjira, y el otro floreció a mediados del siglo siguiente. La declaración tan neta de Ibn Jaldún me indujo luego a examinar esta cuestión de nuevo. Encontré, en la *Biblioteca árabe hist*. de Casiri, que el ejemplar del "Rutba" conservado en la biblioteca del Escorial ofrecía la fecha 339. Un segundo manuscrito del "Rutba", perteneciente a la Biblioteca Nacional de París, antiguo fondo árabe, núm. 973, confirma ese dato: el pasaje ya citado se encuentra en el fol. 4v.º de ese volumen; la fecha está allí bien clara, pero, en lugar de la palabra "cuatrocientos", se lee "trescientos". Esa cifra hace desaparecer todas las dificultades que yo he señalado; pues es evidente la buena lección, y muestra que Ibn Jaldún no estaba equivocado al declarar que el autor del "Rutba" es el mismo que el del "Gaya". Efectivamente, Mas-

lama fue un sabio de un gran mérito, si hemos de creer en los datos suministrados por Ibn Abi Osaibiya, autor de la “Historia de los médicos”. Leemos en esta obra:

»Abul Qasim Maslama, hijo de Ahmad, sobrenombrado “Al-Madjrití” (originario de Madrid) y nativo de Córdoba, vivía bajo el reinado de Al-Hakem (Al-Mostanser, noveno soberano omeyada de España, muerto el año 366-976 de J. C.). El cadí Sáed (muerto el año 417 de la héjira, 1026-7) habla de él en su obra “Reseñas de los diversos pueblos”. “En aquella época —dice— Maslama fue el primer matemático de España. Superó a todos sus predecesores en el conocimiento de las esferas celestes y lo movimientos de los astros. Se ocupaba con esmero en observar las estrellas y dedicó mucho entusiasmo para explicar el libro de Tolomeo titulado “Al-Madjesti” (Almagesto). Ha dejado una buena obra sobre esa parte de la aritmética que entre nosotros se designa con el término “moamalat” (traslaciones de diversas índoles). Se le debe también un compendio del tratado intitulado “Taadil-el-Kauakib” (rectificación de las estrellas) y hace parte del “Zidj” (colección de tablas astronómicas) escrito por Al-Battaní (Albategnius). Se ocupó asimismo del “Zidj” de Mohammad Ibn Musa-el-Juarezmí, y redujo a la era musulmana las fechas de la era pérsica, usadas en esta obra. Indicó (allí) las posiciones medias de los astros, a partir del comienzo de la era mahometana, y añadió interesantes tablas; pero adoptó los errores de este astrónomo y no pensó en señalarlos. Tarea que yo he verificado en mi tratado “Corrección de los movimientos de las estrellas” dando a conocer los errores que han sido cometidos por los observadores. Maslama murió el año 398 (1007-1008 de J. C.), antes de la iniciación de los disturbios (que ocasionaron la caída de los Omeyas españoles). Formó un gran número de alumnos; hasta entonces España no había producido sabios tan distinguidos. Entre los más notables, podemos señalar a Ibn-es-Samh (muerto en Granada el año

420-1029 de J. C.), a Ibn-es-Saffar, Az-Zahrauí (Abul Hakam), Al-Kirmaní e Ibn Jaldún Abu Moslem Omar. (Ms. arabe de la Bibliot. Nal. de París, núm. 673, fol. 183v.º). EllKifti no ha hecho sino copiar a Ibn Abi Osaibiya, y, cosa notable, ni el uno ni el otro habla de las obras escritas por Maslama sobre la magia y la alquimia». (Slane). <<

[3] El pasaje puesto entre corchetes falta en las ediciones de Boulaq y de Beirut. <<

[4] Véase *supra*, pp. 215 *ss*. <<

[5] La descripción que nuestro autor da de este procedimiento mágico está hecha de una manera muy confusa y parece encerrar varios términos técnicos, propios del arte. He tratado de trasladarla tan literalmente en cuanto posible. <<

[6] Literal «que se aman mutuamente». <<

[7] Es sabido que los árabes representan a veces los números con las letras del alfabeto. En uno de sus sistemas, el que se ha seguido aquí, la letra «r» vale 200, la «k», 20, la «f» 80 y la «d» 4. <<

[8] Las partes alícuotas de 220 son 110, 55, 44, 22, 20, 11, 10, 5, 4, 2 y 1. La suma de esos números es 284. Las partes alícuotas de 284 son: 142, 71, 4, 2 y 1. Estos números sumados dan 220. Thabit Ibn Qorra fue el primero que señaló esta propiedad de ciertos números. Descartes ha hablado de ellos y Euler les ha dedicado un tratado especial en su compilación intitulada *Opuscula varii argumenti*, t. II. M. Woepcke ha abordado el mismo tema en el *Journal asiatique* de oct.-nov., 1852. <<

[9] Venus tiene dos casas, una situada en el signo de Tauro, y la otra en el de Libra. <<

[10] Venus está en su exaltación y dispone de todo su influjo cuando se halla en el vigésimo-séptimo grado de Piscis. <<

[11] El «ascendente» es el primer signo a partir del horizonte oriental; su «séptimo» es el signo que se halla entonces en el

horizonte occidental, su «décimo» es aquel que se encuentra en el zenit y su «cuarto» es el que se halla en el nadir. <<

[12] La palabra «hind» se emplea en el África septentrional para designar el «acero». El vocablo «asbaa» significa «dedo». Yo no sé a que sustancia los alquimistas han dado el nombre de «hind asbaa». Designa quizá la especie de acero índico al cual, en el comercio, llaman «wootz». <<

[13] Los astrólogos dividen cada signo del zodiaco en tres «fases», de diez grados cada una. Las treinta y seis fases son asignadas a cada uno de los planetas; al sol, o a la luna. <<

[14] El mithcal (metical) pesa 4,414 miligramos. <<

[15] El vocablo «wifq», que yo traduzco aquí por «amuleto», designa más particularmente esas tablas numéricas que se denominan «cuadros mágicos». Cada uno de los siete planetas tenía su «wifq» particular. «Shams-el-Maarif» de Al-Buni proporciona un gran número de indicaciones sobre esta materia y sobre los procedimientos de la magia. <<

[16] El sol se halla en su «exaltación» cuando entra en el decimonoveno grado de Aries. <<

[17] Véase p. 929, nota 11. <<

[18] Se ve en este párrafo que Ibn Jaldún se contaba él mismo en el número de los filósofos teólogos. <<

[19] Véase aquí, p. 928, el primer párrafo. <<

[20] Estas palabras son persas y significan «el estandarte de Gavé», herrero que libertó a Persia de la tiranía de Zohak. (V. las palabras «Dirfech y Gao» en la *Biblioteca Oriental* de Herbelot). <<

[21] Este amuleto, o cuadrado mágico (wifq), se componía probablemente de miles de números primos. Yo debo advertir, para justificar la significación asignada a la palabra «miiní» (céntuplo), que el cuadro mágico a base de tres se llama, en «Shams-el-Maarif» «al wifq-el-mothalath-el-aadadí» (el wifq ternario numérico), y el que es de cuatro «al wifq-el-morabbaa-el-aadadí» (el wifq cuaternario numérico), etc. <<

[22] Véase *supra*, pp. 215 *ss*. <<

[23] El vocablo «simia» se emplea ordinariamente para designar la magia natural y la fantasmagoría. El autor ya ha hablado

de este arte, que considera como una rama de la magia propiamente dicha. (V. p. 927). <<

[24] Abul Abbas Ahmad Ibn-el-Buní escribió numerosas obras sobre la magia, los talismanes y las ciencias ocultas. Su obra, titulada «Al-Anmat» y citada varias veces por Ibn Jaldún, no ha llegado a nosotros, pero todo lo que dicha obra encierra de importancia se encuentra en otro libro del mismo autor, o sea «Shams-el-Maarif» (sol de los conocimientos), del cual la Biblioteca Nal. de París posee varios ejemplares. Este autor murió, según Haddji Jalifa, el año 622 (1225-1226 de J. C.). A juzgar por su sobrenombre, era nativo de Bone, ciudad del África septentrional. <<

[25] Véase *supra*, libro III, cap. LII. <<

[26] El texto lleva «rabbaniya». (Véase aquí, p. 837, nota 5). <<

[27] Esto probablemente quiere decir, por su orden alfabético. <<

[28] En árabe «shakl». Término que debe designar aquí las cifras que sirven para expresar los números. <<

[29] Véase aquí, p. 865, nota 8. <<

[30] Traduzco aquí palabra por palabra, no entendiendo ni la teoría ni los términos técnicos de los talismanes. Los traductores turco y francés han conservado, a su vez, las voces árabes, sin intentar explicarlas. <<

[31] Las frases de que se componen este párrafo y el siguiente ofrecen varias faltas de construcción, que hacen el sentido muy oscuro. Por tanto, no respondo de la exactitud de mi traducción, sin embargo creo haber reproducido las ideas del autor. <<

[32] Al-Buní no ha dejado de señalar estas horas en su enorme colección intitulada «Shams-el-Maarif». <<

[33] Esta obra no está mencionada en el diccionario bibliográfico de Haddji Jalifa, pero su contenido se halla resumido en «Shams-el-Maarif». (Véase aquí, p. 935, nota 24). <<

[34] Véase aquí, p. 872, nota 31. <<

[35] Esta expresión parece designar el lugar («barzaj») que se halla situado entre el mundo material y el mundo espiritual, y en el cual se encuentra en potencia la virtud completa y perfecta de cada nombre. Ese es un resultado de los ensueños a que todavía los sufistas se entregan persiguiendo las quimeras. El autor ha indicado ya —páginas 858-859—, lo que los teólogos entienden con la palabra «barzaj». <<

[36] Acabamos de decir que, en «Shams-el-Maarif» del propio autor, se encuentra un capítulo que contiene la indicación de las horas que presiden los planetas. <<

[37] La voz «qiama» designa el acto de levantarse y de mantenerse de pie. <<

[38] Este capítulo adicional no se encuentra ni en el manuscrito C, ni en las ediciones de Boulaq y de Beirut. Según el traductor francés, el manuscrito D lo proporciona truncado, pero el copista lo ha puesto a continuación del capítulo que precede, o sea, el que trata de la magia y de los talismanes. <<

[39] Este célebre taumaturgo murió en el año 216 (874-875 de J. C.). (Véase *Biographical Dictionary of Ibn Khallikan*, vol. I, p. 662). <<

[40] Fin del capítulo adicional suministrado por el traductor francés. <<

[41] Es decir, de voces escritas. <<

[42] Véase *supra*, pp. 254 *ss*. <<

[43] Algunos autores han atribuido esta casida al célebre filósofo Al-Gazalí. <<

[44] El texto lleva a la letra: «la “zaierdja” con su círculo, y su tabla con inscripciones alrededor». Se buscaría inútilmente en lo que resta de este capítulo la descripción prometida por el autor. Por lo demás, ya la había dado; véase pp. 254 *ss*. <<

[45] El autor no lo hace en este capítulo, pero ya ha expresado su opinión sobre la materia, pp. 256 *ss*. Este capítulo sobre la «zaierdja» evidentemente ha sido añadido demasiado tarde. <<

[46] Debo advertir que la última mitad de la nota 191 p. 255, a partir de las palabras: «… nació en Ceuta», no se refiere de ningún modo a Ibn Wahib, sino a As-Sibtí, y debía estar colocada al calce de la página 254. <<

[47] Para entender este pasaje hay que volver a leer lo que nuestro autor ya había dicho acerca de esta operación. (V. *supra*, pp. 254 *ss*.). <<

[48] El autor probablemente quiso decir «cifra», que es la suma justa de cierto número de «duros». <<

[49] Para este verso véase *supra*, p. 255. <<

[50] He advertido que, en todos esos tratados, la cuestión de la que se busca la respuesta sigue siendo la que Ibn Jaldún ha tomado por ejemplo, y supongo que las tablas se han ordenado a fin de dar la única respuesta cuando se siguen exactamente los procedimientos señalados. En cuanto a las respuestas que los prestidigitadores pretendían sacar de allí, pienso que las obtenían por un uso fraudulento de esas largas operaciones, en las cuales era poco menos que imposible seguir o controlar, y que ellos componían arbitrariamente la serie de letras que pretendían haber sacado de las tablas y que debían formar la respuesta. <<

[1] Según los alquimistas, la materia de que se forman el oro y la plata, estando abandonada a la sola operación de la naturaleza, no alcanza su perfección sino al cabo de mil sesenta años;

tal período puede abreviarse mediante el empleo de una sustancia llamada «alkimya», es decir, la piedra «filosofal». <<

[2] Literal, «el cuerpo» (djism). Esta voz se usa ordinariamente para designar una masa de cierta longitud, anchura y espesor, sea organizada o no. Para designar un cuerpo animado por una alma, se sirve del término «djasad». Como el autor emplea estos dos vocablos en la misma frase, he creído deber traducir el primero por masa inorgánica a fin de evitar el equívoco. <<

[3] Véase aquí, p. 891. <<

[4] Al-Hosain Ibn Alí At-Tograí, autor del poema intitulado «Lamiya-tel-Adjam» y visir del sultán selyúcida Masud Ibn Malek-chah, distinguióse igualmente como alquimista y poeta. Murió el año 516 (1122 de J. C.). <<

[5] Yo no encuentro ningún dato sobre este autor. <<

[6] Jalid Ibn Yazid, el omeyada, murió el año 90 (708-709 de J. C.). Su madre se casó con el califa Meruán Ibn-el-Hakam el año 64 (683-684 de J. C.). <<

[7] Según los alquimistas, el temperamento del cuerpo depende del elemento que allí predomine. <<

[8] Haddji Jalifa hace mención de una antología árabe compilada por un siciliano, llamado «Ibn Beshrun». Si es el mismo autor del que Ibn Jaldún habla aquí, ha debido vivir hacia los finales del siglo IV de la héjira y haber hecho sus estudios en España. <<

[9] Véase aquí, p. 989. <<

[10] Más adelante, p. 959, nuestro autor dice que esta carta está llena de enigmas y logogrifos, que sería casi imposible explicarla o entenderla. <<

[11] En el texto atabe, el pronombre del seibo «takun», repetido tres veces y yo leo «takawan», está al femenino y no tiene ningún antecedente. No puede referirse ni al «hadjar» (piedra), ni al «aamal» (obra), que ambos son del género masculino, y sin embargo es evidente que se trata ya del uno, ya del otro. Más adelante, se verán todavía ejemplos de esas permutaciones. El autor de la misiva muy probablemente ha hecho ese cambio *ex profeso*, a fin de despistar a los profanos. <<

[12] Aquí, el pronombre se refiere evidentemente a la piedra filosofal. <<

[13] Ibn Jaldún ya ha hecho advertir que el término «elíxir» servía para designar la piedra filosofal. <<

[14] El tocable «aamal» significa «hacer», «obrar», «operar»; pero, en la jerga de los alquimistas, designa la «gran obra», es decir, la piedra filosofal. En el pasaje siguiente, el autor abusa de la ambigüedad del término para formar un razonamiento vicioso. <<

[15] En los tratados de alquimia compuestos por los árabes, la voz «tabaíl» («naturalezas»), denota a veces los cuatro elementos, y a veces los cuatro humores. En esta misiva, el autor le atribuye ambos sentidos. Se verá incluso más adelante que en alquimia el agua, el aire, la tierra y el fuego representan al alma, al espíritu, al cuerpo y al pigmento. <<

[16] Esto significa probablemente: «ha de sufrir la muerte, es mortal». Esta glosa es de los traductores turco y francés. <<

[17] Los humores son el calor, el frío, la humedad y la sequedad. <<

[18] El verbo «hal», traducido aquí por «disolver», significa también «descender en un lugar y presentarse». Un poco más adelante el autor le atribuye la primera acepción. <<

[19] La palabra «animal» ha de tener aquí una acepción cuyo conocimiento sólo los adeptos poseían. <<

[20] Yo creo que Al-Harraní —o nativo de Harran—, del cual se hace mención aquí, es el mismo personaje que aquel célebre polígrafo Al-Emir-el-Mojtar Al-Mosabbihí, que murió en El Cairo el año 420 de la héjira (1029 de J. C.) y cua vida se encuentra en el *Diccionario Biográfico* de Ibn Khallikan. (V. la traducción de esta obra por de Slane. vol. III, p. 87). <<

[21] Es evidente que, con este término, el autor quiere designar los alquimistas. <<

[22] Yo estoy inclinado a creer que Al-Harraní, autor citado aquí, había escrito «La tierra puede convertirse en mineral, el

mineral puede convertirse en vegetal, etc.». Sin esta enmienda, no se entendería cómo el animal marcaría el tercero y último grado de la transformación. <<

[23] La palabra «aaqaqir», plural de «ouqqar», designa todas las partes de las plantas que sirven para la medicina, la tintura y las artes. Junto con el adjetivo «maadaniya», significa las sustancias minerales que se emplean en la medicina y en las operaciones químicas. <<

[24] Emplear a la vez la retorta y el alambique es un procedimiento de los más extraños. <<

[25] Lamentablemnte, no poseemos esta figura geométrica. <<

[26] Aquí hay un error: Maslama existió en el siglo IV de la héjira; véase aquí, p. 924. <<

[27] Véase aquí, p. 926. <<

[28] Literal, «que la consecución de esta cosa (es factible) por un arte natural». <<

[1] Se encuentra un buen artículo sobre Al-Farabí en *Mélanges de philosophie juive et arabe* de M. Munk, pp. 341 y *ss*. <<

[2] Saif-ed-Daula, soberano de Alepo, del norte de Siria y de las comarcas adyacentes, murió el año 356 (967 de J. C.). <<

[3] Avicena murió el año 428 de la héjira (1037 de J. C.), a la edad de cincuenta y siete años. (Véase *Mélanges*, etc. de M. Munk). <<

[4] Estas tres obras son de Avicena. M. Munk nos ha hecho conocer el contenido de la gran enciclopedia filosófica titulada «Es-Chefa» (Ash-Shifa). (V. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 355). «An-Nadie» (o An-Nadiat) es un resumen de esa obra; se encuentra al final de la edición «du Canoun». «Al-Ishara» (o «Icharat») es una pe quena colección de doctrinas y máximas filosóficas. Se ha escrito un gran número de comentarios sobre este último libro, que, según nos hace saber el bibliógrafo Haddji Jalifa es muy oscuro y demasiado difícil para entender. <<

[5] Véase aquí, p. 909. <<

[6] Véase aquí, pp. 873-874. <<

[1] Literal, «los seres elementales», es decir, formados de los cuatro elementos. <<

[2] Esto quiere decir, sin duda, que los cucurbitáceos llegan a su madurez en la época del plenilunio, y que a partir de ese momento su pulpa se deteriora. <<

[3] El autor nos hace saber más adelante que estos pasajes han sido tomados de las obras de Tolomeo, y especialmente del *Livre des quatre*, es decir, el tratado de astrología, intitulado *Tetrabiblos* o *Quadripartitum*. Los hemos buscado en el texto griego de esta obra sin poderlos encontrar. Ya se ha visto que los árabes poseían una pretendida traducción de la *Política* de Aristóteles y de sus *Económicos*. La obra que ellos citan como traducción de la historia de Pablo Orosio, y de la cual Ibn Jaldún ha insertado varios extractos en su historia preislámica, es una fabricación del mismo género, y yo estoy inclinado a creer que el *Tetrabiblos* es igualmente una de aquellas pretendidas traducciones. <<

[4] El vocablo «estado» (hal) parece significar aquí «cuna», «matriz». <<

[5] Véase *supra*, pp. 43 *ss*., y la *Hist. de los bereberes*, t. IV, p. 246 y *ss*. <<

[6] El príncipe hafsida cuya causa los árabes nómadas habían seguido se llamaba Ahmad Ibn Othmán (V. *Hist. de los bereberes*, t. I, p. 149); el sultán designado con el sobrenombre «Abul Hasan» llevaba el nombre de Alí. <<

[7] El vocablo árabe «haiula» equivale a la «materia protógena». <<

[8] En la teología escolástica, la voz «kasb» (ganancia, lucro) se usa para designar el acto que tiene por resultado ocasionar al hombre una ventaja o alejar de él un mal. Conforme a los escolásticos, no puede decirse de un acto de Dios que es un «kasb»,

puesto que el ser Supremo está muy por encima de la necesidad de atraerse una ventaja o de alejar de sí un mal. <<

[9] Los asharitas eran los escolásticos del islamismo ortodoxo. <<

[1] En este capítulo, el autor emplea el término «alkimia» para designar a veces la «gran obra», la piedra filosofal, y otras veces el arte de la alquimia. <<

[2] El vocablo árabe significa «tratamiento», «preparación». <<

[3] Para Ibn Jaldún, el vocablo «balua» es equivalente a «hadja». <<

[4] Es probablemente de la gran conjunción que esos alquimistas querían hablar. Parecen haberle asignado un periodo de mil ochenta años, aunque los astrólogos hayan señalado un intervalo de novecientos sesenta años solamente entre dos grandes conjunciones consecutivas. <<

[5] Literal, «las quididades». <<

[6] Literal, «una forma temperamental para esta materia». <<

[7] Nuestro autor se apoya aquí en la doctrina enunciada por Aristóteles, en su tratado de la generación y de la corrupción. Según el estagirita, todo lo que es producido debe deteriorarse y sufrir la corrupción. <<

[8] Véase *supra*, libro VI, cap. XII. <<

[9] Este capítulo falta en las ediciones de Boulaq y de Beirut. Se encuentra en la traducción francesa. <<

[10] Todo lo que se enuncia con la palabra es, ya sea la declaración de un hecho, ya la expresión de un mandato o de un deseo. Se designa el enunciado de un hecho con el término «jabar» (informe); la expresión de una voluntad o de un deseo se llama «inshá» (producción). <<

[11] La voz «mosnad» significa «apoyo», pero no es ciertamente en este sentido que se emplea hablando del carácter himyarita, que es perfectamente derecho. <<

[12] Es decir, en la historia preislámica. <<

[13] Véase *supra,* p. 43. <<

[14] Véase *supra,* libro VI, cap. VII. <<

[15] Abdel Qahir-el-Djordjaní, ulema gramático y filólogo, murió en 471 (1078 de J. C.) o 474. <<

[16] Abu Yaaqub Yusof-es-Sekkakí, autor de la célebre obra enciclopédica titulada «Mif-tah-el-olum» (la llave de los conocimientos), murió el año 626 (1228-1229 de J. C.). <<

[17] Yo empleo la voz «exposición» para representar el término «bayan» que, entre los doctores musulmanes, significa «exponer o enunciar sus pensamientos de una manera clara y precisa». Designa, poco más o menos, el arte que en Occidente se llama «la retórica». <<

[18] Amr Ibn Bahr-el-Djahid, célebre filólogo, murió en Basora el año 255 (868-869 de J. C.). Había pasado de los noventa años. <<

[1] Ibn Jaldún ha mencionado ya los nombres de estos doctores. Yo no encuentro ningún dato acerca de ellos. <<

[2] Véase *supra,* libro VI, cap. IX. <<

[3] Amr Ibn Othmán, sobrenombrado «Sibawaih» y autor de un famoso tratado de gramática llamado comúnmente el «Kitab» (o libro por excelencia), murió en la última mitad de la segunda centuria de la héjira (768-815 de J. C.). <<

[4] Djamal-ed-Din Abu Mohammad Abdallah Ibn Yusof, sobrenombrado «Ibn Hashim» o «Hisham», es el autor del célebre tratado de gramática titulado «Mogni-el-Labib». Murió en 761 (1360-1361 de J. C.). <<

[5] Abul Fath Othmán Ibn Djinni, gramático renombrado y autor de varias obras, nació en Mosul y murió el año 392 (1001-1002 de J. C.). <<

[1] Se trata del término mayor y de la conclusión del silogismo. <<

[2] Literal «por la lengua parlante». Debido a que el vocablo «lisan», así como el vocablo «lengua» en español, significan igualmente el órgano de la palabra y el lenguaje, el autor añade aquí el adjetivo «natiq» (parlante), a fin de evitar el equívoco. <<

[3] El texto dice: «Si vos os detendréis», pero no proporciona la respuesta de esta proposición condicional. Por eso yo tuve que adoptar otro giro en la traducción. <<

[1] Literal, «instrumentales». <<

[1] El cadí Ibn-el-Arabí escribió una obra intitulada *Canun-et-Tauil,* en la cual cuenta su viaje a la Meca y su retorno a España. En ese viaje sufrió un naufragio sobre las costas de Túnez, en donde fue bien acogido por el jefe de la tribu árabe de Kaab Ibn Soleimán. <<

[1] El vocablo «jadim» (singular de «jadams») significa «sirviente»; en África lo entienden por «wasif». <<

[2] Véase *supra,* p. 243, nota 163. <<

[3] Es posible que Ibn Jaldún se haya equivocado aquí: Ibn Khallikan nos hace saber, en su *Diccionario Biográfico,* vida de Yahya el Barmecida, que el preceptor de Al-Amiu era Al-Fadl el Barmecida, hijo de Yahya. El poeta Jalaf-el-Ahmar murió hacia el año 180 (796 de J. C.). <<

[4] Bisabuelo de Mahoma y antepasado de los Abbasidas. <<

[1] La palabra «aadjam» significa «no árabe», «extranjero», pero se emplea ordinariamente para designar a los persas. En el capítulo siguiente, sirve a veces para denotar los pueblos turcos que habían invadido la Persia. <<

[2] Mahoma mismo se denominaba «el profeta djahil» (ignorante), es decir, analfabeto. <<

[3] Véase *supra,* pp. 801-805. <<

[4] Este orden cronológico está equivocado: Sibawaih murió en 180 (796-797 de J. C.), Abu Alí Al-Farisí en 377 (987 de J. C.), y Az-Zaddjadj en 337 (949 de J. C.). <<

[5] Este pasaje falta en las ediciones de Boulaq y Beirut. Se encuentra en la traducción francesa. <<

[6] Es decir, las personas nacidas de padres árabes y madres no-árabes, o viceversa. <<

[7] Véase *supra,* libro III, cap. XXX. <<

[8] Véase *supra*, p. 891, nota 15. <<

[9] Véase *supra*, libro III, cap. XXVI. <<

[10] Este célebre filósofo y matemático murió el año 672 (1273-1274 de J. C.). <<

[11] Este capítulo falta en las ediciones de Boulaq y de Beirut. Se encuentra en la traducción francesa. <<

[12] Las ideas del entendimiento derivan de la razón, y las de la imaginación, de la fe. <<

[13] Esto se aplica principalmente a la lengua árabe cuando está escrita, como en los primeros tiempos, sin vocales y sin puntos diacríticos. <<

[1] Esta palabra significa primitivamente «voz», y secundariamente «locución», «lenguaje», «lexicología». <<

[2] Se trata de las letras formativas, las que se añaden a la forma primitiva del verbo a fin de obtener las formas derivadas; en ciertos casos, se vuelven transitivos los verbos neutros y viceversa. <<

[3] Se encuentran en el turco, en el hebreo y en varios otros idiomas. <<

[4] Abul Asuad Dhalim Ibn Amr-ed-Duallí, nativo de Básora y uno de los partidarios de Alí, murió el año 69 (688-689 de J. C.). Véase *Dic. Biogr*. de Ibn Khallikan, vol. I, p. 662. El autor habla allí de los trabajos de Abul Asuad sobre la gramática. <<

[5] Aljalil Ibn Ahmad, de la tribu árabe de los Farahid, compuso varios tratados sobre la gramática y la filología. Fue también el primero que redujo a sistema las reglas de la prosodia. Murió hacia el año 170 (786-787 de J. C.). <<

[6] Véase aquí, p. 991. <<

[7] Véase *supra*, p. 42, nota 43. <<

[8] Véase *supra*, p. 107, nota 19. <<

[9] Véase *supra*, libro VI, cap. IX. <<

[10] Yahya Ibn Mooti, miembro de la tribu de los Zouaoua, en Kabilie, y autor de varios tratados de gramática, murió en El Cairo el año 628 (1230-1231 de J. C.). Su «Alfiya» gozó de una gran reputación hasta que Ibn Malik compuso la suya. (V. *supra*, p. 42, nota 43). Los ejemplares de la «Alfiya» de Ibn Mooti se han vuelto una verdadera rareza. <<

[11] Véase aquí, p. 991. <<

[12] Aquí, por un descuido, nuestro autor hace de dos obras una sola: Ibn Hisham nos ha dejado dos tratados de gramática, de los cuales el más importante está titulado «Mogni-el-Labib» (que basta a la persona inteligente). El otro, al que da el título de «Al-Iirab an Qauaíd-el-Iirab» (exposición de las reglas fundamentales de la sintaxis de las desinencias), es mucho menos extenso. M. de Sacy ha publicado varios capítulos de éste en su *Anthologie grammaticale arabe*. El «Mogni» goza todavía de una gran reputación, aunque ofrece como ejemplos muchos versos que es imposible entenderlos sin un comentario. El polígrafo Soyuti ha remediado ese defecto al componer su «Sharh Shawahid-el-Mogni» (explicación de los ejemplos citados en el Mogni). <<

[13] Véase aquí, p. 991. <<

[14] La voz «wadhi» significa «poner». Los filólogos árabes dicen que las voces han sido puestas para expresar las ideas. Yo traduzco este verbo por «instituir». Bossuet ha dicho, en su *Tratado de Lógica,* libro I, capítulo III: «La idea representa natural mente su objeto, y el vocablo (lo representa) solamente por "institución", es decir, porque los hombres han convenido en ello». <<

[15] Véase a continuación, p. 1022. <<

[16] «Para redactar un diccionario, no se trata ni mucho menos de conocer el "número" de las palabras que deben integrarlo sino más bien de tener a la mano todas esas palabras así como sus acepciones. Añadiré: hay incompatibilidad entre ciertas letras del alfabeto árabe, de suerte que no pueden jamás encontrarse inmediatamente en una misma raíz; lo cual reduce considerablemente el número total de las combinaciones». Dice de Slane con toda razón. <<

[17] Las que se forman por expiración. Estas letras son las vocales «alif», «waw» y «yá». <<

[18] Khallikan nos hace saber, en su *Diccionario Biográfico*, vol. III, p. 83, de la traducción francesa, de Slanc, que Abu Bakr Mohammad Ibn-el-Hasan-ez-Zobaidí o Zabidí era nativo de Córdoba. Establecióse en Sevilla donde fue nombrado preceptor del joven príncipe Omeya, Hisham-el-Muaiyad. Más tarde su discípulo confióle las funciones de cadí en la misma ciudad de Sevilla y de comandante de la policía (shorta). Murió en 379 (989 de J. C.). Según Haddji Jalifa, había dado a su obra sobre el «Ain» el título de «Al-Istedrak al Ain» (el Ain corregido). <<

[19] Hisham-el-Muaiyad, el décimo de los Omeyas españoles, ascendió al trono el año 366 de la héjira (976 de J. C.). <<

[20] Abu Nasr Ismaíl Ibn Hammad-el-Djauharí, célebre lexicógrafo, murió en Neisapur, el año 392 (1002 de J. C.). <<

[21] Este es el orden generalmente adoptado en algunos de los diccionarios árabes. Para encontrar allí una palabra, es necesario buscarla bajo la última letra de la raíz de esa palabra, luego se busca, en el mismo artículo, la primera letra de la raíz. <<

[22] Este pasaje falta en las ediciones de Boulaq y de Beirut. <<

[23] Abul Hasan Alí Ibn Cida o Sida, nativo de Murcia, distinguióse como filólogo y gramático. Murió en Denia, el año 458 (1066 de J. C.). <<

[24] Alí Ibn Modjahid, soberano de Denia y de las islas Baleares, ascendió al trono el año 436 (1044-1045), inmediatamente después de la muerte de su padre. <<

[25] Por «sahib» (compañero), léase «hadjib». Se encuentra una nota biográfica de este ministro en la *Hist. de los bereberes*, t. II, p. 369, de la traducción francesa de De Slane. Murió en Túnez, el año 671 (1272-1273). <<

[26] Yo creo que el filólogo designado aquí con el nombre de «Koráa» es el mismo gramático originario de Egipto que se llamaba Alí Ibn-el-Hasan al-Hinnaí y a quien se había dado el apodo de «Koráa-en-Namil», es decir, «pierna de hormiga». Murió, probablemente, en la primera mitad del siglo IV de la héjira, y dejó varias obras sobre la gramática y la lexicografía. (Véase la obra de Flügel titulada *Die grammatischen Schulen der Araber*, p. 199). <<

[27] Abu Bakr Mohammad Ibn Doraid, célebre filólogo, poeta y genealogista, murió en Bagdad, el año 321 (933 de J. C.). <<

[28] El gramático Abu Bakr Mohammad Ibn-el-Anbarí murió en Bagdad en 328 (940 de J. C.). <<

[29] Abu Mansur Abdel-Malik Ath-Thaalibí, literato y filólogo muy distinguido, es el autor de la afamada antología poética que lleva el título de «Yatimat-ed-Dahr», así como del tratado «Fiqh-el-Lóga. Murió en 429 (1037-1038). <<

[30] Abu Yaaqub Ishaq Ibn-es-Sikkit, gramático célebre al que el califa Motawakkil había confiado la educación de sus hijos, y al cual hizo perecer de una manera cruel el año 244 (858-859 de J. C.), porque no disimulaba de ningún modo su apego a la causa de los descendientes de Alí. (*Anthol. gram*. de M. de Sacy, p. 137). <<

[31] Abul Abbas Ahmad Ibn Yahya, sobrenombrado «Thaalab», florecía en la tercera centuria de la héjira, y fue uno de los grandes jefes de la escuela gramatical y filológica de Kufa. Su

«Fasih», dice Ibn Jallikán, es un pequeño volumen, pero muy instructivo. Murió en Bagdad, el año 291 (904 de J. C.). <<

[32] Este párrafo no se encuentra ni en la edición de Boulaq, ni en la de Beirut. Su redacción es poco clara, y el texto evidentemente incorrecto en algunos lugares. <<

[33] Se trata de cierta deducción fundada en el texto del Corán. <<

[34] Se trata del cadí Al-Baqilaní. <<

[35] Ahmad Ibn Omar Ibn Soraidj, uno de los grandes doctores de la escuela shafiita, murió en Bagdad, el año 306 (918 del J. C.). <<

[36] La retórica es llamada así porque nos enseña a bien exponer nuestros pensamientos, a hablar con precisión. <<

[37] Son los atributos y los sujetos de las proposiciones. <<

[38] Véase aquí, p. 985. <<

[39] Es decir, cuando representa una parte integrante de otra proposición. (Véase, a este respecto, la *Grammaire arabe* de M. de Sacy, 2.ª edit., t. II, pp. 596 y sigs.). <<

[40] Ya he apuntado, anteriormente, el significado notable del término «malzum». <<

[41] El pasaje entre corchetes está omitido en las ediciones de Boulaq y de Beirut. <<

[42] El término «badií», que yo traduzco por «ornamentos», significa todo lo novedoso, lo creado, lo original. <<

[43] Me parece que aquí se trata de Djafar el Barmecida. <<

[44] Véase aquí, p. 988. <<

[45] Qodama Ibn Djafar, célebre filólogo y autor de *Kitab-el-Jaradj,* desempeñó en Bagdad un alto puesto en la administración y distinguióse por la diversidad de sus conocimientos. Murió en 337 (948-949 de J. C.). <<

[46] Abu Yaaqub Yusof-es-Sakakí o Sakkakí, erudito gramático y filólogo, murió en Juarezm, el año 626 (1228-1229 de J. C.). Soyuti le ha dedicado un artículo en su *Historia de los Gramáticos*. <<

[47] Ni Haddji Jalifa ni Soyuti han hablado de este gramático. <<

[48] Djalal-ed-Din Mohammad Ibn Abderrahmán-el-Qazuiní, autor del *Idah*, murió en 739 (1338-1339 de J. C.). <<

[49] Véase *supra*, p. 107, nota 19. Fue llamado «Djar-ol-Lah» (vecino de Dios), porque había vivido largo tiempo en la Meca. <<

[50] Abdallah Ibn Moslem Ibn Qotaiba, autor de *Adab-el-Katib* y de *Kitab-al-Maarif*, murió en el año 270 (884 de J. C.). <<

[51] Abul Abbas Mohammad Ibn Yazid-el-Mobarrid, célebre filólogo, murió en Bagdad, hacia el año 286 (899 de J. C.). <<

[52] Véase aquí, p. 988. <<

[53] Abu Alí Somail Ibn-el-Qasim el-Qali, originario de Diar Bakr, gozaba de alta reputación como filólogo. Vivió algún tiempo en Bagdad y murió en Córdoba, España, el año 356 (967 de J. C.). <<

[54] Abul Faradj Alí Ibn-el-Hosain el-Ispahaní, autor de *Kitab-el-Agani*, murió en Bagdad, el año 356 (967 de J. C.). Llevaba el título de «katib» (escribiente), pero nada indica que haya jamás desempeñado las funciones de cadí. <<

[1] Los árabes de quienes el autor habla en este capítulo y los siguientes son los dedicados a la vida nómada en la Mauritania. Parece haber creído que su dialecto era enteramente o casi similar al de los árabes nómadas de Oriente. Sin embargo hay grandes diferencias entre los idiomas árabes hablados en los desiertos de Siria y de Arabia y los que se usan en el sur de Túnez y de Argelia. Debemos añadir que los árabes de la Mauritania son todos originarios de Oman, provincia de la Arabia donde, siempre, se habló un dialecto muy corrompido. <<

[2] Véase *infra*, pp. 1039 y *ss*. <<

[3] Isa Ibn Omar, notable gramático de la tribu de Thaqif, murió el año 149 de la héjira (766 de J. C.). <<

[4] Los dialectos vulgares tienen sus correspondientes reglas; es un hecho bien comprobado. <<

[5] El autor da una amplia reseña sobre los árabes del Oriente y del Occidente en la primera parte de su *Historia de los beréberes*. <<

[6] Estos párrafos, puestos entre corchetes, no se encuentran en la edición de Beirut. <<

[7] La «inserción» («idgam») es la reunión de dos letras en una sola, a las cuales se añade, en la escritura, el signo de redoblamiento. <<

[8] Aquí el autor no razona justamente, puesto que acepta como cierto lo que primero había considerado como probable. <<

[1] Con el término «mowalladin» (pl. de mowallad «árabe no genuino»), se designa a los literatos y poetas que siguieron inmediatamente a sus colegas del preislamismo y precedieron a aquellos cuya educación se hiciera en ciudades. Parece que nuestro autor emplea aquí este término para denotar a los árabes que nacieron en la época de translición, después que éste pueblo abandonara sus desiertos para adoptar la vida sedentaria. <<

[1] Literal, «no es esta facultad, pero tiene respecto a ella la posición de quien conoce teóricamente un arte y no lo sabe practicar. <<

[2] Esta explicación está evidentemente de más; el autor pudo haberla suprimido. <<

[1] La voz «dzauq» («gusto») se emplea también entre los sufistas como término técnico, pero con otra acepción. (V. aquí, p. 865). <<

[1] Véase *supra*, p. 96, nota 17. <<

[2] Véase *supra*, p. 323, nota 4. <<

[3] Véase *supra*, p. 95, nota 14. <<

[4] Véase *supra*, p. 111. <<

[5] Abu Omar Ahmad Ibn Mohammad Ibn Darradj-el-Qastalí (nativo de Castalla, ciudad marítima de Algarve, en Portugal, y llamada ahora «Castro Marin») se había distinguido en España como poeta y como erudito. Nació el año 347 de la héjira (958 de J. C.) y murió en 421 (1030 de J. C.). <<

[6] Véase *supra*, libro III, cap. XXXIV. <<

[7] Abul Baqá Salih Ibn Sharif, literato y poeta distinguido, era originario de Ronda. Dejó una obra sobre la partición de sucesiones. Tales son los datos que Maccari nos proporciona en su *Historia de España*. Yo estoy inclinado a creer que es el mismo personaje del que Casiri hace mención en su *Biblioteca arábigo-hispánica*, t. I, p. 379, y al cual atribuye no sólo un tratado sobre sucesiones, sino también otro sobre cronología. Lo designa con el nombre de «Ben Schariph Alzabdi», nativo de Ronda, y sitúa su muerte en el año 684 (1285-1286 de J. C.). <<

[8] Malik Ibn Abderrahmán Ibn Morahhil, autor de varias obras sobre la filología, la poesía, etc., nació en Málaga, el año 604 (1207-1208 de J. C.) y murió en Granada, el año 699 (1299-1300 de J. C.). Se le conocía con el sobrenombre de «As-

sibti» (nativo de Ceuta), probablemente porque su familia se había establecido en ésta ciudad cuando se efectuó la gran emigración española. En el año 675-676 de la héjira, él se encontraba en la corte del sultán merinida Abu Yusof Ibn Abdel Haq. <<

[9] Abu Bakr Mohammad Ibn Bishrin o Shibrin, nativo de Ceuta, que se había ido a radicar en Granada, era uno de los profesores bajo la dirección de los cuales Ibn Djozaí, redactor de los *Viajes de Ibn Batuta,* había hecho sus estudios. (Maccari, t. I, p. 109). <<

[10] Varios literatos españoles llevaron el sobrenombre de «Ibn Djabir»; por eso yo no acierto a señalar a cual de ellos se refiere aquí Ibn Jaldún. <<

[11] Abul Hasan Alí Ibn-el-Djiab, literato distinguido, nació en Granada, el año 663 (1264-1265 de J. C.) y murió en 749 (1348-1349 de J. C.). <<

[12] Abu Ishaq Ibrahim-es-Sahilí, sobrenombrado «At-Toraihí» o «At-Tueidjen», pertenecía a una familia respetable de Granada. Distinguióse por su piedad, su erudición y su talento para la poesía. Después de haber viajado por el Oriente se fue al país de los negros, en donde fue muy bien acogido por su sultán. Murió en Tenboktou, el año 747 (1346 de J. C.). <<

[13] Véase *Hist. de los bereberes,* t. IV, p. 411. <<

[14] En tiempo de Ibn Jaldún, la lengua berberisca se hablaba en casi toda la Argelia y la mayor parte de Marruecos; solamente en las principales ciudades y la parte septentrional del desierto se usaba la lengua árabe. A partir de la segunda mitad del siglo pasado el idioma árabe empezó a reemplazar al berberisco en la provincia de Orán, en las llanuras de Argelia y de Marruecos. El berberisco sólo persistía en el centro y la parte meridional del gran desierto, entre los pueblos Tuaregs, en los pueblos de las montañas, tales como los dos Kabylies, la cadena del Atlas, el Auras, las montañas de Túnez, la provincia de Sous y algunas localidades aisladas. <<

[15] Véase anteriormente, p. 1032. <<

[1] Literal, «las que cuyas medidas todas tienen el mismo "rauí", o sea, la rima». <<

[2] He traducido el vocablo «sadjá» por «monograma» y el de «qafia» por «poligrama» porque en efecto la asonancia, en la prosa rimada, se efectúa ordinariamente con un solo sonido, en tanto que en verso no puede realizarse sino con el concurso cuando menos de dos sonidos. <<

[3] Aquí es cuestión de los que redactaban la correspondencia oficial, tanto en Egipto como en los Estados berberiscos. <<

[1] El texto árabe significa, a la letra: «en cuanto a todas las facultades artísticas». <<

[2] Literal, «que las artes y sus facultades no se presentan simultáneamente». <<

[1] Esta regla no es de una aplicación general; el paso de un verso al siguiente es permitido. <<

[2] En árabe «oslub», termino que significa «vía», «modo», y podría traducirse por «idiotismo». Según nuestro autor, esta voz se emplea para designar el molde en el que se forman las frases. Sin embargo la utiliza a veces, para indicar lo que ha sido formado en ese molde, es decir, la frase a la cual se ha dado un giro conforme al genio de la lengua. <<

[3] Al-Azl es, dícese, un manantial situado entre Básora y Al-Yamama. <<

[4] El término «balig» sirve aquí para indicar que el discurso ha alcanzado cabalmente su objeto, esto es, la justa expresión del pensamiento. <<

[5] Esta regla no es de observación constante: se encuentran versos cuyo sentido queda pendiente de ser completado por lo que se enuncia en el verso siguiente. <<

[6] Abu-t-Tayib Ahmad-el-Motanabbi, uno de los más grandes poetas árabes, perdió la vida en el año 354 (965 de J. C.). Todas sus obras han sido editadas. <<

[7] Abul Alá Ahmad-el-Maarri, poeta de gran talento, trató sobre todo los temas místicos. Varios de sus trabajos han sido

publicados. Murió en 449 (1057 de J. C.). <<

[8] Omar Ibn Abi Rabiá trató comúnmente los temas eróticos. Murió en la guerra santa, el año 93 (711-712 de J. C.). <<

[9] Véase *supra*, libro III, cap. XXVII. <<

[10] Gailan Ibn Oqba, sobrenombrado «Dzo-r-Romma», murió en 117 (735-736 de J. C.). <<

[11] El poeta Djarir murió el año 110 (728-729 de J. C.). <<

[12] Al-Hasan Ibn Hani, sobrenombrado «Abu Nowas», murió hacia el año 196 de la héjira (811-812 de J. C.). <<

[13] Abu Tammam Habib, poeta mejor conocido por su compilación, al «Hamasa», que sus propios versos, murió hacia el año 231 (845-846 de J. C.). <<

[14] El poeta Abu Ibada-el-Walid Al-Bohtorí murió el año 284 (897-898 de J. C.). <<

[15] Al «sharif» Abul Hasan Mohammad-er-Radí, poeta muy distinguido, nació en Bagdad, el año 359 (969-970 de J. C.), y murió el año 406 (1015 de J. C.). <<

[16] Abu Firás-el-Harith, primo del célebre Saif-ed-Din, príncipe de Alepo, fue muerto en una batalla el año 357 (9688 de J. C.). El *Diccionario Biográfico* de Ibn Khallikan contiene artículos sobre todos los poetas citados en este capítulo. <<

[17] Literal, «por las huellas literales aparentes». <<

[18] Es decir, se deben desatender las expresiones para atenerse a los pensamientos. <<

[19] Véase *supra*, p. 96, nota 17. <<

[20] Los críticos árabes clasificaban a los poetas en tres grupos: el «djahilí», poeta del preislamismo; el «mojadram», grupo que vivió antes y después del Islam; el «mowallad», que vivió bajo el islamismo. <<

[21] Este poeta español murió en 533 (1139 de J. C.). La colección de sus obras se encuentra en la Biblioteca Nal. de París y en la del Escorial. Los manuscritos C y D y las ediciones de Boulaq y de Beirut le dan el sobrenombre de «Abu Bakr», pero Ibn Jallikán y Maccari lo llaman «Abu Ishac Ahmed». <<

[22] La palabra «hauashi» es africana y deriva de «haush» (cortijo, rancho). <<

[23] Literal, «y los pechos enderezan los dorsos». Se sabe que el primer pie del primer hemistiquio se llama el «sadr» (pecho) y que la voz «matn» significa a la vez «texto» y «dorso». <<

[24] En este poema hay varios versos mal compuestos o mal reproducidos. <<

[25] Ha habido dos poetas que llevaron el sobrenombre de «An-Nashi»: el uno, llamado «Abdallah», murió en el Cairo el año 293 (905-906 de J. C.); el otro, llamado «Alí», murió en Bagdad en 365 (975 de J. C.). <<

[26] Esta pieza de versos pertenece al metro denominado «kamil». Está llena de metáforas que, traducidas a la letra, no ofrecerían ningún sentido. <<

[27] Literal, «de la cual verás, con la prolijidad, los bucles de los cabellos enmarañarse, y a la cual abrirás, por medio de la concisión, los tuertos ojos». <<

[1] Véase aquí, p. 1067. <<

[2] El poeta Kolthum Ibn Omar, sobrenombrado «Al-Itabí» o «Al-Attabí», y nativo de Kinnisrin, vivió bajo el reinado de Harún-ar-Rashid y gozó de la protección de los Barmecidas. Murió el año 208 (823-824 de J. C.). <<

[3] Abdallah Ibn-el-Motazz, biznieto de Harún-ar-Rashid, distinguióse como poeta y filólogo. En el año 296 (908 de J. C.), fue proclamado califa en lugar de Al-Moqtadir, mas, al día siguiente de su nombramiento, fue destronado y ajusticiado por los partidarios de su predecesor. <<

[4] ¿Se trata aquí de Abu Nowas o de Mohammad Ibn Hani, el más grande poeta de la España musulmana? Éste nació en Sevilla, pasó al África donde ganó la protección del califa fatimita Al-Moizz y perdió la vida en Barka, el año 362 (973 de J. C.). <<

[5] Véase aquí, p. 1067. <<

[6] Abdallah Ibn-el-Moqaffá, traductor árabe de las fábulas de Bidpaí y autor de una colección de epístolas escritas en un estilo muy rebuscado, fue condenado a muerte el año 142 (759-760 de J. C.). <<

[7] Sahl Ibn Harún, bibliotecario del califa Almamún y autor de varias obras, murió el año 245 (859-860 de J. C.). <<

[8] Mohammad Ibn Malik, sobrenombrado «Ibn-az-Zaiyat» y visir del califa Almamún, gozó de una gran reputación como poeta y epistológrafo. Fue ajusticiado por el califa Al-Motawakkil en el año 233 (847 de J. C.). <<

[9] El cadí Abul Fadl Ahmad, sobrenombrado «Badí-ez-Zaman» («la maravilla del siglo»), nació en Hamadán. Escribió una compilación de epístolas muy admirables y una colección de «sesiones» que sirvieron de modelos a Hariri, el autor de las *Maqamat*. Badí-el-Hamadaní murió en Hirat, el año 398 (1008 de J. C.). <<

[10] Hilal-el-Mahasin As-Sabií, originario de Harrán y miembro de una familia que profesaba la religión sabiita, murió en

448 (1056 de J. C.), dejando una colección de epístolas y varias obras históricas. <<

[11] Una indicación suministrada por Imad-ed-Din Al-Ispahaní, en su *Jarida* (manuscrito de la Biblioteca Nal. de París núm. 1375), nos conduce a creer que el «katib» (secretario-redactor) Abu Bakr Mohammad Ibn Sahl era de origen siciliano. <<

[12] Alí Ibn Mohammad Ibn-en-Nabih, oriundo de Egipto, era considerado como el primer poeta de su época. Murió el año 621 (1224 de J. C.). <<

[13] Abderrahmán-el-Lajmí, mejor conocido por el título «Al-Cadí-el-Fadil», y sobrenombrado «Al-Baisaní», secretario de estado y visir del sultán Salah-ed-Din (Saladino), sobresalió como poeta y epistológrafo. Murió en el Cairo el año 596 (1200 de J. C.). <<

[14] Mohammad Ibn Mohammad, sobrenombrado «Imad-ed-Din Al-Ispahaní», literato muy célebre y autor de varias obras tanto históricas como biográficas, sirvió a los sultanes Nur-ed-Din y Salah-ed-Din en calidad de visir. Nació en Ispahán el año 519 (1125 de J. C.), y murió en Damasco el año 597 (1201 de J. C.). Como escritor, distinguióse por la afectación y la hinchazón de su estilo. <<

[15] El vocablo en árabe es «rabbaní», que significa «señorial, divino». Es uno de los términos empleados en los escritos que tratan de la alta devoción. <<

[16] Véase, la *Autobiografía*. <<

[17] Véase *supra*, libro III, cap. XXXVI. <<

[18] Abul Abbas Ahmad Ibn Shoaib, nativo de Fez, distinguióse en la literatura árabe, las ciencias intelectuales, las matemáticas, la medicina, etc. Desempeñó las funciones de secretario-redactor en el gobierno merinida, bajo los sultanes Abu Saíd y Abul Hasan. Murió de la peste, en Túnez, el año 749 (1348-1349 de J. C.). <<

[19] El jurisconsulto Abul Fadl Yusof, sobrenombrado «Ibn-en-Nahauí», vivió en el siglo V de la héjira, casi fue contemporáneo del famoso filósofo Al-Gazalí, Yo sospecho que era oriundo de España o del África septentrional. <<

[20] Véase *supra*, pp. 41 *ss*. <<

[21] Véase *supra*, libro VI, cap. IX. <<

[22] Véase *supra*, p. 911, nota 5. <<

[23] Célebre poeta y uno de los compañeros de Mahoma. Murió el año 54 (674 de J. C.). <<

[24] Véase *supra*, p. 1064. <<

[25] Abu Molaika Djarual, sobrenombrado «AI-Hotaiya», vivió en el paganismo y el islamismo. Era un poeta de gran mérito. Vivía aún en la época del califa Mohawia. <<

[26] Véase pp. 1064 *ss*. <<

[27] Abu Firás Hammam, sobrenombrado «Al-Farazdaq», murió el mismo año que Djarir, 110 de la héjira (728-729 de J. C.). <<

[28] Nosaib Ibn Ríah, poeta mejor conocido por el nombre de Abu Mihdjin, murió el año 108 (726-727 de J. C.). <<

[29] Véase aquí, p. 1064. <<

[30] El poeta satírico Abdallah Ibn Mohammad, sobrenombrado «Al-Ahuas», fue desterrado a la isla de Dihlaq, en el mar Rojo, por orden del califa omeyada Omar Ibn Abd-el-Aziz; luego fue libertado por el califa Yazid Ibn Abd-el-Melik, y murió el año 179 (795-796 de J. C.). <<

[31] Bash-shar Ibn Bord era de origen persa. Se le consideraba como uno de los mejores poetas de su época. Su muerte acaeció hacia el año 168 (784 de J. C.). <<

[32] Abu Amama Ziad Ibn Mohawia-edz-Dzobyaní, sobrenombrado «An-Nábiga» (egregio), murió hacia principios del siglo VII de nuestra era. <<

[33] Antara Ibn Shiddad, uno de los autores de las siete *Moallaqat*, fue muerto hacia el año 615 de J. C. <<

[34] Amr Ibn Kolthum, autor de una de las siete *Moal-laqat*, murió hacia la época de la héjira. <<

[35] Zohair Ibn Abi Salma, autor de una de las siete *Moal-laqat*, murió hacia el año 6 de la héjira (627 de J. C.). <<

[36] Alqama era contemporáneo de Nabiga-edz-Dzobyaní. <<

[37] M. Caussin de Perceval sitúa la muerte de Tarafa en el año 563 o 564, alrededor de cincuenta y siete años antes de la héjira. Tarafa es autor de una de las *Moal-laqat*. <<

[38] Abu Alí Omar Ibn Mohammad-esh-Shalauyin o Shalaubiní, originario de Salobreña, puerto de mar en la provincia de Granada, murió en el año 645 (1247-1248 de J. C.). Es autor de numerosas obras. <<

[1] Se cuentan ordinariamente siete *Moal-laqat,* las de Amro-ul-Qais, de Tarafa, de Zohair, de Labid Ibn Rabiá, de Amr Ibn Kolthum, de Antara y de Harith Ibn Hil-liza. Los que cuentan nueve *Moal-laqat* añaden a esta lista los nombres de Nabiga y del Aasha, o bien los de Alqama y del Aasha. <<

[2] Véase *supra,* p. 111, nota 28. <<

[3] *Idem*. <<

[1] Es en la *Retórica* donde Aristóteles hace elogios de Homero; mas se sabe que los árabes enlazaron este tratado al de la *Lógica*. <<

[2] Es evidente que nuestro autor habla aquí de los antiguos himyaritas, pero, en su época nada quedaba de su lengua, excepto muy corto número de vocablos. Dicho pueblo pudo haber tenido poetas, mas los árabes no conocieron casi nada, ni de su historia, ni de sus poemas. <<

[3] Es decir, las sílabas largas y las breves. <<

[4] El autor, siguiendo una teoría preconcebida, divide al pueblo árabe en cuatro grandes razas. La primera, que él designa con el nombre de «árabes arabizantes» (es decir, los árabes de raza pura), se componía de amalecidas, thamuditas y otras tribus descendientes de Aram y de Lud, hijos de Cham. Esta raza extinguióse en una época muy remota. La segunda raza, llamada «árabes arabizados», descendía de Himyar, hijo de Saba. La tercera se formaba de «árabes sucesores de árabes», es decir, de descendientes de Codaa, de Cahtán y de Ismaíl. Estos fueron los que fundaron el imperio musulmán. Los árabes de la cuarta raza, al haber dejado alterarse su lengua por la supresión de gran número de las inflexiones gramaticales y por la introducción de elementos extranjeros o barbarismos, son designados en esta obra con el nombre de «árabes barbarizantes». Estos son los que, en la actualidad, habitan la Arabia, Siria, Egipto y el África septentrional. <<

[5] En los «morabbá», o cuartetas, se añadía a cada hemistiquio de un antiguo poema tres hemistiquios nuevos, a fin de desenvolverle el pensamiento o modificarlo. El «mojammas», o quinteto, semejaba al «morabbá», pero se componía de cinco hemistiquios. <<

[6] Yo convengo con el parecer del traductor francés compartiendo la opinión de aquéllos eruditos musulmanes respecto a

esas poesías. Se verá, por las muestras que el autor nos va a dar y de las cuales ha recogido la mayor parte de entre los árabes beduinos del África del Norte, que el estilo es muy incorrecto y a menudo muy oscuro; que las reglas de la gramática y de la prosodia no tienen allí ninguna consideración, y que el léxico empleado en ellas difiere demasiado del antiguo árabe e incluso del árabe vulgar, tal como se habla hoy día. Las poesías africanas correspondían al dialecto de una tribu que había vivido largo tiempo en la provincia de Bahrein, en Arabia, y que siempre se había hecho notar por la rudeza de sus costumbres y la incorrección de su lenguaje. Esos poemas encierran, sin embargo, cierta importancia, puesto que muestran que en el siglo V de la héjira las formas del árabe vulgar ya eran usadas entre los árabes nómadas. <<

[7] El «rafá» es la vocal final que señala el caso nominativo en los nombres y el aoristo del modo indicativo en los verbos. <<

[8] El «nasb» designa el caso acusativo de los nombres y el modo subjuntivo del aoristo de los verbos. <<

[9] Es decir: la consonante final del vocablo no lleva una de esas vocales que sirven para denotar las relaciones gramaticales. <<

[10] Es sabido que a mediados del siglo V de la héjira Al-Mostansir, califa fatimita que reinaba en el Cairo, envió varias tribus árabes contra Al-Moizz Ibn Badis, su lugarteniente en Ifrikiya, el cual se había sublevado contra él. Aquéllos árabes contaban entonces entre sus jefes a Hasan Ibn Sirhan, Fadl Ibn Nahid, Madi Ibn Moqrib, Diab Ibn Ganim, Tholaidjin Ibn Abis, Ziad-el-Addjadj Ibn Fadl, etc. Los poemas que nuestro autor va a transcribir hacen mención de algunos de dichos jefes. Para los detalles de esa expedición, véase la *Historia de los bereberes*, t. I, pp. 28 y sigs. <<

[11] As-Safa es el nombre de un lugar de la montaña llamada «Abu Qobais» y situada cerca de la Meca. <<

[12] Este personaje se llamaba también «Tholaidjin» y pertenecía a la tribu de Himyar. (V. *Hist. de los bereberes,* t. I, p. 38 de la traducción francesa). <<

[13] En el uso vulgar, la palabra «Himyar» se pronuncia «Hamir». <<

[14] Jordjan es el nombre de un desfiladero cerca de Medina. La posición de Lud me es desconocida. <<

[15] La provincia del Zab se componía del Hodna, territorio cuya principal ciudad es hoy «Bou Saada», y de Ziban (pl. de «Zab»), territorio cuya capital es «Biskera». <<

[16] «Cuando la invasión de los árabes de Beni Hilal, dice nuestro autor en su *Historia de los bereberes* (t. III, p. 271), Telmosán (Telmcen) obedecía a un soberano zanatí, perteneciente a la familia de los Beni Yala y llamado Bajti. Tuvo por visir y general a un Ifrende o Baqrí de nombre "Abu Saada Jalifa". Este funcionario salía frecuentemente a combatir a los Athbedj y los Zogba (ramas de la tribu de Hilal), y, en esas ocasiones, agrupaba bajo su bandera a rodas las tribus zanatíes del Magreb central que reconocían la autoridad de los Beni Yala. En uno de esos conflictos, que tuvo lugar después del año 450 (1058 de J. C.), Abu Saada perdió la vida». <<

[17] Este verso, si es auténtico, muestra que la orden de los derviches Aisauía es muy antigua en Argelia. <<

[18] El verdadero nombre del sharif Ibn Hashim fue Shokr Ibn Abi-el-Fotuh. <<

[19] Este verso parece denotar que el país de Shokr producía las plantas que constituyen el mejor alimento de los camellos, pero que no es favorable para la salud de la niñez. Eso es positivo referente al territorio del Hidjaz. <<

[20] La reseña de esta tribu se encuentra en el primer volumen de la *Hist. de los bereberes*. <<

[21] Jalid Ibn Hamza, uno de los jefes de los árabes Kaoub, vivió a mediados del siglo VIII de la héjira. Se encuentra en varios lugares de la Hist. de los Bereberes el relato de sus hazañas y sus intrigas. <<

[22] Véase *Hist. de los bereberes*, t. I, p. 144. <<

[23] El texto de este poema ha sufrido tantas alteraciones que es imposible reconstruirlo, aun con la ayuda de las variantes suministradas por manuscritos y por las ediciones de Boulaq y de Beirut. El número de dichas variantes excede a cuanto se pueda imaginar; hay algunos versos en que cada palabra ofrece tres o cuatro de esas variantes. Se nota que los copistas no entendían en absoluto lo que trasladaban. En consecuencia este poema, en su estado actual, presenta tantos versos cuyo sentido me es ininteligible que me veo obligado a excusarme de no intentarlo traducir. <<

[24] Véase *Historia de los bereberes*, t. I, p. 138, en donde hay que leer: «De Terdjem proceden los Kaoub». <<

[25] Véase la *Autobiografía* (Apéndice I). El ministro hafsida Ibn Tafraguin, estaba adherido al sultán merinida Abul Hasan, cuando la toma de Túnez, algún tiempo después lo abandonó. (V. *Hist. de los bereberes*, t. III, p. 24), y, habiéndose ganado el apoyo de los árabes Kaoub, adhirióse de nuevo al príncipe hafsida Abu Ishaq II y lo reemplazó en el trono de Ifrikiya (*idem.*, p. 42). <<

[26] El gran jeque de los Almohades era el segundo dignatario del imperio hafsida y ocupaba el rango inmediato después del sultán. <<

[27] Es decir, los Kaoub. <<

[28] La antesala en que el dueño de una casa recibe a sus amigos se llama la «saqifa». <<

[29] Al-Balaqi parece ser el nombre de un caballo. Yo no sé a que jefe el poeta se refiere aquí. <<

[30] Se trata del célebre jefe árabe, Diab Ibn Ganim. (V. *Hist. de los bereberes*, t. I). <<

[31] Tarchich o Tarsus es uno de los nombres que los árabes daban a la ciudad de Túnez. (V. Bekri *Descripción del África*, p. 91). <<

[32] El texto del segundo hemistiquio está muy alterado y carece de sentido. <<

[33] Los Beni Amer continuaron hasta estos últimos años formando una de las tribus más poderosas de la provincia de Orán. <<

[34] Nuestro autor dedica un largo capítulo a los Zogba en el primer volumen de su *Historia de los bereberes*. <<

[35] El texto de este poema, que contiene cuarenta y un versos, está totalmente alterado, y por ello no trato de traducirlo. Me limito tan sólo a explicar el principio. <<

[36] La voz «mowash-shahat» (pl. de «mowash-shaha») significa «adornado con un cinturón bordado» («wishah»). El «wishah», o cinturón de mujeres, era adornado con dos hileras de perlas y piedras preciosas, colocadas alternativamente. Se ataba, por el medio, entre los hombros, pasaba sobre las caderas y se sujetaba con hebillas en la parte delantera del cuerpo, más abajo del ombligo. Los «mowash-shahat» son odas compuestas de varias estrofas. La estrofa, en su forma más común, contenía cinco versos, de los cuales los cuatro primeros rimaban conjuntamente, y el quinto rimaba con todos los demás quintos versos de las estrofas siguientes. Se hallan, sin embargo, muchas «mowash-shahat» cuyas estrofas constan de cuatro, cinco o de mayor número de versos, con rimas mezcladas. La palabra «zadjal», en árabe, significa «modulación». En España, los poetas la

empleaban para designar sus canciones o baladas. Las formas del «zadjal» eran muy numerosas. <<

[37] Se designa con el término «simt» (línea y sing. de «asmat») las estrofas integrales de la «mowash-shaha». La voz «gosn» (rama y sing. de «agsan») designa los versos que componen la oda («Mowash-shaha») y las canciones o baladas («zadjal») españolas. <<

[38] La ortografía de estos nombres es incierta: El-Maccari (t. II, p. 361) escribe «Moafa», en lugar de «Moaafir», y tal es también la ortografía de Ibn-el-Abbar. De cualquier forma que sea, el poeta en cuestión nació en la segunda mitad del siglo III de la héjira. <<

[39] Abdallah-el-Meruaní, séptimo soberano omeyada que reinó en España, murió en el trono el año 275 de la héjira (888 de J. C.). <<

[40] Este poeta se llamaba Abu Omar; Ibn Jaldún se equivocó aquí dándole el nombre de «Abdallah». <<

[41] Al-Motasim Ibn Somadih ascendió al trono el año 1051 de J. C. (443-444 de la héjira). <<

[42] Abdallah Ibn-es-Sid, sobrenombrado «el Aalem-el-Batalyusí» («el sabio de Badajoz»), distinguióse sobre todo como gramático y filólogo. Este autor murió en Valencia, el año 521 (1127 de J. C.), dejando varias obras tanto en prosa como en poesía. <<

[43] Abu Bakr Yahya Ibn Baqi, nativo de Córdoba, fue uno de los poetas más amenos que la España musulmana haya producido. Vivió en la indigencia, como la mayoría de sus colegas; los soberanos almoravides eran demasiado ignorantes, menospreciaban en extremo las bellas letras porque daban prestigio a los poetas, cuya lengua apenas entendían. Se encuentra en la obra de El-Maccari sobre España un gran número de poemas escritos por Ibn Baqi. <<

[44] Abu Djafar Ibn Horaira Al-Aama-et-Tolaitalí, al igual que su amigo, Ibn Baqi, era un verdadero bardo. El-Maccari nos ha conservado varias producciones suyas. <<

[45] Zohair o Zohr, personaje que llevaba el sobrenombre de «Abul Jattab», y pertenecía probablemente a la misma familia que el famoso médico «Avenzoar» («Ibn Zohr»). <<

[46] Este poeta se llamaba Abu Bakr Mohammad Ibn-el-Ansarí-el-Abiad. Según El-Maccari, fue condenado a muerte por un cierto Az-Zohair, emir de Córdoba, a quien había atacado en sus versos. <<

[47] El célebre filósofo Ibn Badja («Avenpace») habíase distinguido también como poeta. Murió en Fez, el año 533 (1138-1139 de J. C.). <<

[48] Este apodo significa «hijo de la potranca». Es una voz árabe berberizada. Al que se había dado era hermano político del rey almoravide Alí Ibn Yusof y se llamaba Abu Bakr Ibn Ibra-

him. (V. *Historia de los musulmanes de España* de M. Dozy, t. IV, p. 262). <<

[49] Dos miembros de la familia Zohr llevaban el sobrenombre de Abu Bakr: uno era un sabio jurisconsulto y murió en Talavera el año 422 (1031 de J. C.); el otro, que se había distinguido como médico, gramático y poeta, fue agregado al servicio del sultán almohade Yaaqub-el-Mansur y murió el año 595 (1119 de J. C.). Yo creo que se trata del primero en el relato de Ibn Jaldún. <<

[50] Este personaje me es desconocido. <<

[51] Supongo que este Hatim es el mismo al que El-Maccari (t. II, p. 337) da el nombre de Hatim, hijo de Hatim Ibn Saíd. <<

[52] No encuentro ningún dato sobre este poeta ni sobre aquel cuyo nombre está mencionado a continuación. <<

[53] El autor, indudablemente, ha tomado de alguna obra que nosotros desconocemos —quizá el «Magrib» de Ibn Saíd— las indicaciones que acaba de dar. La mayor parte de las que siguen provienen de esa obra. <<

[54] Este personaje me es desconocido. <<

[55] Ibn Saíd, célebre geógrafo, historiador y literato, murió en 685 (1286-1287 de J. C.). <<

[56] Sahl Ibn Malik, literato de gran reputación, era nativo de Granada. Tenemos de él algunos versos compuestos, unos en Ceuta, en el año 581 (1185-86 de J. C.), y otros en Granada, en 637 (1239-1240 de J. C.). <<

[57] Estepa está situada en la provincia de Sevilla. <<

[58] La forma de esta pieza es, efectivamente, muy original, tal como puede verse en la transcripción siguiente. En este breve poema, como en casi todas las odas, la dicción corresponde al lenguaje vulgar. <<

[59] Darin era un puerto de mar de la provincia de Bahrein en Arabia. De allí se importaba el almizcle que procedía de la India. <<

[60] Al-Mohr lbn-el-Faras vivía aún en el año 581 (1185-1186 de J. C.). <<

[61] Abul Hasan Alí Ibn Djabir-az-Zaddjadj o ad-Dabbadj, nativo de Sevilla, era muy versado en la filología de lengua árabe y en la filosofía. Sus contemporáneos lo consideraban como el más grande filósofo del Occidente. Su saber y su piedad eran tan notables que el soberano almoravide Alí, hijo de Yusof Ibn Tashifin, lo invitó a la corte de Marruecos y lo admitió en su privanza. Le encargó incluso sostener una controversia teológica contra Mohammad Ibn Tumert, mismo que, bajo el título del Mahdi, fundó más tarde el imperio de los Almohades. (V. *Hist. de los bereberes*, t. II, p. 167). <<

[62] El poeta probablemente ha creído que era el águila (la constelación así llamada) la que, por su vuelo, tenía en movimiento la esfera celeste. <<

[63] Hay en este verso un juego de palabras intraducibles. Noman, hijo de Ma es-Sema fue rey de Hira en el periodo preislámico; el verdadero nombre de *Noman* es Abu Hanifa, el fundador de uno de los cuatro ritos ortodoxos, *Noman* significa *anémona*. Malek era el fundador de uno de esos ritos y Anes era uno de sus preceptores. <<

[64] El poeta ha encontrado cierta semejanza entre las hojas del mirto y las orejas del caballo. <<

[65] *Corán,* sura XIV, V. 7. <<

[66] Ibn Jaldún suprimió aquí diez hemistiquios dobles que constituían el fin del poema y que contenía la apología del príncipe. Se encontrará en la *Vida de Sisan ed-Din*, compuesto por El-Maccari. <<

[67] El poeta Hibet Allan Ibn Diafer Sena'l Molk, oriundo de Egipto, murió en el Cairo el año de 608 (1211-1212 de J. C.). <<

[68] *Medeghlis* o Medghalis es un sobrenombre que no pertenece al idioma árabe. El poeta que así era designado se llamaba Abu Abd Allah Ibn El-Haddj. <<

[69] Llevar un collar significa creer en las promesas del prójimo, el collar es asimismo, el símbolo de la esclavitud; aquí la expresión «Pueda Dios concederte un collar» para significar «Pueda Dios recompensarte por tus consejos inútiles». <<

[70] En-Nacer, cuarto soberano de la dinastía almohade, arrebató la isla de Mallorca a los almoránides hacia el fin del siglo VI o principios del siglo VII de la Héjira. Las Baleares cayeron pronto en poder de los catalanes, Jaime I, rey de Aragón, se había apoderado de ellas en el año de 1236 de J. C. (627 de la héjira). <<

[71] La ortografía de este nombre es incierta. <<

[72] Chochteri y *Tosteri* significan originario de Toster, ciudad situada en el Kuzestan, donde había un asceta llamado Sehl et-Tosteri, que adquirió gran reputación a causa de la santidad de su vida. Murió en Basra en 283 (896 de J. C.). Quizás sea éste el personaje del cual el autor quiso hablar. <<

[73] Este verso, como el autor nos lo da a entender, contiene una idea mística y parece significar: «Aquellos que han sido creados de la nada desaparecerán del mundo, y aquel que no ha dejado jamás de existir perdurará por siempre». <<

[74] Genil es el nombre del río que corre cerca de Granada. <<

[75] El término árabe es *Ghazu*, en África se dice *Ghazia* o *Razia*. <<

[76] Abu Abd Allah Mohammed El-Luchi, médico distinguido, murió en Egipto alrededor de los años 660 a 670 (1262 de J. C.). <<

[77] En esta pieza el autor ha empleado una multitud de expresiones vulgares y mostró muy poco respeto por la ortografía. <<

[78] Omití aquí un hemistiquio que parece significar: «y el (el tiempo o la fortuna) ya no es capaz de dejar escapar el escor-

pión de la mano». En árabe, el escorpión es el símbolo de la delación; significa también «inquietud», «remordimiento». <<

[79] *Bonein* o *Bonn* es una especie de café. (Cf. *Chrestomathie arabe* de M. de Sacy, t. I, p. 412). <<

[80] El «ghada» es una especie de leña cuya brasa produce mucho calor y se conserva mucho tiempo encendida. <<

[81] La edición turca, de Boulaq, y los manuscritos C y D insertan aquí dos versos, que ofrecen innumerables variantes. <<

[82] La familia de Ibn el-Ahmer, que reinaba en Granada, se llamaba los Beni Nasr (hijos de Nasr). <<

[83] En la pieza siguiente, el autor no observa siempre estas reglas, él se aparta de ellas con bastante frecuencia. <<

[84] En este fragmento todas las ideas han sido evidentemente tomadas de la poesía persa. Son enteramente extrañas a la poesía árabe. <<

[85] El término *noria* (en árabe *Naaura*). «Noria: Máquina compuesta generalmente de dos grandes ruedas una horizontal a manera de linterna, movida de una palanca de que tira una caballería, y otra vertical, que engrana en la primera y lleva colgada una maroma con arcaducez para sacar agua de un pozo». Dicc. de la Academia. <<

[86] Literal: «los senos de los vestidos». <<

[87] Literal: «El almizcle de las nubes». <<

[88] El verso siguiente en su actual estado no ofrece sentido lógico. <<

[89] Taza, o, de acuerdo con la pronunciación europea, *Téza* es el nombre de una ciudad situada a la mitad del camino que lleva de Moluia a Fez. Aprovecho la ocasión para hacer notar que el nombre de la ciudad llamada *Fez* por los europeos se pronuncia *Faz* para los nativos del país. <<

[90] Es la antigua historia de *Simón* y *Simonides* (c. el *Gallo* de Luciano). <<

[91] Literal: «como chivos». <<

[92] En esta pieza hay versos cuya construcción es muy defectuosa. <<

[93] Esta pieza fue escrita en un dialecto tan corrompido, que los copistas no han comprendido casi nada. También los ma-

nuscritos ofrecen una multitud de variantes separándose unas de otras al grado de hacer imposible el restablecimiento del texto. Me ha sido pues necesario el renunciar a la tarea de traducción del resto del poema. <<

[94] Literal: «Urbano». <<

[95] Véase un poco más adelante. <<

[96] Los términos *du beit* significan, en persa, dos versos, copla; nuestro autor le ha dado la forma del dual árabe agregándole la sílaba *EIN*. M. Freytag ha hablado de la especie de poema llamado Kan-va-kan. (Cf. *Arabische Verskunst*, p. 461). Ninguno de los autores que consulté ha hecho mención del *Haufi*. <<

[97] Este parágrafo falta en el manuscrito A, en la edición de Boulaq y en la traducción turca. <<

[98] Este poeta se llamaba Safi ed-Din Abd El-Aziz Ibn Seraia El-Hilli. Según Hadjj Khalifa, murió en 750 (1349-1350 de J. C.). <<

[99] Literal «de cuatro rimas». <<

[100] *Beitein* significa dos versos; pero, para los árabes, el verso (*Beit*) debe estar constituido por dos hemistiquios. Ahora bien, en las *mewalia* los cuatro hemistiquios riman juntos y, por esta razón, he cambiado beitein por cuarteta. <<

[101] Esta respuesta parece significar: «cumpliré más tarde el compromiso que tengo contigo». <<

[102] Se conocen los efectos del *hachís* u hoja de cáñamo tomada en forma de conserva o fumada como tabaco. <<

[103] Literal «a los hijos del amor». <<

[104] En el entierro de los muertos, se tapan los orificios naturales con algodón. Aquí el término *algodón* designa al bigote encanecido. <<

[105] Quizá sea necesario traducir «bellas doncellas de el-Hakr». <<

[106] Es decir de la *Historia universal*. <<

ÍNDICE

proporcionarse la subsistencia; sobre la adquisición, las artes y todo lo que a ello se relaciona. Examen de las cuestiones a que este tema da lugar